

# VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 93 —

Eric Voegelin

Debatte und Existenz





# VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 93 —

Eric Voegelin

Debatte und Existenz



## VOEGELINIANA – OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz

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

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

*Occasional Papers*, No. 93, November 2013

Eric Voegelin, Debatte und Existenz

Hrsg. und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz

Aus dem Englischen von Dora Fischer-Barnicol

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

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

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch dieervielfältigung 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

© 2013 Peter J. Opitz





## INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT DES HERAUSGEBERS .....	7
ERIC VOEGELIN: DEBATTE UND EXISTENZ .....	10
ANHANG .....	30
BRIEF VOM 27.2.1961 VON GEORGE JAFFÉ AN ERIC VOEGELIN ...	30
BRIEF VOM 1.4.1961 VON ERIC VOEGELIN AN GEORGE JAFFÉ .....	32
BRIEF VOM 12.4.1961 VON GEORGE JAFFÉ AN ERIC VOEGELIN....	40
NAMENSREGISTER (ZU TEXTEN UND BRIEFEN).....	42
PETER J. OPITZ. ANMERKUNGEN ZU EINEM „ERSTEN VORSTOSS IN EINE AUSSERORDENTLICHE VIELSCHICHTIGE PROBLEMATIK“ .....	43





## VORWORT

Bibliographien weisen von Natur aus einen Mangel auf, an dem sie allerdings unschuldig sind: Sie zeigen zwar an, wann ein Text veröffentlicht, nicht aber wann er verfasst wurde. Und da gibt es – für das Verständnis des Textes und seiner Einbettung in größere werks-geschichtliche Zusammenhänge – gelegentlich nicht unerhebliche Unterschiede. Das gilt auch für die gängigen Bibliographien zum philosophischen Oeuvre Eric Voegelins. Es gilt für seine großen Werke – seine mehrbändige *History of Political Ideas* und für die fünf-bändige *Order and History* – wie aber auch für zahlreiche kleinere Einzelstudien. So ist den Bibliographien nicht zu entnehmen, dass große Teile des 1957 veröffentlichten dritten Bandes von *Order and History: Plato and Aristotle* schon in der zweiten Hälfte der 1940er Jahre abgeschlossen wurden oder dass die für das Verständnis des theoretischen Ansatzes zentrale Einleitung des 1956 erschienenen ersten Bandes – „The Symbolization of Order“ – schon im Frühjahr 1953 entstand. Dasselbe gilt für die 1963 veröffentlichte Auseinandersetzung Voegelins mit Rudolf Bultmann in „History and Gnosis, The Old Testament and Christian Faith“, die bereits im Winter 1960/61 verfasst wurde oder für seine 1968 ver-öffentlichte geschichtsphilosophische Studie „Configurations of History“, die schon 1963 entstand.

Ähnlich verhält es sich mit einer Reihe anderer Arbeiten – auch für die hier ins Deutsche übertragene Studie „On Debate and Existence“, die im Frühjahr 1967 in der „Intercollegiate Review“ erschien, je-doch ebenfalls schon Ende 1960 entstand. Auf den ersten Blick und für einen werks-geschichtlich uninteressierten Leser mögen solche zeitliche Unterschiede ohne Belang sein. Bei einem Versuch, die Entwicklung der Voegelinschen Philosophie zu rekonstruieren, fällt diese zeitliche Differenz jedoch ins Gewicht, zeigt sie doch, dass die Entstehung dieses Textes in jene kritische Phase fällt, in der sich Voegelin mit der Organisation des vierten Bandes von *Order and History* befasste, an dem er noch bis 1974 arbeiten sollte. Wichtiger noch: Sie ist, wie Voegelin Anfang April 1961 dem befreundeten

Physiker George Jaffé berichtete, „der erste Vorstoss in eine ausserordentlich vielschichtige Problematik“.

Die Problematik, um die es ging, war nicht ganz neu, sondern wurde schon seit Mitte der 1940er Jahre bei der *History of Political Ideas* angewandt, an der Voegelin zu jener Zeit schrieb. Damals hatte er sich, wie er sich später in seinen *Autobiographical Reflections* erinnerte, von dem Ideen-Begriff, der der *History* zunächst zugrunde gelegen hatte, aufgrund der Erkenntnis verabschiedet, „daß die Transformation ursprünglicher Symbolisierungen von Erfahrungen eine Deformation der Realität zur Folge hatte, wenn der Kontakt mit der erfahrenen Realität verlorengegangen und der Gebrauch der Sprachsymbole, die die ursprünglichen Erfahrungen hervorgebracht hatten, zu einem mehr oder weniger leeren Spiel verkommen war.“ Ende der 50er Jahre sei ihm zudem, wie er weiter berichtete, bewusst geworden, „daß der Begriff *Metaphysik* kein griechischer Terminus, sondern eine arabische Deformation des griechischen Titels von Aristoteles' *meta ta physika* ist, dass Thomas von Aquin ihn von den Arabern übernahm und als erster in einer westlichen Sprache in seinen *Kommentar zur Metaphysik* des Aristoteles verwendete; und daß seitdem eine merkwürdige Wissenschaft existierte, die *Metaphysik* genannt wurde“, die wiederum nicht ganz unberechtigt die Kritik von Denkern der Aufklärung und des frühen Positivismus auf sich zog.

In der Studie „On Debate of Existence“ stoßen wir genau auf diese in den *Autobiographischen Reflexionen* beschriebene Situation, nämlich auf die Einsicht, dass die Sprache der klassischen und scholastischen *Metaphysik* unverständlich geworden war und es deshalb, um ihren „wahren Kern“ zu retten und diesen dem modernen Leser wieder zugänglich zu machen, notwendig sei, die ihr zugrunde liegenden und sie motivierenden „Erfahrungen“ freizulegen. Das Ergebnis war der Einstieg in jenen existenzphilosophischen Ansatz, der die Arbeiten Voegelins zwar schon seit Mitte der 1940er Jahre bestimmt hatte, der jedoch erst jetzt in Form von existential- und bewusstseinstheoretischen Analysen zunehmend ins Zentrum seines Denkens rückte und den Schlüssel zum Verständnis seines Spätwerkes enthält. Die Bedeutung des Essays „On Debate and Existence“, dem ein Vortrag mit dem bezeichnenden Titel „Ex-

perience and Symbolization“ zugrunde lag, besteht nicht zuletzt darin, dass er diese Einstiegsstelle markiert. Obwohl es sich auf den ersten Blick nur um eine kleine, fast unscheinbare Studie handelt, ist sie doch, berücksichtigt man die werksgeschichtlichen Kontexte, in denen sie steht, eine wichtige, von der Forschung bislang zu Unrecht vernachlässigte Arbeit.

Für die ebenso sorgfältige wie elegante Übertragung des Textes aus dem Englischen ins Deutsche danke ich Frau Dora Fischer-Barnicol.

Peter J. Opitz

Wolfratshausen, im November 2013

**ERIC VOEGELIN****DEBATTE UND EXISTENZ<sup>1</sup>**

In unserer Eigenschaft als Politikwissenschaftler, Historiker oder Philosophen hatten wir alle immer wieder Gelegenheit, Debatten mit Ideologen – sei es mit Kommunisten oder Intellektuellen unserer eigenen Umgebung – zu führen. Und wir alle haben bei solchen Gelegenheiten entdeckt, daß keine Verständigung, ja, nicht einmal eine ehrliche Meinungsverschiedenheit zustande kam, weil der Austausch der Argumente wegen der grundverschiedenen Haltung in allen fundamentalen Fragen menschlicher Existenz – hinsichtlich der Natur des Menschen, seiner Stellung in der Welt, seiner Stellung in Gesellschaft und Geschichte, seines Verhältnisses zu Gott – gestört war. Das rationale Argument konnte sich nicht behaupten, weil der Diskussionspartner die Matrix der Realität, in der letztlich alle spezifischen Fragen zu unserer Existenz als Menschen verwurzelt sind, nicht als bindend akzeptierte; er hat der Wirklichkeit der Existenz einen anderen Existenzmodus übergestülpt, den Robert Musil die Zweite Realität genannt hat. Die Argumentation mußte ergebnislos bleiben; sie mußte stocken und ins Leere laufen, als immer deutlicher wurde, daß nicht Argument auf Argument traf, sondern daß hinter einer scheinbar rationalen Debatte zwei unterschiedliche Existenzmodi lauerten: [der Modus der]<sup>2</sup> Existenz in Wahrheit und [der Modus der] Existenz in Unwahrheit. Das Universum des rationalen Diskurses bricht sozusagen zusammen, wenn der gemeinsame Grund der Existenz in der Wirklichkeit verschwunden ist.

*Korollar:* Die Schwierigkeiten der Debatte betreffen die Grundlagen der Existenz. Eine Debatte mit Ideologen ist auf den Gebieten der Naturwissenschaften und der Logik durchaus möglich. Daß sie in Bereichen möglich ist, die für die Sphäre der Person peripher sind, darf jedoch nicht als ein Vorherwissen der künftigen Möglichkeit

---

<sup>1</sup> Aus: *Intercollegiate Review III* (1967), pp. 143-152.

<sup>2</sup> Eckige Klammern in diesem Text enthalten Einfügungen der Übersetzerin.

verstanden werden, daß Bereiche, die für die Person zentral sind, ebenfalls debattierbar sein werden (Max Schelers Unterscheidung von *personperipheren* und *personzentralen* Bereichen). Die Studenten in der Sowjetunion tendieren zu der Annahme, das gegenwärtig auf periphere Themen beschränkte Diskursuniversum werde sich durch die unwiderstehliche Macht der Vernunft so ausweiten, daß es die Grundlagen der Existenz mit einschließe. Während man eine solche Möglichkeit nicht rundheraus leugnen sollte, sollte man sich zugleich klarmachen, daß es keine empirischen Beweise gibt, auf die sich eine solche Erwartung stützen könnte. Die Angelegenheit ist von einigem Interesse, da Philosophen vom Range eines Jaspers in der Annahme schwelgen, daß auf der Ebene der Naturwissenschaften eine Gemeinsamkeit der Menschheit existiere und daß Wissenschaftler eine Gemeinschaft bildeten. Hier erhebt sich die philosophische Frage, ob Gemeinschaft etwas ist, das sich auf der Ebene eines gemeinsamen Interesses an der Wissenschaft überhaupt etablieren läßt, eine Frage, die bislang noch nicht durchdacht ist.

Das Phänomen des Zusammenbruchs als solches ist bekannt. Die verschiedenen Zweiten Realitäten, die sogenannten Ideologien, waren zudem Gegenstand ausführlicher Untersuchungen. Doch die Natur des Zusammenbruchs selbst, seine Implikationen für den Fortschritt der Wissenschaft und vor allem die Methoden des Umgangs mit der phantastischen Situation sind bei weitem noch nicht hinreichend erforscht. Es liegt auf der Hand, daß die uns [hier] zur Verfügung stehende Zeit eine erschöpfende Untersuchung eines so weitreichenden Themas nicht erlaubt; trotzdem möchte ich in dieser Arbeit wenigstens einige der für eine solche Untersuchung relevanten Punkte umreißen. Und ein Schritt zur Ermittlung der relevanten Punkte ist die richtige historische Einordnung des Phänomens des Zusammenbruchs.

## I

Die Zweiten Realitäten, die zum Zusammenbruch des rationalen Diskurses führen, sind ein verhältnismäßig junges Phänomen. Sie haben in den modernen Jahrhunderten, etwa ab 1500, mehr und mehr zugenommen, bis sie in unserer Zeit derartige gesellschaftliche und politische Ausmaße angenommen haben, daß es in eher düsteren

Momenten so aussieht, als wären sie stark genug, unsere Zivilisation auszulöschen – es sei denn, Sie selber wären ein Ideologe und würden Zivilisation mit dem Sieg der Zweiten Realität gleichsetzen. Um die Natur dessen, was da neu entstanden ist, zu bestimmen und seine Konsequenzen zu verstehen, müssen wir in der Zeit etwas weiter zurückgehen bis zu einer Periode, in der das Universum des rationalen Diskurses noch intakt war, weil die erste Realität der Existenz noch nicht in Frage gestellt wurde. Erst wenn wir, um [überhaupt] vergleichen zu können, wissen, welches die Bedingungen für den rationalen Diskurs sind, können wir uns in der heute stattfindenden Kollision mit den Zweiten Realitäten orientieren. Der beste Ausgangspunkt für die vergleichende Analyse des Problems wird die *Summa contra Gentiles* des Hl. Thomas sein. Das Werk wurde geschrieben als Darlegung und Verteidigung der Wahrheit des Christentums gegen die Heiden, insbesondere gegen die Mohammedaner. Es entstand in einer Periode intellektuellen Aufruhrs durch die Berührungen mit dem Islam und der aristotelischen Philosophie, in einer Zeit, die in vieler Hinsicht mit unserer eigenen vergleichbar ist – mit dem großen Unterschied allerdings, daß noch eine rationale Auseinandersetzung mit dem Gegner möglich war oder, vorsichtiger gesagt, daß Thomas von Aquin diese Auseinandersetzung noch für möglich hielt. Ich werde daher die Anfangskapitel der *Summa* betrachten, in denen Thomas das Problem der Debatte erläutert, das selbst zu seiner Zeit nicht einfach war.

Thomas von Aquin sieht den Philosophen - wie wir - in der Situation der Debatte mit einem Gegner. Seiner Auffassung nach befindet sich der Philosoph zwangsläufig in dieser Situation. Denn „wie es die Aufgabe des *sapiens* ist, die Wahrheit vor allem im Hinblick auf den ersten Ursprung zu bedenken und den anderen darzulegen, so ist es auch seine Aufgabe, das ihr entgegenstehende Falsche zu bekämpfen<sup>3</sup>.“ Die Wahrheit über die Seinsverfassung, von der menschliche Existenz ein Teil ist, wird nicht in einem intellektuellen Vakuum, sondern in der permanenten Auseinandersetzung mit prä-

---

<sup>3</sup> Thomas von Aquin, *Summe gegen die Heiden*, hrsg. v. Karl Albert und Paulus Engelhardt unter Mitarbeit v. Leo Dümpelmann, Erster Band, Buch I, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974, S. 5 [Anm. d. Übers.].

analytischen Existenzvorstellungen und falschen analytischen Konzeptionen gewonnen. Die Situation der Debatte wird somit als eine wesentliche Dimension der Existenz, die wir als die unsere erkennen, verstanden; zum einen ist Suche nach Wahrheit die immerwährende Aufgabe, sie vom Irrtum zu befreien und ihren Ausdruck im Wettstreit mit dem unerschöpflichen Erfindungsreichtum des Irrtums zu läutern. Demzufolge ist Philosophie nicht ein einsames, sondern ein gemeinsames Unternehmen. Ihre Ergebnisse betreffen jedermann; der *sapiens* betreibt Philosophie stellvertretend für jedermann. Genauer gesagt, die Repräsentierten haben nicht nur ein Recht, Antworten auf ihre eigenen Fragen zu erhalten, sondern auch Antworten auf brillante und gut vorgetragene Irrtümer zu hören, die die Ordnung der Gesellschaft zu zerstören drohen, indem sie in jedem Einzelnen die Ordnung der eigenen Existenz zerstören. Es ist eine Situation und eine Verpflichtung, mit der wir in unserem 20. Jahrhundert ebenso konfrontiert sind wie Thomas in seinem 13. Jahrhundert. Wenn der *sapiens* also der Situation der Debatte ausweicht, wenn er insbesondere den entscheidenden intellektuellen Streitfragen, die eine Gefahr für die belagerte Stadt darstellen, aus dem Weg geht, vernachlässigt er seine Pflichten gegenüber Gott und Mensch und seine Haltung ist geistig, moralisch und politisch unentschuldigbar.

Das Amt des Philosophen ist also ein zweifaches: er muß die Wahrheit darlegen, indem er sie analytisch sorgfältig durchdenkt, und er muß die Wahrheit vor Irrtum bewahren. Doch was ist diese Wahrheit, die der Philosoph zu bedenken und darzulegen hat? Ich habe sie die Wahrheit der Existenz genannt, und indem ich diese Ausdrucksweise verwende, habe ich das Problem, um das es dem Hl. Thomas - und vor ihm Aristoteles - im Kern seiner Bemühungen geht und auf das er sich in den Passagen bezieht, die wir betrachten, terminologisch modernisiert. Die Modernisierung ist legitim, wie wir gleich sehen werden, da sie nicht das Problem, sondern nur seinen symbolischen Ausdruck modifiziert; und zugleich ist sie notwendig, weil wir ohne sie nicht verstehen können, daß das scholastische und klassische Problem in der Tat mit unserem eigenen identisch ist. Der Grund für die Schwierigkeiten, die wir moderne Menschen mit dem Verständnis von Aristoteles und Thomas von Aquin haben, liegt

darin, daß die Wahrheit der Existenz, die wir als erste Realität bezeichneten, zu ihrer Zeit noch nicht in Frage gestellt wurde; daher bestand keine Notwendigkeit, sie von einer unwahren Existenz zu unterscheiden; und für ein Problem, das noch nicht thematisiert worden war, wurden konsequenterweise keine Begriffe entwickelt. Die Wahrheit der Existenz wurde für so selbstverständlich gehalten, daß die Analyse, ohne weitere Vorbereitungen, die Probleme der Metaphysik so entwickeln konnte, wie sie sich Menschen darstellten, die in der Wahrheit der Existenz lebten. Doch sehen wir uns nun an, wie Thomas und Aristoteles das Problem der Wahrheit zum Ausdruck brachten.

## II

Während die begleitende Argumentation viel Raum einnimmt, sind die entscheidenden Formulierungen kurz und bündig. Thomas, der darin Aristoteles folgt, hält es für die Aufgabe des Philosophen, die höchsten Ursachen alles Seins zu betrachten. „Das letzte Ziel eines jeden Dings ist aber das, worauf sein erster Urheber oder Beweger es absieht. Der erste Urheber oder Beweger des Universums ist jedoch die Vernunft [*intellectus*] [...]. Also muß das Ziel des Universums das Gut der Vernunft sein. Das aber ist die Wahrheit. Also muß die Wahrheit das letzte Ziel des ganzen Universums sein, und die Weisheit vor allem in ihrer Betrachtung bestehen.“<sup>4</sup> Thomas verweist dann auf die Autorität von Aristoteles, der die erste Philosophie „als die Wissenschaft der Wahrheit“ bestimmte, [...] „von derjenigen Wahrheit, die Ursprung aller Wahrheit ist, von derjenigen Wahrheit nämlich, die sich auf den ersten Ursprung des Seins von allem bezieht. Daher ist auch seine Wahrheit der Ursprung aller Wahrheit. Denn um die Dinge ist es hinsichtlich der Wahrheit ebenso bestellt wie hinsichtlich des Seins.“<sup>5</sup> So weit der Text (*SCG* 1, 1; *Metaphysik* alpha ellaton, 1, 993b 20-30).

Vermutlich hören sich diese Formulierungen für Sie zunächst ebenso fremd an wie seinerzeit für mich. Da ist die Rede von einem ersten Beweger des Universums – von dem angenommen werden muß, daß

---

<sup>4</sup> A.a.O., S. 4-5 [Anm. d. Übers.].

<sup>5</sup> A.a.O., S. 5 [Anm. d. Übers.].



er ein Intellekt ist – und von dem irgendwie eine Seinsordnung emaniiert, die zugleich eine Ordnung der Wahrheit ist. Warum, werden Sie fragen, sollten wir uns denn mit einem ersten Bewegter und seinen Eigenschaften befassen? Und wird die Sache wirklich besser, wenn Thomas den ersten Bewegter mit dem Gott der Offenbarung identifiziert und das aristotelische Argument für den ersten Bewegter als Beweis für die Existenz Gottes verwendet? Auf die Gefahr hin, den Unwillen überzeugter Aristoteliker und Thomisten zu erregen, muß ich sagen, daß ich solche Fragen für völlig angemessen halte. Sie müssen gestellt werden, weil wir nicht mehr, wie Aristoteles und selbst Thomas noch, im Zentrum eines Kosmos leben, der uns von allen Seiten sphärisch umgibt und seinerseits von der äußeren Sphäre der Fixsterne umgeben ist. Wir können die Wahrheit der Existenz nicht mehr in der Sprache von Menschen ausdrücken, die an einen solchen Kosmos glaubten, der mit allem, was er enthielt, von einem ersten Bewegter bewegt wurde, mit einer Kette der *aitia*, Ursachen, die von einem Seienden [*existent*] zum anderen bis hinab zum Niedrigsten reichte. Die Symbolik des geschlossenen Kosmos, die die Grundbegriffe der klassischen und scholastischen Metaphysik durchdrang, ist vom Universum der modernen Physik und Astronomie ersetzt worden.

Doch wenn wir all dies einräumen, folgt dann daraus, daß die aristotelische und thomistische Metaphysik auf den Müllhaufen jener Symboliken gehört, die einst ihre Stunde der Wahrheit hatten, nun aber unbrauchbar geworden sind?

Sie ahnen wohl schon, daß die Antwort negativ ausfällt. Gewiß ist die Symbolik weitgehend obsolet geworden, aber sie enthält einen soliden Wahrheitskern, der durch so etwas wie einen chirurgischen Eingriff gerettet werden kann und muß. Zwei Stufen einer solchen chirurgischen Behandlung scheinen angezeigt:

1. Die erste Operation muß sich auf die Beweise erstrecken, deren Gültigkeit von der Bilderwelt eines Kosmos abhängig ist, der nicht mehr der unsere ist. Wenn wir die Gesamtheit der Beweise zur Unterstützung der Formulierungen, die ich vorgestellt habe, jedoch sorgfältig prüfen, und wenn wir alles, was nach kosmologischer Symbolik schmeckt, daraus entfernen, bleibt als Kernstück das

Argument, daß ein Universum, das intelligente Wesen enthält, nicht mit einer *prima causa* entstehen kann, die weniger als intelligent ist. Wiewohl der Kontext des Arguments immer noch der Kosmos ist, stützt sich zumindest das Argument selbst ausdrücklich auf eine Erfahrung der menschlichen Existenz, die als solche unabhängig von der Erfahrung des Kosmos ist.

2. Die zweite Operation muß sich auf den ersten Bewegter selber erstrecken. Wir müssen unterscheiden zwischen der symbolischen Konstruktion und der Wirklichkeit, auf die sie sich bezieht; und wir müssen uns der merkwürdigen Beziehungen zwischen der Festigkeit der Überzeugung von der Existenz einer solchen Wirklichkeit und der Glaubwürdigkeit des Konstrukts bewußt sein. Wenn die motivierenden Erfahrungen dem Leser bekannt sind und von ihm geteilt werden, wird das Konstrukt befriedigend und glaubwürdig erscheinen; werden die Erfahrungen nicht geteilt oder sind nicht einmal allzu deutlich bekannt, wird das Konstrukt ungläubwürdig und es wird den Charakter einer Hypostase annehmen. Aristoteles konnte sich seiner Konstruktion sicher sein, weil die Erfahrungen, die die Symbolik motivieren, für jedermann selbstverständlich waren, ohne daß man sie einer genauen Prüfung unterzog; und Thomas von Aquin, der in derselben unkritischen Erfahrungsgewißheit lebte, konnte als christlicher Theologe die Wahrheit vom ersten Bewegter zudem noch mit der Wahrheit der Offenbarung in Einklang bringen. Heute wird die Gültigkeit des Symbols – und mit seiner Gültigkeit die Wirklichkeit, auf die es sich bezieht, – bezweifelt, weil die Erfahrungen, die seine Entstehung motivierten, um [diese Erfahrungen] adäquat zum Ausdruck zu bringen, aus dem öffentlichen Bewußtsein verschwunden sind; und sie konnten relativ leicht aus dem öffentlichen Bewußtsein verschwinden, weil sie nicht deutlich genug erläutert wurden; außerdem sah die klassische und scholastische Metaphysik das Problem der Erfahrung und Symbolisierung nicht wirklich. Um also zur Wahrheit vorzudringen, die in dem offensichtlich hypostatischen Konstrukt enthaltenen ist, müssen wir die motivierenden Erfahrungen aufdecken.

Die unmittelbaren Erfahrungen, die in der aristotelischen Metaphysik vorausgesetzt werden, sind in den klassischen Quellen unschwer zu finden, wenn man nach ihnen sucht. Doch nach all dieser Vorbe-

reitung dürften sie ihrer offensichtlichen Einfachheit wegen, so fürchte ich, als Antiklimax empfunden werden. Denn wir werden auf nichts Großartigeres in unserer Existenz zurückverwiesen als auf die Erfahrungen der Endlichkeit und Kreatürlichkeit, darauf, daß wir als Menschen Eintagsgeschöpfe sind, wie der Dichter sagt, daß wir geboren werden und sterben müssen, daß wir unzufrieden sind mit einem Zustand, der als unvollkommen erfahren wird, daß wir um eine Vollkommenheit wissen, die nicht von dieser Welt, sondern Privileg der Götter ist, auf mögliche Erfüllung in einem Zustand jenseits dieser Welt, der platonischen *epekeina*, und so fort. Ich habe soeben Platon erwähnt; wenn wir diese Aufzählung der Erfahrungen genau betrachten, verstehen wir besser, weshalb für Platon (der eine größere Sensibilität für die Probleme der Existenz besaß als Aristoteles oder Thomas) Philosophie unter einem ihrer Aspekte Einübung des Sterbens sein konnte; unter einem anderen Aspekt Eros in Richtung auf das transzendente Agathon; und unter wieder einem anderen Aspekt (der uns zu Aristoteles und Thomas von Aquin zurückbringt) Liebe zur Weisheit, welche in ihrer Fülle nur bei Gott ist. In diesen platonischen Konzeptionen (der Katalog ist nicht vollständig) sehen wir die Philosophie als Versuch zur Erhellung der Existenz aus den unmittelbaren Erfahrungen auftauchen. Außerdem können wir verstehen, wie die Philosophie, nachdem sie, dank Platon, ihre Symbolik entwickelt hatte und zu einem gut gehenden Unternehmen geworden war, eine Art Eigenleben des Konstruierens und Beweisens gewinnen konnte, das offensichtlich unabhängig von den ursprünglich motivierenden Erfahrungen war, wie sie sich zu einer Unternehmung auswachsen konnte, die zwangsläufig nicht mehr überzeugte, sobald der Leser – bedingt durch historische Umstände – das Existenzverständnis des Philosophen nicht mehr teilte.

### III

Wir haben die Daten des Problems von Existenz und Symbolisierung zusammengestellt, soweit sie in unmittelbarem Zusammenhang mit den Formulierungen Thomas von Aquins und Aristoteles' stehen. Nun können wir den Versuch einer Exegese der Existenz machen, die in der klassischen und scholastischen Metaphysik impliziert ist,

aber nicht explizit gegeben ist. Im Laufe dieses Versuchs werden jedoch weitere Daten zu diesem Problem auftauchen, die uns zwingen werden, die anfänglichen Aussagen zu revidieren. Der Leser sei also gewarnt, daß wir nach dem ersten noch ein zweites Mal beginnen müssen.

Offensichtlich ist die menschliche Existenz für sich selbst nicht dunkel und undurchsichtig, sondern vom Intellekt (Thomas von Aquin) bzw. Nous (Aristoteles) erhellt. Dieser Intellekt ist im selben Maße Teil der menschlichen Existenz wie er Instrument zu ihrer Interpretation ist. In der Exegese der Existenz entdeckt sich der Intellekt in der Struktur der Existenz; ontologisch gesprochen, hat menschliche Existenz noetische Struktur. Der Intellekt entdeckt sich ferner als eine Kraft, die ihre eigene Existenz transzendiert; kraft des Intellekts ist Existenz nicht nur nicht undurchsichtig, sondern greift tatsächlich bei der Suche nach Wissen in verschiedene Richtungen über sich hinaus. Aristoteles beginnt seine *Metaphysik* mit dem Satz: „Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen.“ Ich will Sie nicht mit den Einzelheiten der aristotelischen Argumentation zu diesem Punkt behelligen, weil ich vermute, daß wir in seiner Aitiologie des Seins, *i. e.* in der Lehre von den vier Ursachen und der Anordnung der Beweise gemäß den vier Ursachen, wieder auf einen Symbolbereich stoßen, der nicht mit dem heutigen Stand der Wissenschaft vereinbar ist und deshalb weitgehend, wenn nicht ganz, aufgegeben werden muß, um zum Kern der Wahrheit zu gelangen. Ich werde den Weg lieber abkürzen und die Objekte, auf die sich das Streben nach Wissen richtet, in zwei Klassen aufteilen: (1) Dinge der Außenwelt und (2) menschliche Handlungen.

Im Hinblick auf die Dinge stellt das Streben nach Wissen die Fragen nach deren Ursprung, sowohl in Bezug auf ihre Existenz (unter diese Überschrift zähle ich sowohl die hyletischen als auch die kinetischen Argumente) wie nach dem Ursprung ihres Wesens (das eidetische Argument). In beiden Hinsichten kommt Aristoteles' aitiologischer Beweis schließlich zu der ewigen, immateriellen *prima causa* als dem Ursprung der seienden Dinge. Wenn wir nun den Akzent von dem Konstrukt mit der fraglichen Gültigkeit wieder zurück verlegen auf die Erfahrungen, die seine Konstruktion motivieren, und nach einer adäquateren modernen Terminologie suchen, bietet sie sich uns

in den zwei großen metaphysischen Fragen an, die Leibniz in den *Principes de la nature et de la grâce* formulierte: (1) Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? und (2) Warum ist etwas, so wie es ist und nicht anders? Meines Erachtens stellen diese beiden Fragen den Kern der eigentlichen Erfahrung dar, welche die metaphysischen Konstruktionen aristotelischen und thomistischen Typs motiviert. Da sich aber offensichtlich keine Antwort auf diese Fragen verifizieren oder falsifizieren läßt, ist der Philosoph weniger an dieser oder jener Symbolik, die scheinbar die „wahre“ Antwort gibt, interessiert als an den Fragen selbst. Denn die Fragen stellen sich authentisch, wenn Vernunft auf die sich aus der Erfahrung ergebende Konfrontation des Menschen mit den in dieser Welt existierenden Dingen angewandt wird; es sind die Fragen, die der Philosoph lebendig halten muß, um die Wahrheit der eigenen und der Existenz seiner Mitmenschen vor der Konstruktion einer Zweiten Realität zu bewahren, die diese grundlegende Struktur der Existenz außer Acht läßt und so tut, als wären die Fragen illegitim oder irreführend.

*Korollar I:* Heidegger unterstreicht nachdrücklich die erste der leibnizischen Fragen, vernachlässigt aber die zweite. Und auch dem aristotelischen Argument der *causa finalis* (mit dem wir uns gleich beschäftigen werden) schenkt er keinerlei Aufmerksamkeit. Seine Fundamentalontologie basiert auf einer unvollständigen Existenzanalyse. Unsere Existenzanalyse hingegen zeigt bereits in diesem anfänglichen Stadium, wie wichtig sie als Instrument zur Klassifizierung Zweiter Realitäten und ihrer unterschiedlichen Konstruktions-techniken ist, von denen eine darin besteht, Teile der Existenz erfahrung wegzulassen.

*Korollar II:* Die Symbolik, die eine Antwort auf die Fragen liefert, ist für den Philosophen von sekundärer Bedeutung. Das soll jedoch nicht heißen, daß sie nicht die wichtige Funktion hat, die Ordnung der Existenz im Menschen und in der Gesellschaft zu schützen. Denn die Entwicklung eines Antwortkonstrukts, selbst wenn es im Licht einer späteren und genaueren Existenzanalyse revidiert werden muß, wird zumindest eine Zeit lang vor Irrtum in Bezug auf die Wahrheit der Existenz schützen. Doch nur eine Zeit lang. Denn die Struktur der Existenz ist kompliziert; sie ist nicht ein für alle Mal bekannt.

Wenn vergessen wird, daß die Wahrheit des Antwortkonstrukts von dem Existenzverständnis abhängt, das es motivierte; wenn daraus ein für alle Zeit gültiges Idol gemacht wird, dann verkehrt sich die Schutzwirkung in ihr genaues Gegenteil. Denn zu einem späteren Zeitpunkt in der Geschichte wird die empfundene, wenngleich nicht eindeutig gewußte Ungültigkeit des Symbols von den Kritikern des Symbols auf die nichtsdestoweniger darin enthaltene Wahrheit übertragen. Ein obsoletes Symbol vermag die Existenzordnung, zu deren Schutz es geschaffen wurde, zu zerstören.

Die zweite Klasse der von Aristoteles betrachteten Objekte, die uns als politische Wissenschaftler unmittelbarer angeht, ist die der menschlichen Handlungen. In Bezug auf diese Klasse ist Aristoteles' Beweis leichter zu verstehen. Zwar ist die Analyse, wie die anderen auch, in die Form eines aitiologischen Beweises gegossen, bei dem es diesmal um die *causa finalis* geht, doch kann das aitiologische Gerüst der Analyse eher unberücksichtigt bleiben, weil die allgemeine menschliche Erfahrung, die in die fragliche Form gegossen wurde, unmittelbar verständlich ist. Sobald es um die *causa finalis* geht, verändert sich Aristoteles' Stil außerdem merklich; plötzlich wird er warm und eindringlich, als wäre nun das Herz des Problems erreicht; und er wird so diskursiv, daß deutlich wird, daß wir hier tatsächlich die Mitte der menschlichen Existenz berühren. Der Beweis zur *causa finalis* ist sozusagen der Musterbeweis; die drei Argumente bezüglich der *aitia* der Dinge sind insofern abgeleitet, als sich ihre Überzeugungskraft letztlich aus der Stichhaltigkeit des Beweises zur *causa finalis* herleitet. Deshalb zitiere ich die entscheidende Passage: „Weiter ist aber das Weswegen [*causa finalis*] ein Ziel, doch ein solches, das nicht um eines anderen willen, sondern um dessentwillen das andere existiert; so daß es also, wenn es ein Äußerstes dieser Art gibt, kein unbegrenztes (*apeiron*) Fortschreiten geben kann; gibt es aber ein derartiges Äußerstes nicht, kann es auch kein Weswegen [*causa finalis*] geben, sondern diejenigen, die ein unbegrenztes Fortschreiten annehmen, beseitigen, ohne es zu merken, die Natur des Guten. Kein Mensch würde wohl etwas zu tun unternehmen, hätte er nicht vor, an eine Grenze (*peras*) zu gelangen. Und es dürfte dann wohl auch keine Vernunft (*nous*) in den Dingen geben. Denn zumindest der, der über Vernunft verfügt, handelt im-

mer wegen etwas; und dieses bedeutet Grenze (*peras*), denn Ziel ist Grenze.“<sup>6</sup>

Wir müssen, wie gesagt, die aitiologische Sprache beiseite lassen. Haben wir das getan, dann lautet Aristoteles' [Aussage], daß menschliches Handeln rational sei, die Rationalität aber von der Bedingung abhängt, daß es ein letztes Ziel gebe. Der unbegrenzte Regress von den Mitteln zu den Zielen, die ihrerseits Mittel zu weiteren Zielen sind, müsse an irgendeinem Punkt durch ein letztes Ziel, ein *summum bonum*, abgebrochen werden. Die Begrenzung der Kette der Mittel und Ziele sei die Bedingung für rationales Handeln. Dies sei in sich wahr: Zwar gebe es pragmatische Rationalität, wenn ein Handlungsentwurf die Mittel in Richtung auf ein Ziel adäquat koordiniere, aber es gebe keine substantielle Rationalität in irgendeiner Handlung, wenn nicht das gesamte Geflecht der Handlungen eines Menschen auf ein höchstes Gut hin ausgerichtet werden könne, von dem diese Rationalität nach unten auf die einzelnen Handlungen ausstrahle. Aristoteles geht bei dieser Gelegenheit aber noch weiter. Nicht nur würde die Natur des Guten zerstört ohne ein begrenzendes Gutes, das nicht Mittel zu einem weiteren Ziel ist, sondern es gäbe keine Vernunft (*nous*) in der Welt als ganzer, weil ein Mensch, der über Vernunft verfügt (*noun echon*), nur um eines Grenz-Zieles willen handle. Die Grenze scheint etwas zu sein, das der Vernunft inhärent ist; diese Modifikation taucht im Kontext der Handlungsanalyse auf und verrät, daß wir hier den erfahrungsmäßigen Ursprung erreicht haben, von dem in den Beweisen, die das Wissen von den Dingen betreffen, auch das Argument bezüglich der Grenze herkommt. Denn die Beweise, die in der Annahme von einem Ersten Bewegter kulminieren, beruhen schließlich nicht auf dem Nachweis, daß sich ein Denker, der die Existenz einer *prima causa* leugnet und eine unbegrenzte Kette der Verursachung annimmt, in Widersprüche verstrickt (denn es gibt keinen Grund, weshalb das Universum nicht

---

<sup>6</sup> Aristoteles, *Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie*, II. Buch, 994b (übers. und hrsg. von Franz F. Schwarz), Philipp Reclam Jun., Stuttgart 1970, S. 55. Eric Voegelin hat diese Passage selber ins Englische übersetzt und anstelle des in der deutschen Übersetzung verwendeten „Weswegen“ stets „causa finalis“ geschrieben, was durch eckige Klammern kenntlich gemacht ist [Anm. d. Übers.].

unverständlich sein und den Denker in unauflösliche Widersprüche verwickeln sollte), sondern auf der Erfahrung, daß die Vernunft tatsächlich in die Seinsordnung eingebettet ist und die Eigenschaft der Grenze hat. Wir sind nun wieder bei der anfänglichen Aussage bezüglich der menschlichen Existenz (die wir sowohl bei Aristoteles wie bei Thomas von Aquin finden), daß der Intellekt sich als Teil der menschlichen Existenz entdeckt. Hier, in der Exegese der Existenz, scheint der kritische Bereich zu liegen, in dem die Aussagen entstehen, die auf der Ebene der metaphysischen Doktrin als selbstverständlich vorgetragen werden. Wir müssen dieses Problem der Vernunft in der Existenz noch einmal untersuchen.

Korollar: Sofern er nicht gerade Metaphysik-Experte ist, wird der moderne Leser Schwierigkeiten haben, die aristotelische Aitiologie und auch die von uns vorgelegte Analyse zu verstehen, weil der Terminus *aition*, der in den modernen Sprachen als *Ursache* wiedergegeben wird, nicht die Bedeutung von *Ursache* hat, die der moderne Leser damit assoziiert. Die *aitia* haben nichts mit Ursache und Wirkung in den Naturwissenschaften zu tun; sie verweisen auf eine Relation in der Seinshierarchie, die wir neutral als „Hervorgehen“ bezeichnen können. Aristoteles kann zum Beispiel sagen (*Metaphysik*, 994a 3 ff.): „Denn es kann weder das eine aus dem anderen als aus seinem Stoff ins Unbegrenzte fortschreitend hervorgehen (wie etwa Fleisch aus Erde, Erde aus Luft, Luft aus Feuer usw., ohne einzuhalten), noch kann das Woher des Anfangs der Bewegung eine unbegrenzte Reihe ausmachen (als würde beispielsweise der Mensch von der Luft bewegt, diese aber von der Sonne, die Sonne wieder vom Streit usw., ohne Grenze).“<sup>7</sup> Offensichtlich ist Aristoteles’ Aitiologie noch tief in der ionischen Spekulation über den Kosmos verwurzelt, die ihrerseits noch dem Bereich der mythischen Symbolisierung nahesteht. Die Aitiologie darf also nicht so verstanden werden, als hätte sie etwas mit der Kette von Ursache und Wirkung in der Zeit im modernen Sinne zu tun. Das Problem der Grenze gehört strenggenommen zur Analyse der Existenz; es hat nichts mit der Ewigkeit oder dem Geschaffensein der Welt zu tun. Aristoteles selbst war der festen Überzeugung, die Welt existiere von Ewigkeit

---

<sup>7</sup> A.a.O., S. 53 [Anm. d. Übers.].



her; seine Ablehnung des unendlichen Regresses bezieht sich ausschließlich auf die Seinshierarchie, die in dem Ersten Beweger kulminiert. Übrigens folgt ihm Thomas von Aquin in diesem Punkt: Er gibt zu, daß kein Philosoph jemals einen triftigen Grund dafür angegeben habe, weshalb die Welt einen Anfang in der Zeit haben sollte; seine Überzeugung, daß die Welt zeitlich nicht unendlich, sondern geschaffen sei, stützt sich nicht auf ein philosophisches Argument, sondern beruht auf dem Glauben an die Offenbarung. Hier ist anzumerken, daß Aristoteles die Unendlichkeit der Zeit, so weit wir wissen, emotional nicht aus der Fassung brachte; und es ist fraglich, ob ihn die Unendlichkeit des Raumes, die im Zuge der Entwicklung der Physik und Astronomie seit dem 16. Jahrhundert A. D. immer offenkundiger wurde, aus der Fassung gebracht hätte. Die Frage ist deshalb von Interesse, weil es seit Pascal bei der Interpretation der Moderne Mode geworden ist, eine der Ursachen für die seelische Verstörtheit und Unausgeglichenheit des Menschen im Verlust seiner zentralen Stellung im Zentrum eines geschlossenen Kosmos zu sehen. Die Interpretation der Moderne ergäbe ein ganz anderes Bild, wenn die Unendlichkeit von Zeit und Raum deswegen als verstörend erfahren würde, weil die Existenz ihre Wahrheit und mit ihrer Wahrheit ihr Gleichgewicht verloren hat.

Im Licht der vorausgegangenen Analyse, die neue Faktoren hinsichtlich des Problems der Existenz eingeführt hat, nehmen wir nun einen zweiten Anlauf und wiederholen zunächst die Aussagen, die bestehen bleiben müssen:

Der Mensch entdeckt, daß seine Existenz von innen durch den Intellekt bzw. den Nous erhellt ist. Der Intellekt ist ebenso sehr Instrument der Selbstinterpretation wie Teil der interpretierten Struktur. Existenz, so haben wir gesagt, hat noetische Struktur. Ferner hat sich gezeigt, daß der Intellekt die Existenz auf der Suche nach Wissen in verschiedene Richtungen transzendieren kann. Diese vorläufigen Formulierungen können nun präzisiert werden. Wir können sagen, daß der Mensch aufgrund der noetischen Struktur seiner Existenz entdeckt, daß er nicht eine Welt für sich ist, sondern daß er ein Existierender unter anderen ist; er macht die Erfahrung, daß es ein Feld von Existierenden gibt, von dem er ein Teil ist. Indem er sich in seiner Begrenztheit als Teil eines Feldes von Existierenden entdeckt,

entdeckt er außerdem, daß er nicht der Schöpfer dieses Feldes von Existierenden oder irgendeines Teils davon ist. Existenz erhält ihre einschneidende Bedeutung durch die Erfahrung, daß sie sich nicht selbst hervorgebracht hat, sondern ihren Ursprung außerhalb ihrer selbst hat. Durch Erhellung und Transzendenz, als Eigenschaften des Intellekts oder Nous, sieht sich die menschliche Existenz in der Situation, in der die Fragen nach Ursprung und Ziel der Existenz entstehen.

Korollar: Die vorausgegangene Beschreibung scheint mir genauer als Heideggers deskriptiver Terminus *Geworfenheit*. Das passive *geworfen* erfordert ein Subjekt, das das Werfen ausführt. Entweder muß der Zustand der *Geworfenheit* dadurch verdeutlicht werden, daß das Subjekt – womöglich ein dämonischer Schöpfer im gnostischen Sinne - beim Namen genannt wird, oder der Terminus muß insofern methodisch als unzulänglich erachtet werden, als er ein Element der Konstruktion in die rein noetische Beschreibung der Existenz einführt.

Doch wo finden sich Ursprung und Ziel der Existenz? Zur Vorbereitung der Antwort müssen wir das Phänomen des Fragens selbst interpretieren; und zu diesem Zweck müssen wir Erhellung und Transzendenz noch zwei weitere Eigenschaften des Intellekts hinzufügen, nämlich die Eigenschaften der Ideenbildung und des Schlußfolgerns. Durch Erhellung und Transzendenz ist Existenz als existierendes Ding in einem Feld existierender Dinge in den Blick gekommen. Durch die ideenbildende Eigenschaft des Intellekts ist es möglich, die entdeckten Charakteristika der Existenz zu einer Natur der Existenz zu verallgemeinern, eine Idee der Existenz zu schaffen, und zu der Aussage zu gelangen, daß Ursprung und Ziel der Existenz in einem existierenden Ding so wenig zu finden sind wie in einem anderen. Nicht Ursprung und Ziel ihrer selbst zu sein, ist die gemeinsame Natur der existierenden Dinge. Mit dieser Aussage haben wir sowohl bei Aristoteles wie bei Thomas von Aquin die Erfahrungsgrundlage ihrer ausführlichen Beweise erreicht, daß bei der Suche nach dem Ursprung der infinite Regress zu keinem richtigen Ergebnis führen kann; das Postulat der *peras*, der Grenze, ist das Symbol, durch das beide Denker sich zu der Wahrheit bekennen, Ursprung und Ziel der Existenz ließen sich nicht dadurch finden, daß man

unbegrenzt auf dem Feld der existierenden Dinge umherstreife. Wenn sie sich aber nicht auf dem Feld der existierenden Dinge finden lassen, wo dann? Auf diese Frage wird der Intellekt aufgrund seiner Urteilskraft antworten, sie seien jenseits des Feldes der existierenden Dinge in etwas zu finden, auf das mittels Analogie das Prädikat *Existenz* angewandt wird.

Korollar: Die Existenzanalyse muß schrittweise vorgehen; und sie muß sprachliche Ausdrücke wie *erhellen*, *gewahr werden*, *transzendieren* usw. verwenden. Der Anschein eines zeitlichen Prozesses, der dadurch hervorgerufen wird, darf jedoch nicht für Realität gehalten werden. Der Prozeß ist der Analyse und nicht der Existenz inhärent. In Wirklichkeit sind alle Momente der analytisch Schritt für Schritt entfalteten Struktur unmittelbar gegenwärtig und werden in der präanalytischen Erfahrung alle unmittelbar „gewußt“. Die vorphilosophische Weisheit hat ihre eigenen kompakten Ausdrücke – wie z. B. „Was entsteht, muß vergehen“ –, die intuitiv auf einen Blick die Natur der Existenz erfassen. Die Existenzanalyse kann nicht mehr tun als verdeutlichen, was jedermann [auch] ohne sie weiß. In dieser Situation stellt sich die Frage: Wozu wird die Analyse überhaupt unternommen? – eine Frage, zu der wir gleich kommen werden. Und jenseits dieser Frage stellt sich die weitere Frage: Welchen Zweck sollte es haben, ein Verständnis der Existenz in die symbolischen Formen der Metaphysik aristotelischen oder thomistischen Typs zu entfalten? Welchem Zweck könnten die Beweise für den ersten Bewegten dienen, die Thomas von Aquin zu Beweisen für die Existenz Gottes umwandelte, da sie nichts beweisen, was nicht schon bekannt ist, ehe der Beweis geführt wird? Ich habe versucht zu zeigen, daß das Wissen von dem Etwas, das jenseits der Existenz „existiert“, der noetischen Existenzstruktur inhärent ist. Und dieses Resultat wird bekräftigt durch aristotelische und thomistische Beweise, in denen das Postulat der *peras*, sobald es formuliert wird, üppig mit suspekten adverbialen Ausdrücken wie *evidentermaßen*, *augenfällig*, *offensichtlich* versehen wird, was darauf schließen läßt, daß die Prämisse des Arguments nicht aus einem Beweis abgeleitet ist, sondern daß der erste Bewegte, der aus dem Beweis hervorgeht, tatsächlich mit der unbewiesenen Prämisse eingeschmuggelt wurde. Sucht man nach dem Sinn solcher Beweise (abgesehen von dem

erwähnten Nutzen von Symbolen als Schutz- und Abwehrfunktionen), erscheint es durchaus möglich, daß Beweise dieses Typs ein Mythos des Logos sind und der Seinsverfassung vom Intellekt als Gabe der Verehrung dargebracht werden.

An diesem Punkt muß die Analyse haltmachen. Jede Fortsetzung würde die soeben skizzierte Grundstruktur nur verdunkeln. Ich werde daher nicht auf Probleme wie die der *via negativa* oder *via remotiva* oder *analogia entis* eingehen, die rationale Instrumente sind, um Klarheit über das Etwas zu erhalten; denn alles Argumentieren in solchen Formen hat nur Sinn, wenn Einigkeit herrscht über die Struktur der Existenz, welche die Verfolgung ihrer Probleme mit solchen Mitteln erforderlich macht. Im Falle der von Leibniz formulierten Fragen zum Beispiel ist der Philosoph heute mehr an der Erfahrungsstruktur interessiert, die die Spekulation motiviert, als an den Antworten. Die Analyse hat zu zeigen versucht, daß die Probleme der Transzendenz, die Fragen nach Ursprung und Ziel und das Postulat der Grenze der noetischen Struktur der Existenz inhärent sind; sie sind nicht Doktrinen oder Behauptungen der oder jener metaphysischen Spekulation, sondern liegen aller Metaphysik voraus; und diese Probleme der Existenz lassen sich nicht dadurch abschaffen, daß diese oder jene Spekulation als unbefriedigend oder obsolet ausrangiert wird. In einem Zeitalter, das gute Gründe hat, die Gültigkeit großer Teile der klassischen und scholastischen Metaphysik anzuzweifeln, ist es deshalb umso wichtiger, aus den metaphysischen Bemühungen der Vergangenheit die Wahrheit der Existenz, die sie motivierte und prägte, herauszulösen.

Wieder habe ich den Ausdruck *Wahrheit der Existenz* gebraucht. Wir können sie nun definieren als Wissen um die Grundstruktur der Existenz zusammen mit der Bereitschaft, sie als die *condicio humana* zu akzeptieren. Dementsprechend definieren wir Unwahrheit der Existenz als Revolte gegen die *condicio humana* und den Versuch, deren Realität durch die Konstruktion einer Zweiten Realität zu überdecken.

Korollar: Die hier vorgestellte Existenzanalyse bezieht sich nur auf die Strukturelemente, die die Beweisführungen der klassischen und scholastischen Metaphysik geprägt haben. Sie behandelt die Struktur

der Existenz keineswegs erschöpfend; große Gebiete, wie zum Beispiel die historische Existenz, sind nicht einmal gestreift worden.

#### IV

Wir haben das Problem der Wahrheit in der Realität, wie es in den fremdartig klingenden Formulierungen bei Thomas von Aquin und bei Aristoteles erscheint, bis zu seinem Ursprung in der noetischen Struktur der Existenz zurückverfolgt. Wir kommen nun noch einmal auf das Problem der Debatte zurück, wie es sich Thomas von Aquin darstellte.

Die *Summa contra Gentiles* verteidigt die Wahrheit des Glaubens gegen die Heiden. Aber wie ist das möglich, wenn der potentielle Gesprächspartner die Argumentation der Heiligen Schrift nicht akzeptiert? Hören wir zu dieser Frage Thomas selbst. Es sei schwierig, so räumt er ein, die Wahrheit des Glaubens gegenüber den Heiden zu vertreten, weil sie nicht mit uns übereinstimmen in der Anerkennung der Autorität der Heiligen Schrift, durch die sie von ihrem Irrtum überzeugt werden könnten. Und dann fährt er fort: „[...] wie wir gegen die Juden auf Grund des Alten Testaments disputieren können, gegen die Häretiker auf Grund des Neuen Testaments. Aber die Mohammedaner und die Heiden nehmen ja keins von beiden an. Deshalb ist es notwendig, auf die natürliche Vernunft zurückzugreifen, der alle beizustimmen gezwungen sind.“<sup>8</sup>

Diese Passage formuliert das Problem der Debatte im 13. Jahrhundert sehr prägnant und impliziert damit zugleich, wie grundverschieden die Situation der Debatte in unserer Zeit ist. Denn jede Debatte, in der es um die Wahrheit spezifischer Aussagen geht, setzt einen Hintergrund von unbestrittenen *topoi* voraus, die den Teilnehmern an der Debatte gemeinsam sind. In einer Debatte mit den Juden ist es das Alte Testament, in einer Debatte mit Häretikern das Neue Testament, das diese unbestrittenen *topoi* liefert. Wo aber finden wir sie in der Debatte mit den Heiden? Es scheint mir kein

---

<sup>8</sup> Thomas von Aquin, *Summe gegen die Heiden*, Erster Band, Buch I, herausgegeben und übersetzt von Karl Albert und Paulus Engelhardt unter Mitarbeit von Leo Dümpelmann, Darmstadt 1974, S. 7 [Anm. d. Übers.].

Zufall zu sein, wenn Thomas von Aquin bei der Beantwortung dieser Frage von der früheren Sprache des Intellekts zur Sprache der Vernunft wechselt, ohne diesen Wechsel näher zu erläutern. Erinnern wir uns an unsere Existenzanalyse: Wir mußten unterscheiden zwischen den verschiedenen Eigenschaften des Intellekts, zwischen Erhellung, Transzendenz, Ideenbildung und Argumentation. Wenn Thomas von Aquin glaubt, er könne sich auf die Macht der Vernunft berufen, der die Heiden beizustimmen gezwungen sind, nimmt er stillschweigend an, daß die Heiden innerhalb derselben noetischen Struktur der Existenz operieren wie er – eine völlig gerechtfertigte Annahme angesichts der Tatsache, daß es die mohammedanischen Denker waren, die die Bewohner des Westens mit Aristoteles bekannt gemacht hatten. Denn offensichtlich – das heißt, offensichtlich für uns – kommen die logischen Operationen des Intellekts qua Vernunft zu sehr verschiedenen Ergebnissen, wenn die Vernunft sich von der *condicio humana* abgekoppelt hat. Die unbestrittenen *topoi*, die Thomas und den Heiden seiner Zeit, an die seine Argumentation sich richtet, gemeinsam sind, und die so unbestritten sind, daß er sie nicht einmal formuliert, sondern als selbstverständlich voraussetzen kann, sind die *topoi* der Existenz. Er kann mit Recht annehmen, daß seine Gegner ebenso sehr am Warum und Weswegen der Existenz, an den Fragen zur Natur des Menschen, zur göttlichen Natur, zur Ausrichtung des Menschen auf sein Ziel, zur gerechten Ordnung in den Handlungen des Menschen und der Gesellschaft usw. interessiert sind wie er selbst.

Genau diese Annahmen können wir in der Debatte unserer Zeit jedoch nicht mehr machen. Wenn wir die Liste von Thomas noch einmal durchgehen, müssen wir sagen, daß wir weder mit dem Alten Testament noch mit dem Neuen Testament noch mit der Vernunft argumentieren können. Noch nicht einmal mit der Vernunft, weil rationales Argumentieren die Gemeinsamkeit wahrer Existenz voraussetzt; wir sind gezwungen, eine Stufe tiefer mit dem Gegner auf der Ebene existentieller Wahrheit zurechtzukommen (selbst das Wort *Debatte* läßt sich darauf schwer anwenden). Die Spekulationen der klassischen und scholastischen Metaphysik sind Gebäude der Vernunft, die auf der Erfahrungsgrundlage der Existenz in Wahrheit errichtet wurden; sie sind unbrauchbar, wenn man auf Vernunft-

gebäude trifft, die auf einer anderen Erfahrungsgrundlage errichtet wurden. Dennoch können wir uns nicht in diese Gebäude zurückziehen und der Welt ihren Lauf lassen, denn dann würden wir unsere Pflicht zur „Debatte“ vernachlässigen. Die „Debatte“ muß daher die Form (1) der sorgfältigen Analyse der noetischen Struktur der Existenz sowie die Form (2) einer Analyse der Zweiten Realitäten annehmen, sowohl was deren Konstrukte wie die motivierende Struktur der Existenz in Unwahrheit angeht. „Debatte“ in dieser Form ist weniger eine Sache der Argumentation (wiewohl sie eine Sache des Intellekts bleibt) als vielmehr der Existenzanalyse, die den rationalen Konstruktionen vorausgeht; sie hat ärztlichen Charakter, weil sie die Symptome unwahrer Existenz diagnostizieren muß, um, sofern möglich, mit Hilfe ihrer noetischen Struktur einen Heilungsprozeß in Gang zu setzen.

## ANHANG

**Brief vom 27.2.1961 von George Jaffé am Eric Voegelin**

Berkeley 7, Calif., 27.2.61  
25 Kerr Ave.

Lieber Freund,

[.....]

Da möchte ich Ihnen zunächst nochmals dafür danken, dass Sie mir Ihren Aufsatz gleich zugänglich gemacht und mir dadurch die Freude seines Studiums bereitet haben; er kam ja gerade in einem sehr günstigen Augenblick, da ich durch meine kurz vorhergehende Beschäftigung mit der aristotelischen Metaphysik weniger unvorbereitet war, als ich es sonst gewesen wäre. Diese unzeitgemäße Beschäftigung konnte Ihnen ja auch verraten, wie sehr ich der Grundtendenz Ihrer Betrachtungen zustimmen würde, nämlich der Untersuchung, wie weit klassische und scholastische Metaphysik noch Bedeutung für uns haben können.

[...]

Wie immer, habe ich die Klarheit und Präzision ihrer Formulierungen bewundert und mich über sie gefreut. Und auch was das Inhaltliche betrifft, kann ich Ihnen fast überall rückhaltlos zustimmen. Ich summiere nur: Sie bezeichnen (in einem früheren Briefe) den Vorstoss (oder richtiger: die Tiefenbohrung), von den vermeintlichen Demonstrationen auf die Existenz-erlebnisse zurück, als etwas Neues; nun, es zeigt sich aber auch, wie wichtig ein solches Verfahren ist, da sich so Wesentliches retten lässt – das ist Wasser auf meine Mühle. Sodann: Die Wichtigkeit metaphysischer Betrachtungen – nicht nur als Grundlage für die Möglichkeit fruchtbringender Diskussion, sondern auch als Basis für eine wahre Kultur, die sonst in Einzel-Wissen und -Können zerflattert (wie sehr erleben wir das!) – ferner: die beiden Operationen, die Sie am ‚corpus Aristotelicum‘ vornehmen; die Ausführungen über die ‚motivating experiences‘, über die noetische Natur der Existenz, über die fundamentale Bedeutung der beiden Leibniz’schen Fragen, über die Sendung der modernen Philosophie von den Inhalten der Spekulation zu ‚the experiential structure which motivates speculation‘ (illustriert an der famosen Analyse des aristotelischen Verfahrens) – alles das leuchtet mir völlig ein, nicht nur als Dokumentierung Ihres Standpunkts, sondern auch als akzeptabel für mich. Nur in einem Punkte muss ich einen Vorbehalt anmelden.



Ich habe den Passus im Sinn, in dem, (wie Sie schon S. 11 ankündigen) ‚existence... reaches out beyond itself in various directions in search of knowledge‘, also den Passus auf S. 18:

‚by virtue of the noetic structure of his existence, we may say, man discovers himself as being not a world into itself, but an existent among others; he experiences a field of existence of which he is a part.‘

Die ‚noetische Struktur der Existenz‘ ist doch – soweit ich sie verstehe – eine metaphysische Tatsache, aus ihr kann also nichts Inhaltliches über die Existenz gefolgert werden. Das behaupten Sie auch nicht! Sie sagen ja ‚He (man) experiences...‘ Hier werden also – so scheint mir wenigstens – empirische Elemente in die metaphysische Betrachtung der Existenz hineingetragen, und die Schlüsse, die folgen, können höchstens per analogiam gelten. Denselben Einwand könnte ich noch anders formulieren: Die Ausführungen auf Seite 19 enthalten doch – nach Ersetzung der aitiologischen durch eine existentielle Grundlage – so etwas wie einen Gottesbeweis (wenn ich mir jetzt erlaube, dass ‚something that exists beyond experience‘ bei seinem richtigen Namen zu nennen). Gottesbeweise unterliegen aber – für mich wenigstens immer noch – dem Kantschen Bannfluch der Antinomie. Und das gerade aus dem Grunde, den ich oben aufgezeigt zu haben meine: dass Sie nämlich Argumente aus den beiden Bereichen der Immanenz und Transzendenz koppeln.

Verzeihen Sie mir, wenn ich einmal ganz frei von der Leber weg spreche: in dem angegebenen Punkte sehe ich den Umstand der existentiellen Betrachtung (wie das ‚Du‘ aus dem ‚Ich‘, das ‚Außen‘ aus dem ‚Innen‘ schaffen, ohne vom Bannstrahl getroffen zu werden?) den analogen Umstand, den Sie bei Aristoteles in dem ‚aitiologischen Skelett‘ und bei Heidegger im ‚passivum‘ als den Pferdefuss erkannt haben. Ich wiederhole: verzeihen Sie mir, dem philosophischen Laien, eine so offene – und anmaßende – Sprache. Ich glaube es unseren freundschaftlichen Beziehungen schuldig zu sein, dass ich Ihnen aufrichtig meinen Standpunkt darlege. Ich erwarte auch nicht, dass Sie sich die Zeit nehmen, mich zu widerlegen – ich weiss, dass Sie es dialektisch können. Nehmen Sie meine Verstocktheit als Faktum oder als Kuriosum, aber jedenfalls als Beweis meines Vertrauens in Ihre Duldsamkeit. Und damit verabschiede ich mich für heute mit den herzlichsten Grüßen und Wünschen für Sie beide.

Herzlichst Ihr George Jaffé

### Brief vom 1.4.1961 von Eric Voegelin an George Jaffé

1. April 1961

Lieber Freund:

Ihre Briefe vom Januar und Februar liegen noch unbeantwortet vor mir. Es ist schrecklich, wie der Monat verfliegen ist, den ich nun wieder zurück bin. Zuerst gab es viel Administratives zu tun, das liegen geblieben oder verfahren worden war: Die Geldmittel für die Bibliothek waren versiegt, da ich nicht den nötigen Druck der Distanz hatte ausüben können (jetzt sind wieder DM 25.000 da): die Fakultät hatte der Professur für Soziologie die Priorität für das nächste Budgetjahr gegeben, und ich musste eingreifen, um das zweite Ordinariat für Politische Wissenschaften wieder an die erste Stelle der Forderungen zu setzen; dann stellte sich heraus, dass die Fulbright Professoren nach den neuen Bestimmungen so miserabel bezahlt werden, dass sie einen Zuschuss bekommen müssen, weil wir sonst keine guten Leute herbekommen. (DM 10.000 per Jahr wurden bewilligt); ferner musste die Frage eines Verlages für das Institut gelöst werden, da wir jetzt die Manuskripte für vier oder fünf Bücher in Aussicht haben (Beck hat sich bereit erklärt, zu erträglichen Bedingungen). Dazwischen war ich eine Woche in England, teils um einen Vortrag in der London School of Economics zu halten (World Empire and the Unity of Mankind), teils um mit den Leuten über Gastvorlesungen in München zu verhandeln. Es sieht so aus als ob wir Barraclough im Sommersemester haben würden; Oakeshott im nächsten Herbst; und Robson im nächsten Sommer. – Nun ist es Ostern geworden, und ich habe ein paar Tage Ruhe, mich wieder auf seriösere Dinge zu konzentrieren – und zu diesen seriösen Dingen gehört die Korrespondenz mit Ihnen.

Ihr letzter Brief hat mir grosse Freude gemacht. Das Problem scheint klar herausgekommen zu sein; und Sie haben unerbittlich den Finger auf den kritischen Punkt gelegt: wird der Gottesbeweis (es wäre der kosmologische) nicht heimlich doch wieder eingeführt? Sie werden vielleicht überrascht sein, dass ich Ihre Besorgnis zur Zeit, als ich den Vortrag niederschrieb, teilte; auch bin ich heute noch keineswegs sicher, dass Sie nicht recht haben. Zur Erklärung: Der Vortrag ist der erste Vorstoß in eine ausserordentlich vielschichtige Problematik; und ich weiss heute schon, dass er keineswegs zum Ziel gekommen ist. Darf ich vielleicht darstellen, wie sich ein solches Problem im Arbeitsprozess darbietet; Sie werden die Ueberlegungen vielleicht naiv finden: (1) Die Kantische Kritik der Gottesbeweise ist zweifellos berechtigt; die Beweise beruhen auf Fehlschlüssen. (2) Aristoteles und Thomas waren nicht ganz dumm; wenn die beiden ihr Unternehmen als sinnvoll verstanden, muss irgend etwas drin stecken, was durch die Kantische Kritik nicht getroffen wird. (3) Wie ist das X zu charakterisieren, das die Aristotelischen und Thomistischen Versuche sinnvoll macht? Zur

Lösung dieser Frage bieten sich die folgenden Erwägungen an, die ich auch noch nicht für endgültig halte, aber doch jedenfalls im Aggregat schon weiter vorgetrieben als der Vortrag, den ich Ihnen geschickt habe:

(1) Kant arbeitet mit dem naturwissenschaftlichen Kausalitätsbegriff und sagt richtig, dass die Kausalitätsreihe nicht aus der Immanenz in die Transzendenz verlängert werden darf. Aristoteles und Thomas arbeiten mit einer ganz anderen causa oder aitia, die nichts mit Physik zu tun hat. Durch diese Feststellung wird die Kantische Widerlegung nicht ungültig, soweit sie sich auf den Ueberschwang der Spekulation bezieht, aber sie lässt die Frage offen, worum es denn nun eigentlich geht, wenn es sich nicht um die missbräuliche Verlaengerung einer naturwissenschaftlichen Kausalreihe handelt?

(2) Diese Frage ist nicht einfach zu beantworten, weil die aitia bei Aristoteles so heterogene Dinge umfasst wie Form und Materie und die causa efficiens, die der naturwissenschaftlichen Kausalität noch am nächsten kommt. Man kann die Frage also nur an Hand der von Aristoteles nur sehr spärlich gegebenen Beispiele beantworten. Das Beispiel nun, das im Zusammenhang der Kausation, die zur prima causa hinaufführt, immer wieder auftaucht, ist die Kausierung der Elemente (Feuer, Luft, Wasser, Erde; die Empedokles Reihe wird von A. akzeptiert), die das eine das andere hervorbringen. Diese Reihe aber hat offenbar nichts mit Naturwissenschaft zu tun, sondern stammt aus dem Bereich des kosmogonischen Mythos.

(3) Die These, dass es sich um eine kosmogonische Symbolform handelt, kann dadurch gestützt werden, dass es in der Tat kosmogonische Kausierungsreihen dieser Art in den altorientalischen Zivilisationen gibt. (Dass diesen Kausierungsreihen ‚Beobachtungen‘ zugrunde liegen, ist eine weitere Frage. Erde, Wasser, Luft bezeichnen bei Aristoteles nicht das, was wir darunter verstehen, sondern stehen vage und im groben für den festen, flüssigen und gasförmigen Aggregatzustand; die Kausierungsreihen für die Uebergänge vom einen in den andern. Mit dem Feuer, das in diesen Zusammenhang nicht hereinpasst, hat Aristoteles gelegentlich seine Not).

(4) Wenn die These richtig ist, dann ist die aitia in diesen Beispielen nicht die Kausalitätskategorie der Naturwissenschaft, sondern die Schöpfungskategorie des Mythos; ferner ist die Zeit, in der die Reihe abläuft, nicht die Weltzeit der Physik, sondern die Zeit der Erzählung des Mythos. Im besonderen der zweite Punkt (betreffend die Zeit) ist aus einer Reihe von Gründen von Interesse.

(4.1) Zur Handbuchinformation über Aristoteles gehört die Behauptung, dass A. keine Kosmogonie habe. Der Kosmos ist ewig; die Zeit ist unendlich; der Kosmos unterliegt nicht dem Werden und Vergehen, sondern dem Gesetz der zyklischen Wiederholung. Die Behauptung ist richtig, insofern als der Text der Physik in der Tat die Indefinitheit der Zeit herausarbeitet. Die Aristotelische Analyse ist in diesem Punkt, meiner Meinung, sogar sehr viel bedeutender als gewöhnlich anerkannt wird, insofern als er

den unendlichen Raum und die Zeit als locus der Ereignisse negiert und die Unendlichkeit von Raum und Zeit zu einem Attribut der Dinge macht. Die Analyse kommt also sehr nahe an die Kantische These vom kategorialen Charakter von Raum und Zeit heran. Die Behauptung scheint mir jedoch falsch zu sein, insofern als sie Aristoteles ‚systematisiert‘ und ihm auf Grund der Raum und Zeitanalysen konsequenzmacherisch das Fehlen einer Kosmogonie imputiert. A. war kein Systematiker sondern hat unbekümmert um Widersprüche die Probleme aufgegriffen, die er im literarischen Bestand des Philosophierens seiner Zeit vorfand. Und zu diesem Bestand gehörte auch die kosmogonische Kausierungsreihe, die den Anlass zu seinem Beweis des unbewegten Bewegers gibt. Es gibt also bei Aristoteles einerseits eine Analyse der Indefinitheit von Raum und Zeit, die eine Kosmogonie ausschließen würde, wenn er Systematiker wäre; andererseits eine metaphysische Spekulation, die an das Problem der Kosmogonie ansetzt. – Ross hat gelegentlich an dieses Problem gerührt, wenn er es als sonderbar empfindet, dass A. durchaus darauf besteht, die Bewegung (kinesis) zu ‚erklären‘ und sie nicht einfach als Datum des Kosmos hinnimmt, an dem nichts zu erklären ist. Aber er hat nicht das Bedürfnis empfunden, den Motiven dieser Sonderbarkeit nachzugehen. Das Motiv scheint mir in der Sensitivität des A. für die Wahrheit des Mythos zu liegen. Er wollte auf die ‚Wahrheit‘ des kosmogonischen Mythos nicht verzichten, wenn sie auch unter seiner Hand dann eine sehr sonderbare Form annahm.

(4.2) Der Punkt ist ferner von Interesse, weil Kant offenbar auch nicht mit ihm fertig geworden ist. Die philosophiegeschichtlichen Kenntnisse hatten im 18. Jahrhundert nicht den Stand der Präzision, den sie heute haben. Der Abschnitt über den kosmologischen Gottesbeweis in der ‚Kritik der R.V.‘ leidet sehr darunter, dass die Antinomien der unendlichen Zeitreihe mit dem aus der Kosmogonie stammenden Problem des Gottesbeweises durcheinander gehen. Kant glaubte offenbar, dass die prima causa an den Anfang der Kausalreihe in der Weltzeit zu setzen sei; und darum entwickelte er seine Widerlegung des Gottesbeweises in die Antinomien der Unendlichkeit, die Aristoteles schon ausgezeichnet behandelt hatte. Dass der Gottesbeweis nichts mit der Kausalreihe in der Weltzeit zu tun hat (und sie daher auch nicht transzendieren kann), hat Kant offenbar nicht bemerkt.

(5) Angenommen es sei erwiesen, dass die Hypothese und der Beweis des unbewegten Bewegers an den kosmogonischen Mythos ansetzt, so wäre zu bemerken, dass der Aufstieg über eine Reihe von aitiai zur prima causa die Bewegung der Kosmogonie vom ersten Urheber über die Skala der Seinsschichten herunter umkehrt. Der Gott, der im Mythos das selbstverständlich erste ist, wird in der metaphysischen Spekulation zum Fragwürdigen und zuletzt zu Beweisenden. Diese Umkehrung, die einem mythischen Symbolschöpfer niemals eingefallen wäre, setzt offenbar zwei Ereignisse voraus: (a) dass Gott überhaupt fragwürdig geworden ist, (b) dass er fragwürdig geworden ist, weil der Kosmos, der die Götter einschließt, zerfallen

ist in eine Welt, die als fraglos gegeben dem ‚Subjekt‘ entgegensteht, während die Götter aus dieser Welt in die Weltjenseitigkeit, die Transzendenz abgeschoben worden sind. Der Zerfall des Kosmos in Immanenz und Transzendenz ist also die Voraussetzung für das Bedürfnis, den kosmos-transzendenten Bewegter des Kosmos zu ‚beweisen‘.

(6) Der Kosmos zerfällt, wenn die primäre Erfahrung vom Kosmos überlagert wird von Transzendenzerlebnissen – für Aristoteles vorgegeben durch Platon. Die sekundäre Überlagerung durch Transzendenzerlebnisse hebt jedoch nicht die Wahrheit der primären Kosmoserfahrung auf, die Wahrheit: dass ein Seinsband die Götter, Menschen und Dinge umschließt; oder, metaphorischer: dass der Kosmos auch die Götter enthält. Beim Übergang vom Mythos zur Metaphysik entsteht daher die Spannung zwischen einem Kosmos, der die Götter umschließt, und einer Welt, die sie ausschließt. Für die primäre Kosmoserfahrung nun ist die Kosmogonie der adäquate Ausdruck zur ‚Erklärung‘ des Kosmos, wie er erfahren wird, die Erzählung von unmittelbar oder durch Stufen vermittelter Schöpfung. Aber wie ist diese Frage zu behandeln, wenn der Gott welttranszendent geworden ist? Platon hat den Ausweg des künstlichen Mythos gefunden. Bei seinen Lehren von Ideen, an denen die Dinge partizipieren und dadurch Form gewinnen, wurde ihm unheimlich; im Timaios hat er schlicht den Mythos vom Demiurgen wieder eingeführt: der Mythos ist die adäquate Form zur Behandlung des Problems. Darin scheint mir die Grösse Platons zu liegen; und diese Lösung hat ihm die Gottesbeweise erspart. Aristoteles war auch, wie gesagt, sensitiv für die Wahrheit des Mythos, aber er wollte die Mythenwahrheit in die Aetiologie einbeziehen – und dieser Versuch führt eben zum Gottesbeweis. – Damit wäre die Frage von Ross beantwortet, warum A. darauf bestanden hat, die Bewegung zu erklären.

(7) Wenn auf diese Weise der Grund für den aristotelischen Versuch bestimmt ist, so ist damit jedoch nicht erklärt, warum er konkret die sonderbare Form angenommen hat – es standen als Alternativen die Platonische Ideenlehre zur Verfügung, sowie die geniale Einsicht Platons, dass es Wahrheiten gibt, für die der Mythos, und nur der Mythos, der adäquate Ausdruck ist. Die Antwort auf diese Frage scheint mir in der Aristotelischen Physik zu finden zu sein. Die Metaphysik des Aristoteles ist zu ihrem Namen durch eine herausgeberische Konvenienz gekommen, aber sie ist in der Tat auch sachlich eine Meta-Physik – was sie nicht sein müsste. Scheler hat einmal sehr richtig gesagt, dass die Metaphysik grundsätzlich eine Meta-Anthropologie sei, das heisst eine Theoretisierung des Seins, in der als Modell des Seins, das die Probleme stellt, der Mensch genommen wird und nicht die Natur. Platons Philosophieren ist in diesem Sinne meta-anthropologisch: Die Transzendenzerfahrungen des Menschen führen zur Ideenlehre; das Agathon wird erfahren als das transzendente Ziel des Eros. Eben darum auch wieder – weil die Transzendenz unmittelbar erfahren wird – sind auch keine ‚Beweise‘ nötig. Für Aristoteles ist die Grunderfahrung die der natürlichen

Dinge – zu denen ausser den anorganischen Dingen auch die Pflanzen, Tiere, Menschen und Himmelskörper gehören – die De Anima ist eine Spezialuntersuchung über eine Klasse von Dingen der Physik, ebenso wie De Caelo. Der Mensch wird erfahren als Sinnesding mit Seelenform, nicht als transzendenzerlebende Seele im soma. – Aus der Besonderheit des Erfahrungsansatzes würde nun die Besonderheit der Lösung des Problems folgen:

(8) Es handelt sich, wie gezeigt und als richtig angenommen, bei dem Beweis der prima causa nicht um eine Extrapolation der Kausierungsreihe in der Weltzeit zur Transzendenz hinüber, sondern um den Nachweis eines göttlichen Bewegers des Kosmos hier und jetzt. Das nächstliegende Modell der Ordnung, für die ein Beweger gesucht wird, wäre der Mensch, aus dessen Erfahrung der transzendente Gott sichtbar geworden ist. Die Schichtung der Seinsstufen im Menschen (von der inorganischen Basis, über vegetative und animalische Schichten bis zur Seele als dem Sensorium der Transzendenz) sollte ‚normalerweise‘ das Modell sein (wie es dies bei Platon auch ist), das durch transzendentes Sein überhöht wird. Dieses Modell nun, wie es z.B. in der Meditation des Symposion auftritt, fehlt charakteristischerweise bei Aristoteles. An seine Stelle tritt die Kausierungsreihe der vier Elemente des Empedokles, oder die Kausierungsreihe der Sphären in De Caelo. In diesem Sinne ist Aristoteles‘ Metaphysik in der Tat Meta-Physik und nicht Meta-Anthropologie; der unbewegte Beweger bewegt die Physis – nicht den Menschen (in mehr als einem Sinne). Dass in der Tat dennoch auch der Mensch bewegt wird, ist inzidentell zum Natursein des Menschen – auch der Mensch ist Naturding und durch seine Noesis auf den Beweger gerichtet wie die übrige Natur durch ihre Physis. – Das heisst natürlich nicht, dass das anthropologische Modell bei Aristoteles völlig fehlt – es ist in der Ethik und Politik ausführlich behandelt. Aber es fehlt in der Metaphysik. Und ich glaube, dass der Unterschied der aristotelischen von der platonischen Politik dahin charakterisiert werden kann, dass die Wesenserfüllung durch eudaimonia in der Natursphäre (d.h. weltimmanent) verbleibt, während sie für Platon durch das Erlebnis des Todes und das Letzte Gericht bestimmt wird.

(9) Zu diesem Teil der Erwägungen wäre zusammenfassend zu sagen: In der primären Erfahrung des Kosmos ist ‚die Welt voller Götter‘ (Thales). In der Transzendenzerfahrung treten auseinander ein göttliches Sein, das als ‚jenseitiges‘ erlebt wird (das Platonische epekeina), und eine ‚diesseitige‘ Welt mit einer ihr eigenen Struktur. Das Zentrum der Transzendenzerfahrung ist der Mensch; ihre angemessene philosophische Erfassung (die platonische) ist daher die Untersuchung der Seelenkräfte, in denen die Existenz des Menschen sich auf Transzendenz hin orientiert (Eros, Thanatos, Dike). Mit diesen Mitteln ist jedoch nicht die Beziehung Gottes zur Welt zu erfassen, die auch Bestandteil der primären Erfahrung des Kosmos ist. Platon versteht dieses Problem und führt im Timaios den Demiurgenmythus

ein, um das Problem zu bewältigen – und erkennt damit an, dass Philosophieren als Symbolschöpfung mit den Transzendenzerlebnissen verbunden ist, dass die menschliche Existenz für transzendentes Sein offen ist, dass aber die Bindung der Welt an und in Gott nicht philosophisch transparent werden kann – hier tritt der Mythos wieder in seine Rechte. Aristoteles dagegen ist in seiner Erfahrung weltzugewandt, weiss aber durch Platons Schulung um die Probleme der Transzendenz. Daher der Versuch, kosmogonische Kausierungsreihen (die nur als Mythenform Sinn haben) zu behandeln, als ob sie empirische Aussagen über die Erfahrungswelt der Dinge seien, um diese Kausierungsreihen von der unmittelbaren Erfahrung der Dingwelt in die transzendente prima causa zu extrapolieren. Das ist selbstverständlich unzulässig – und Kant hat in diesem Sinne mit seiner Argumentation gegen Aristoteles sogar recht, wenn er auch das authentisch-historische Problem der aristotelischen Metaphysik überhaupt nicht in den Blick bekommen hat und es ihm mit den Antinomien der Unendlichkeit durcheinandergeraten ist, die Aristoteles schon säuberlich abgetrennt hatte.

(10) Damit ist das Problem jedoch nicht aufgelöst, sondern nun beginnt es recht eigentlich. Denn was ist die ‚Wahrheit des Mythos‘, die Platon veranlasste, die Ideenphilosophie durch die Kosmogonie des Timaios zu ergänzen, und Aristoteles, die kosmogonische Symbolik in eine Metaphysik einzubauen? Offenbar handelt es sich um die Stellung der Götter im Kosmos, bzw. Gottes zur Welt. Diese Relation ist nun kein Datum, das im gleichen Sinne erforscht werden könnte, wie die Gegebenen [Gegebenheiten] der innerweltlichen Erfahrung; es gibt kein Wissen von der Natur Gottes. Die philosophische Analyse kann (innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft) keine wahren Sätze aufstellen, die äquivalent wären den Symbolausdrücken des Mythos und der Offenbarung. Wenn es aber auch keine ‚Philosophie Gottes‘ gibt in dem Sinne, in dem eine Philosophie der Natur, des Menschen, der Gesellschaft, der Geschichte möglich ist, so gibt es doch eine Philosophie des Mythos und der Offenbarung. Das heisst: das Phänomen des Mythos und der Offenbarung kann philosophisch interpretiert werden. Wenn auch der Versuch, die Philosophie an die Stelle des Mythos und der Offenbarung zu setzen, nur zum Abgleiten in Gnosis führen kann, so gilt doch für die philosophische Interpretation von Mythos und Erfahrung, dass Symbolausdrücke dieser Klasse ‚verstehbar‘ sind als Ausdrücke einer echten Erfahrung. Zwar ist das Wesen Gottes unerforschlich – aber wir alle wissen, wovon wir reden, wenn wir von Gott sprechen – sogar der dogmatische Atheist, der die Existenz Gottes leugnet. Diese Erfahrungsschicht nun, die nicht nur der Philosophie, sondern auch dem Mythos und der Offenbarung selbst vorausliegt; die immer vorausgesetzt wird, ob Gott bewiesen oder geleugnet wird; diese Schicht kann einsichtig gemacht werden. Das würde ich sagen, ist die Aufgabe der Philosophie in dieser Sache.

(11) Wir wären damit an dem Punkt angelangt, an dem die Bedenken Ihres Briefes einsetzen. Sie schreiben: ‚Die noetische Struktur der Existenz

ist doch eine metaphysische Tatsache – aus ihr kann also nichts Inhaltliches über die Existenz gefolgert werden’. Wenn ich behaupte, es handle sich um unmittelbare Erfahrung, nicht um Folgerung, so antworten Sie, dass eben doch ‚empirische Elemente in die metaphysische Betrachtung der Existenz hineingetragen’ werden. Es seien also unter dem Vorwand empirischen Befundes spekulative Stücke der Metaphysik eingeführt worden; die Gottesbeweise seien doch wieder drinnen. Dazu wäre Folgendes zu sagen:

(12) Um die Frage zu klären, die Sie aufwerfen, würde ich vor allem eine Distinktion einführen zwischen der Struktur der Existenz selbst und der jeweiligen Analyse. Die Analyse mag unzulänglich oder falsch sein, die Struktur die wir suchen, steht ausser Zweifel auf Grund des Prinzips, dass es keine verstehbaren Symbolausdrücke gibt, die nicht Auslegung einer echten Erfahrung sind. Wenn es Mythensymbole gibt, wie Götter oder Gott, dann gibt es auch Erfahrungen von ‚etwas’, das sinnvoll als Götter oder Gott angesprochen werden kann. Dass es solche Erfahrungen gibt, folgt zwingend aus der Tatsache der Symbolik; welcher Art diese Erfahrungen sind, mag festzustellen eine sehr komplizierte Aufgabe sein, die niemals befriedigend gelöst wird. Es gibt also prinzipiell nichts zu ‚beweisen’; denn das ‚etwas’, das eventuell eines Beweises würdig wäre, braucht nicht bewiesen zu werden; es ist in der Erfahrung präsent, bevor wir anfangen, uns den Kopf darüber zu zerbrechen. Es kann sich also nur darum handeln, den Modus seiner ‚Präsenz’ festzustellen.

(13) Zu Ihrem Argument im besonderen – dass aus der noetischen Struktur, die eine metaphysische Tatsache ist, nichts Inhaltliches über die Existenz gefolgert werden kann – würde ich sagen: (a) Die noetische Struktur hat als ihren Träger die Existenz. Mit der Aussage, dass die Existenz noetische Struktur habe, ist in der Tat etwas Inhaltliches über die Existenz gesagt. (b) Das Gegensatzpaar metaphysisch-empirisch lässt sich meiner Meinung nicht auf Fragen der Existenz, wie überhaupt nicht auf Fragen der Seinsverfassung anwenden. Empirisch hat in der nach-Kantischen Sprache die Bedeutung von Empirie der innerweltlichen Phänomene, im besonderen der auf sinnliche Wahrnehmung begründeten, bekommen. (Bei Aristoteles hat es diese Bedeutungsverengung noch nicht). Demgegenüber stehen (wieder nach-Kantisch) die Denkformen als apriori. Diese Distinktionen haben nur Sinn in der Gegenstellung von Subjekt und Objekt. Für die ‚Existenz’, die nicht Subjekt gegenüber einem Objekt ist, sondern Partner im Feld des Seins (das ist der Charakter der Existenz, der in der primären Erfahrung des Kosmos gegeben ist), haben sie keinen Sinn. Ich vermute, dass Sie ‚metaphysisch’ in dem Sinne gebrauchen, dass unter dem Titel alles begriffen wird, was nicht in die Erfahrung von Objekten der Sinneswahrnehmung gehört. Es müsste also bei der Existenz Erfahrung als einer Erfahrung sui generis bleiben – wenn mir das auch keine rechte Freude macht, weil die Existentialisten mit dem Ausdruck zuviel Schindluder treiben.



(14) Damit will ich nun keineswegs behaupten, dass meine Analyse geglückt sei. Im Gegenteil – die Tatsache, dass ich um die Ratio als Moment der noetischen Struktur nicht herumkomme (so dass also doch zumindest der Schein eines Folgerns entsteht), ist mir unbehaglich, wenn ich auch das ‚Folgern‘ für nicht mehr als einen Schein halte, da das Jenseits einer Grenze nicht ‚gefolgert‘ wird, sondern in der Erfahrung der ‚Grenze‘ mitgegeben ist. Man könnte im Zusammenhang des Vortrags vielleicht sogar auf die folgernde Ratio verzichten, um den Schein zu vermeiden. Aber ich habe die Ratio, mitsamt der Folgerung beibehalten, weil es das fatale Problem der ‚Erklärung‘ im Mythos gibt. Die Kausalserien des Mythos sind eine Tatsache und das ‚Erklären‘ oder ‚Folgern‘ scheint zur Struktur der Existenz selbst zu gehören. Das Grenzerlebnis und vor allem das Abhängigkeits- (Nicht-Eigenständigkeits-) Erlebnis der Existenz wird offenbar nicht stumpfsinnig hingenommen, sondern sofort in eine Erklärung durch Wirksamkeit einer Macht vom Jenseits der Grenze her umgesetzt. Die Kausalität ist offenbar nicht nur eine Denkform der Wissenschaft, sondern viel tiefer begründet eine Strukturform des Nous im existentiellen Sinne.

3. April

Damit will ich's für diesmal genug sein lassen, wenn auch die Komplikationen des Problems keineswegs erschöpft sind. Aber ich glaube, dass alles weitere den Charakter von Ramifikationen hat und nicht neu Prinzipielles einführt. Sie sehen, hoffe ich, dass ich nicht eine These verteidigen will, sondern mich mit einem ‚empirischen‘ Problem im Sinne der Existenz Erfahrung herumschlage, das zu seiner angemessenen Behandlung sehr umfangreiche Materialkenntnisse auf dem Gebiet des Mythos und der Zwischenformen zwischen Mythos und Metaphysik erfordert. Und ich bin nicht sicher, dass meine Materialkenntnis schon vollständig genug ist – im Augenblick macht mir noch Plotin Sorgen, der wieder einen anderen Typus der Lösung (unterschieden von Platon und Aristoteles) repräsentiert. Aber ich wollte einmal eine Zwischensumme ziehen, um mir über meine eigenen Gedanken klar zu werden und ich bin Ihnen sehr dankbar, dass Ihre Geduld und Ihr freundschaftliches Verständnis mir die Gelegenheit dazu gibt. Sie werden mir hoffentlich auch diesmal nicht böse sein, dass ich Sie mit einer so umfangreichen Epistel belästige.

Aber zur Hauptsache – wie steht es mit der Gesundheit? Im letzten Brief schreiben Sie, dass es Ihnen wieder gut gehe – sind keine Rückfälle mehr gekommen? Und wie steht es weiter mit den Sommerplänen? – Wir werden ziemlich sicher bis September-Oktober in München sein und dann erst eine Italienreise machen. Wir hoffen sehr, Sie hier zu sehen.

Mit allen guten Wünschen, auch von meiner Frau,  
Sehr herzlich der Ihre,  
[Eric Voegelin]

**Brief vom 12.4.1961 von George Jaffé an Eric Voegelin**

Berkeley 7. Calif. 25 Kerr Ave.  
12.4.61

Lieber Freund,

es hat einige Tage gedauert, bis ich mich so weit in Ihre Ausführungen eingelebt hatte, dass ich darauf antworten kann. Zunächst danke ich Ihnen nochmals, dass Sie mich so tief in Ihre Gedankenwerkstatt blicken lassen. Ich habe dem nichts an die Seite zu stellen; konzentrierte Beschäftigung mit schwierigen Problemen wird mir – durch meinen körperlichen Zustand – mehr und mehr unmöglich. Ich habe lediglich einige feste Positionen, die mir so eingewachsen sind, dass ich sie nicht aufgeben kann – und dazu gehört die Überzeugung von der Unmöglichkeit des Gottesbeweises.

Sodann möchte ich bemerken, dass es mir persönlich scheinen will, als ob Sie Aristoteles etwas zu viel Ehre geben, und Kant etwas zu wenig. Es leuchtet mir ein, dass der Ursprung von A's Metaphysik im kosmologischen Mythos gesucht werden muss. Nach den Ergebnissen von Jäger scheint es ja doch festzustehen, dass grosse Teile der Metaphysik von A. verfasst wurden, als er noch ein Platoniker war (und sich als solchen bezeichnete), ja dass er bis zuletzt in mancher Hinsicht ein Platoniker blieb. Andererseits zeigt seine späte schöpferische Beschäftigung mit den Naturwissenschaften, wie sehr er bemüht war, das Papiergeld des Mythos in die harte Währung der Metaphysik umzuwechseln. (Der scheinbar despektierliche Terminus „Papiergeld“ soll nur andeuten, dass ich dabei auf die ideelle Herkunft anspiele, deren Wert auf dem ‚Credit‘ beruht). – Was dagegen Kant betrifft, so ‚arbeitet‘ er meiner Erinnerung nach nicht ausschliesslich mit dem naturwissenschaftlichen Kausalitätsbegriff (bei der Widerlegung der Gottesbeweise), sondern mit einer reinlichen Scheidung zwischen Immanenz und Transzendenz, die sämtliche Kategorien unübertragbar macht. Aber hier handelt es sich wohl um persönliche Wertungen, die sachlich nicht viel zu bedeuten haben, und in denen sich vermutlich die Verschiedenheit Ihrer und meiner geistigen Herkunft offenbart.

Ueber den Hauptteil Ihres Briefes – die Punkte 1 bis 10 – kann ich mich sehr kurz fassen. Nicht etwa weil sie mir unwesentlich erscheinen. Ganz im Gegenteil: mit ausserordentlicher Prägnanz präzisieren Sie nicht nur Ihre eigenen ‚motivierenden Erfahrungen‘, sondern auch den prinzipiellen Unterschied zwischen dem metaphysischen Genie Plato und dem genialen Logiker und Realisten Aristoteles – samt den beiden Hauptrichtungen des Philosophierens, die sich an diese beiden anschliessen (in Parenthese: ich bin sehr gespannt auf Ihre Analyse der dritten Richtung, derje-

nigen des Plotinus). Mehr als das: ich kann allem was Sie ausführen zustimmen, sogar der Feststellung, dass die ‚Menschliche Existenz‘ für Transzendentes Sein offen ist. Vielleicht erinnern Sie sich, dass ich in meinen ‚Briefen eines Vaters an seinen Sohn‘ versucht habe, das mit meinen unzulänglichen Mitteln klar zu machen, und wo ich – ganz im Sinne Ihrer Ausführungen – feststelle, dass noch der Atheist, der seinen Gottesglauben – wegen der Ungerechtigkeit in der Welt verloren hat, diesen Glauben durch die Lumpen seines geistigen Gewandes durchscheinen lässt, indem er den Begriff ‚Gerechtigkeit‘ kennt. – Nur in einem Punkte muss ich wiederum einen Vorbehalt anmelden. Für Sie bedürfen die in den transzendenten Erlebnissen enthaltenen Offenbarungen (ich vermeide den Terminus ‚Wahrheiten‘ aus den von Ihnen angegebenen Gründen) keines Beweises, für mich können sie nicht bewiesen, sie müssen geglaubt werden: sie sind ‚Papiergeld‘, wenn sie auch vermutlich das wahre Gold darstellen.

Nun noch einiges zu Ihren Bemerkungen über meine Befürchtung, dass in Ihrem Artikel ein verschämter Gottesbeweis enthalten sei, also Ziffer 11 bis 13. – Ihrer Bemerkung ‚Mit der Aussage, dass die Existenz noetische Struktur habe, ist in der Tat etwas Inhaltliches über die Existenz gesagt‘ muss ich zustimmen, (wenn ich auch gerne noch zwischen dem ‚Wesen‘ und den ‚spezifizierten Inhalten‘ einen Unterschied gemacht sähe). Die Formulierung meines Einwandes war also anfechtbar – aber er bleibt bestehen. Er bezog sich insbesondere auf Ihren Satz: ‚man discovers himself as being not a world to himself, but an existent amongst others‘ – das enthält in der Tat rein empirische Elemente, sogar deren rationale Interpretation, denn primär ist doch nur die Welt der Vorstellung gegeben, und diese Elemente werden als Sprungbrett für den grossen Sprung in die Transzendenz benutzt. – Hier aber setzen, wie mir scheint, Ihre eigenen Zweifel ein. Auch Ihren Bedenken über meinen Gebrauch des Terminus ‚metaphysisch‘ kann ich zustimmen. Ich hätte besser getan, mit Kant dem Empirischen das Transzendente entgegen zu setzen.

Was endlich Ihren Weheruf betrifft, dass der Mythos ‚sofort‘ rationalisiert (Punkt 14), so kann ich ‚voll und ganz‘ in ihn einstimmen. Da ist die Schlange, die sich in den Schwanz beisst, ein in-sich-bestehender Widerspruch, wie derjenige, der das Denken als Gehirnfunktion ansieht, sogleich das Gehirn doch auch wieder nur eine Vorstellung ist.

Verzeihen Sie bitte manches ‚Schnodderige‘ meines Briefes; es drückt nur sehr unvollständig meinen Dank für Ihre Ausführungen und Belehrungen aus.

Herzliche Grüsse, auch für die ‚Frau Gemahlin‘.

Stets Ihr  
George Jaffé

**NAMENSREGISTER (ZU TEXTEN UND BRIEFEN)**

Aquin, Thomas von *passim*  
Aristoteles *passim*  
Barraclough, Geoffrey 32  
Empedokles 33, 36  
Heidegger, Martin 24, 29, 31  
Jäger, Werner 40  
Jaspers, Karl 11  
Kant, Immanuel 31-34, 37f  
Leibniz, Gottfried Wilhelm 19, 26, 30  
Musil, Robert 10  
Oakeshott, Michael 32  
Pascal, Blaise 23  
Platon 17, 35-37, 39  
Plotin 39  
Robson, W.A. 32  
Ross, W.D. 34f  
Scheler, Max 11, 35  
Thales 36

PETER J. OPITZ

**ANMERKUNGEN ZU EINEM „ERSTEN VORSTOSS IN EINE  
AUSSERORDENTLICHE VIELSCHICHTIGE PROBLEMATIK“**

“In an age that has good reasons to doubt the validity of large parts of classic and scholastic metaphysics, it is therefore of first importance to disengage from the metaphysical efforts of the past, the truth of existence that has motivated and informed them.”<sup>1</sup>  
Eric Voegelin

1956/57 waren in der Louisiana State University Press die ersten drei Bände von Eric Voegelins *Order and History* erschienen; drei weitere Bände sollten in kurzen Abständen folgen und das Projekt abschließen. Der vierte Band „Empire and Christianity“ war bereits für 1958 angekündigt, was darauf schließen ließ, dass das Manuskript fertig vorlag. In der Tat hatte Voegelin schon 1953 dem Verlag gegenüber geäußert, dass der Band, für den er einen Umfang von 1200 Manuskriptseiten veranschlagt habe, nur noch eine „Lücke“ über die antike Gnosis aufweise.<sup>2</sup> Allerdings erwies sich diese Planung schon bald als Makulatur. Das lag äußerlich gesehen an der Annahme eines Rufes an die Ludwig-Maximilians-Universität in München sowie den damit verbundenen zeit- und arbeitsintensiven Belastungen, die der Umzug aus den USA nach Deutschland und der Aufbau des Münchner Instituts mit sich brachte. Gewichtiger war jedoch, dass Voegelin die Arbeiten, die mit der Auffüllung der „Lücke“ und der Einarbeitung neu erschienener Literatur verbunden waren, erheblich unterschätzt hatte und dass darüber hinaus bald konzeptionelle

---

<sup>1</sup> Eric Voegelin, On Debate and Existence, in: *Intercollegiate Review* 3 (1967), S. 143-152. Nachdruck in: *The Collected Works of Eric Voegelin* (= CW), Baton Rouge/London: Louisiana State University Press, 1990, S. 36-51 (S. 49).

<sup>2</sup> Brief vom 25. Oktober 1953 von Eric Voegelin an Charles D. Anderson. Die im Folgenden zitierten Briefe finden sich, sofern nicht anders zitiert, in den *Eric Voegelin Papers* der Hoover Institution, Palo Alto, CA.

Probleme sichtbar wurden, die die Grundstruktur von *Order and History*, wie Voegelin sie 1956 konzipiert hatte, in Frage stellten und tiefgreifende Revisionen nahelegten.<sup>3</sup> Die folgende Untersuchung befasst sich mit einem dieser Probleme.

## I

Da sich Band IV von *Order and History* den multizivilisatorischen Reichen seit Alexander und der Entwicklung des Christentums widmen sollte, war es naheliegend, dass diese beiden Bereiche die Schwerpunkte der Vorträge, Vorlesungen und Publikationen Voegelins jener Jahre bildeten, wobei sich die Akzente schon bald auf die Reichsentwicklung und damit verbundene Probleme der Universalgeschichte bzw. der Geschichtsphilosophie verlagerten. Die wichtigste Arbeit, die Voegelin dazu veröffentlichte, war ein Vortrag, den er am 3. März 1961 an der London School of Economics gehalten hatte und der bald darauf unter dem Titel „Empire and the Unity of Mankind“ erschien.<sup>4</sup> Zu den geschichtsphilosophischen Publikationen gehörte der Essay „Historiogenesis“ (1960), eine unveröffentlichte Studie „What is History?“ (1962) und daran anknüpfend „Ewiges Sein in der Zeit“ (1964).

Und nun geschah – angesichts der Situation, in der Voegelin sich befand – etwas Überraschendes: Parallel zu jenen geschichtsphilosophischen Arbeiten veröffentlichte Voegelin seit Beginn der 1960er Jahre einige kleinere Studien über Probleme der griechischen Philosophie bzw. über Probleme, bei denen die griechische Philosophie einen Schwerpunkt bildete. Zu ihnen gehörte eine Abhandlung über „Das Rechte von Natur“, die ausgearbeitete Fassung eines Vortrags,

---

<sup>3</sup> Siehe dazu im Einzelnen Peter J. Opitz, Eric Voegelins *Ecumenic Age*: Metamorphosen eines Konzepts, in: *Rivista di Filosofia Neo-Scholastica* 2-3, Anno CIV, Aprile-Settembre, 2012, S. 205-259, sowie in: *Voegeliniana – Occasional Papers – VOP* (im Folgenden *Metamorphosen*), No. 90, 2., überarb. und ergänzte Auflage, München, Juli 2013.

<sup>4</sup> Eric Voegelin, World Empire and the Unity of Mankind, in: *International Affairs*, London: The Royal Institute of International Affairs, Vol. 38, No. 2, April 1962, S. 170-188. Dt.: Weltreich und die Einheit der Menschheit, *VOP* 82, München, April 2011

den er Anfang August 1962 auf einem Symposium in Salzburg gehalten hatte.<sup>5</sup> Systematisch eng damit verbunden war eine Studie mit dem Titel „Was ist Natur?“, eine Auseinandersetzung mit dem aristotelischen Naturbegriff, der wiederum die Grundlage für dessen Naturrechtsverständnis bildete.<sup>6</sup> Probleme der klassischen Philosophie bildeten auch das Rückgrat eines Vortrags „Was ist Politische Realität?“<sup>7</sup>, den Voegelin im Sommer auf der Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft hielt. In diesem Zusammenhang gehören ferner eine Vorlesung über „Klassische Politik“ im Wintersemester 1962/63 sowie ein Hauptseminar zur gleichen Thematik im Sommer 1963.

Vor dem Hintergrund der Arbeit an Band IV von *Order and History*, dessen Veröffentlichung sich immer weiter verzögerte, stellt sich die Frage nach den Gründen für die erneute Beschäftigung mit der griechischen Philosophie. Stand sie im Zusammenhang mit der Arbeit am Band IV, der jedoch völlig andere Schwerpunkte hatte? Oder ergab sie sich eher zufällig, etwa angeregt durch das Salzburger Symposium im Herbst 1962? Oder aber gibt es Hinweise – vielleicht sogar Texte –, die darauf hindeuten, dass die Rückwendung zur griechischen Philosophie schon erheblich früher eingesetzt hatte und der Salzburger Vortrag ein späteres Glied in einer Kette war, dessen erstes Glied erheblich früher lag? Solche Hinweise gibt es in der Tat. Sie finden sich in einem unbetitelten mimeographierten Text, den Voegelin im Frühjahr 1961 an Freunde und Kollegen verschickte, aber auch unter seinen Mitarbeitern in München verteilte. Auf den ersten Blick schien es sich um eine Auseinandersetzung mit den Gottesbeweisen von Aristoteles und Thomas von Aquin zu handeln. Recherchen über Anlass und Entstehung des Textes ergaben, dass es sich um die schriftliche Fassung eines Vortrags mit dem Titel

---

<sup>5</sup> Eric Voegelin, Das Rechte von Natur, in: Sonderausgabe der *Österreichischen Zeitschrift für Öffentliches Recht*, Wien 1963, Bd. XIII, Heft 1-2: *Das Naturrecht in der Politischen Philosophie*, hrsg. v. F.M. Schmölz, S. 38-51.

<sup>6</sup> Eric Voegelin, Was ist Natur?, in: *Historica, Studien zum geschichtlichen Denken und Forschen*, hrsg. v. H. Hantsch, Eric Voegelin und S. Valsecchi (Festschrift für Friedrich Engel-Janosi), Wien 1965, S. 1-18.

<sup>7</sup> Eric Voegelin, Was ist Politische Realität?, in: *Politische Vierteljahresschrift*, Jg. VII, Nr. 1, Köln: Opladen, 1966, S. 2-54.

„Experience and Symbolization“ handelte, den Voegelin am 10. November 1960 am Department of Philosophy der University of Illinois in Urbana gehalten hatte, sowie kurz darauf am 3. Januar 1961 am Political Science Department an der Notre Dame University.<sup>8</sup> Für die schriftliche Fassung wählte er den Titel „On Debate and Existence“.

Worum es wirklich in diesem Vortrag ging, geht aus den Korrespondenzen Voegelins jener Zeit hervor. Ein erster Bezug findet sich am 11. Januar 1961 in einem Brief an Hannah Arendt, in dem sich Voegelin für ihr Engagement bei seiner Festschrift zum 60. Geburtstag bedankte, der sie nicht nur einen eigenen Beitrag beigesteuert, sondern an der sie – neben Alois Dempf und Friedrich Engel-Janosi – auch als Herausgeberin mitgewirkt hatte:<sup>9</sup>

„Ich bin sehr gerührt davon, dass Sie sich diese Mühe machen – zumal ich den schwarzen Verdacht habe, dass Sie mich für einen grässlichen Reaktionär oder zumindest ‚Konservativen‘ halten. Zu diesem letzten Punkt kann ich Ihnen eine kleine Freude machen: ich muss mich jetzt mit der Frage befassen, zu welchem Grad die Ergebnisse der klassischen und scholastischen Metaphysik heute noch brauchbar sind, und das Ergebnis ist ziemlich negativ. Ich komme jetzt in die Regionen, in denen Katholiken und Konservative mich nicht mehr lieben werden – vielleicht werden jetzt die Liberalen entdecken, dass ich eigentlich immer dazu gehört habe, was natürlich auch nicht so ganz stimmt.“<sup>10</sup>

Ein wenig genauer ging Voegelin nur wenige Tage später in einem Brief an den mit ihm befreundeten Literaturwissenschaftler Robert Heilman auf das Symposium und seinen eigenen Beitrag ein:

„At the beginning of this month they had a Symposium on ‘Scientific Alternatives to Communism’. There were lectures by [Gerhart B.] Ladner, [Joseph M.] Bochenski, [Karl August] Wittfogel and

---

<sup>8</sup> Zur Vortragstätigkeit Voegelins siehe Geoffrey L. Price, *Eric Voegelin: International Bibliography 1921-2000*, München: Fink Verlag, 2000, S. 73.

<sup>9</sup> *Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Eric Voegelin zum 60. Geburtstag*. Hrsg. v. Alois Dempf, Hannah Arendt und Friedrich Engel-Janosi, München: Beck Verlag, 1962. Die Festgabe wird eingeleitet durch den Beitrag von Hannah Arendt zum Thema „Action and the Pursuit of Happiness“, S. 1-16.

<sup>10</sup> Brief vom 11. Januar 1961 von Voegelin an Hannah Arendt.



[Friedrich A. von] Hayek; I was number 5. So I did a lovely lecture on debate and existence showing why Aristotelian and Thomist metaphysics are antiquated and useless *as far as the doctrinal formulations are concerned*, and *that one has to recover their truth by going back to the underlying philosophy of existence*. That created some consternation among the Thomists present; besides *I needed the analysis anyway for my Volume IV*. (The thing will be mimeographed, and I shall send you a copy when I get them.)<sup>11</sup>

Drei Punkte sind in unserem Zusammenhang von Interesse: Zunächst und vor allem Voegelins Hinweis auf seine kritische Haltung gegenüber der aristotelischen und thomistischen Metaphysik, die er zumindest in ihren doktrinären Formulierungen für antiquiert und nutzlos hielt; sodann seine Absicht zur Freilegung der dieser Metaphysik zugrundeliegenden Existenzphilosophie; sowie schließlich der Bezug seines Vortrags und der in ihm behandelten Probleme auf die Arbeit an Band IV von *Order and History*. Dieser letzte Punkt kommt noch deutlicher in einem Brief an den zu jener Zeit das Werk betreuenden Direktor der LSU Press Donald R. Ellegood zum Ausdruck, dem Voegelin berichtete, in den vergangenen Wochen zwei der Probleme gelöst zu haben, die sich bis dahin als unerfreuliche Hindernisse bei der Fertigstellung von Band IV erwiesen hatten: „(1) The meaning of history in the New Testament; (2) The philosophy of existence underlying Aristotelian and Scholastic metaphysics.“<sup>12</sup> Bei diesem zweiten Hindernis bezog sich Voegelin ganz offenbar auf den wenige Tage zuvor gehaltenen Vortrag in Notre Dame.

Von diesen Äußerungen fällt nun Licht zurück auf eine Gliederung zu Band IV, die Voegelin schon ein halbes Jahr zuvor, im Juli 1960, Ellegood geschickt hatte.<sup>13</sup> Auch damals hatte er in seinem Begleitbrief über zwei Problemkomplexe geklagt, die seine Arbeit aufgehalten hätten: die Durcharbeitung schwieriger Materialien über

---

<sup>11</sup> Brief vom 14. Januar 1961 von Voegelin an Robert Heilman, in: *Robert B. Heilman and Eric Voegelin. A Friendship in Letters 1944-1984* (im Folgenden *A Friendship in Letters 1944-1984*). Ed., with an Introduction by Charles R. Embry; Foreword by Robert B. Heilman, Columbia/London: University of Missouri Press, S. 207ff (Hervorh. PJO).

<sup>12</sup> Brief vom 15. Januar 1961 von Voegelin an Donald R. Ellegood, *CW* 30, S. 434.

<sup>13</sup> Siehe dazu im Einzelnen Opitz, *Metamorphosen*.

China und Indien sowie „the resistance of the theoretical problem to resolution“.<sup>14</sup> Gewissermaßen als Beleg dafür, dass die Arbeit an Band IV nun wieder voranschreite, hatte er dem Brief die aus acht Kapiteln bestehende Gliederung beigelegt und dazu bemerkt, dass die ersten beiden Kapitel eine „presentation of the theoretical problems“ enthielten bzw. das „theoretical concept“, an dem sich die folgenden Kapitel orientieren würden. Sobald die Kapitel abgeschlossen seien, würden sie Ellegood zugehen. „The first chapters“, so Voegelin, „will arrive in about two weeks.“ Leider geht aus diesen Formulierungen nicht eindeutig hervor, auf welche Kapitel sich diese Ankündigung bezog. Mit Sicherheit gehörte zu dieser Sendung das erste, „Historiogenesis“ betitelte Kapitel, das Voegelin im Herbst 1960 als Beitrag zur Festschrift für Alois Dempf veröffentlichte.<sup>15</sup> Denn eine Bestätigung, dass Ellegood dieses Kapitel erhalten hatte, findet sich in einem Brief vom 15. Januar 1961, in dem Voegelin sich auf dessen Reaktion auf den Historiogenesis-Aufsatz bezog. Dagegen bleibt unklar, ob jener Sendung auch das zweite der beiden Theoriekapitel beilag. Denn ein Text mit dem Titel „The Formation of Existence“ taucht in keiner der späteren Gliederungen zu Band IV mehr auf. Mehr noch: Weder wurde ein Text mit diesem Titel jemals von Voegelin veröffentlicht, noch fand sich ein betreffendes Manuskript bislang in seinem Nachlass. Insofern tappten wir nicht nur hinsichtlich seiner Existenz, sondern auch hinsichtlich seines Inhalts lange im Dunklen.

Ein wenig Licht bringt in diesen Vorgang nun die Korrespondenz zum Vortrag vom Januar 1961 in Notre Dame – und natürlich der Text dieses Vortrages selbst. Denn offensichtlich verbirgt sich hinter der Formulierung „The Formation of Existence“ jene „philosophy of existence“, von der in der eingangs zitierten Korrespondenz mit Robert Heilman die Rede ist. Und obwohl Voegelin Ellegood am 15. Januar 1961 berichtet hatte, nun auch dieses Hindernis überwunden zu haben, drängt sich die Vermutung auf, dass zu jener Zeit noch kein fertiges Manuskript vorlag. Wahrscheinlicher ist, dass Voegelin

---

<sup>14</sup> Brief vom 21. Juli 1960 von Voegelin an Donald R. Ellegood, *CW* 30, S. 420 ff.

<sup>15</sup> Eric Voegelin, *Historiogenesis*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, Freiburg/München (1960), 68. Jg. S. 419-446.

die Einladung nach Notre Dame zum Anlass genommen hatte, seine Gedanken dazu zu Papier zu bringen und zur Diskussion zu stellen. Für diese Annahme spricht auch ein langer Brief an seinen Kollegen George Jaffé\*, aus dem hervorgeht, dass es sich bei „On Debate and Existence“ um den „ersten Vorstoss in eine außerordentlich vielschichtige Problematik“ handle, bei dem noch viele Fragen offen geblieben seien.<sup>16</sup> Wir werden später noch näher darauf einzugehen haben. Und noch etwas wird im Rückblick deutlich: Dass Voegelin offenbar schon im Sommer 1960 die Einbeziehung einer existenzphilosophischen Dimension in den vierten Band von *Order and History* beabsichtigte, was die Frage aufwirft, was ihn dazu veranlasst haben könnte. Möglicherweise war es die erneute Beschäftigung mit Martin Heidegger, dem er im Zusammenhang seiner Münchner Einführungsvorlesung 1958 ein Kapitel gewidmet hatte und dessen Name auch in „On Debate and Existence“ – allerdings nur am Rande – auftaucht. Eine andere Erklärung wäre seine Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann, dessen Haltung zum Alten Testament Voegelin im Winter 1960/61 in einer kritischen Studie behandelte<sup>17</sup> – also genau zu der Zeit, in der auch der Vortrag „On Debate and Existence“ entstand. Denn während er die Haltung Bultmanns zum Alten Testament kritisierte, lobte er doch gleichzeitig dessen Bemühen, durch die Entmythologisierung des Evangeliums, dieses den Menschen unserer Zeit, „denen die Symbolik fremd ge-

---

\* George Jaffé (1880-1965) war zwischen 1923 und 1933 Ordentlicher Professor für theoretische Physik in Leipzig und Gießen. Im März 1934 aufgrund seiner jüdischen Abstammung zwangsexmatrikuliert emigrierte er 1939 in die USA, wo er an der Louisiana State University lehrte, seit 1946 als Full Professor. Jaffé, der seine letzten Lebensjahre in Deutschland verbrachte, starb hier 1965. Jaffé und Voegelin waren miteinander befreundet; es existiert ein umfangreicher Briefwechsel.

<sup>16</sup> Brief vom 1. April 1961 von Voegelin an George Jaffé. Ein Abdruck des Briefes findet sich als Anlage 2.

<sup>17</sup> Eric Voegelin, *History and Gnosis. The Old Testament and Christian Faith*, in: *Essays by Rudolf Bultmann and Others*. Hrsg. v. Bernhard W. Anderson, New York/Evanston/London: Harper & Row, 1963, S. 64-89. Dass diese erst 1963 erschienene Studie schon Winter 1960/61 während eines Aufenthaltes in Notre Dame entstand, ist einem Brief Voegelins an Gerhard Niemeyer zu entnehmen – siehe dazu seinem Brief vom 23. Dezember 1963 an Gerhard Niemeyer.

worden ist“, wieder zugänglich zu machen. Letztlich liegt seinem eigenen Angriff auf die obsolet gewordene Symbolik der klassischen und scholastischen Metaphysik sowie der Freilegung der ihr zugrundeliegenden Erfahrungen ein ähnliches Motiv zugrunde, wie den Bemühungen Bultmanns um eine Entmythologisierung des Evangeliums.

## II

Bevor wir uns mit der in „On Debate and Existence“ skizzierten „Existenzanalyse“ näher befassen, empfiehlt sich ein kurzer Rückblick, der zeigen soll, dass die Begriffe „Existenz“ und „existentiell“ schon früh in den Korrespondenzen und Schriften Voegelins auftauchen, mehr noch, dass auch der durch sie bezeichnete Problemkomplex schon früh von zentraler Bedeutung ist. *Locus classicus*, an dem diese Bedeutung erstmals sichtbar wird, ist Voegelins 1947 in der *Review of Politics* veröffentlichte Studie „The Philosophy of Existence: Plato’s *Gorgias*“<sup>18</sup> sowie eine auf sie sich beziehende Korrespondenz mit Leo Strauss. Pikanterweise weist Voegelins *Gorgias*-Analyse insofern Ähnlichkeiten mit „On Debate and Existence“ auf, als es in beiden Arbeiten um die Voraussetzungen eines auf Wahrheit gerichteten Dialoges geht. Grundlage einer solchen Debatte sah Voegelin in seiner *Gorgias*-Studie in dem dem Menschen gemeinsamen *pathos*, wobei *pathos*

„eine passive Erfahrung bezeichnet, keine Handlung; *pathos* ist das, was dem Menschen zustößt, was er erduldet, was ihm schicksalhaft widerfährt, und was ihn in seinem *existentiellen Kern* berührt – so wie die Erfahrung des *erôs* (481c-d). Darin, daß sie dem *pathos* ausgesetzt sind, sind alle Menschen gleich, obwohl sie sich hinsichtlich der Bewältigung und Integration dieser Erfahrung in ihr Leben stark voneinander unterscheiden können. [...] Die Gemeinschaft des *pathos* bildet die Grundlage der Kommunikation. Hinter den verhärteten, intellektuell begründeten Standpunkten, die die Menschen von einander trennen, liegen die *pathêmata*, die sie miteinander verbinden. Wie falsch und abstrus der intellektuelle Standpunkt auch sein mag, der Kern des *pathos* besitzt den Wahrheitsgehalt einer un-

---

<sup>18</sup> Eric Voegelin, *The Philosophy of Existence: Plato’s Gorgias*, in: *The Review of Politics*, Notre Dame (Indiana), Vol. II, No. 4, 1947, S. 477-498.

*mittelbaren Erfahrung*. Wenn man in diesen Kern einzudringen und im Menschen das Bewusstsein für seine *conditio humana* wiederzuerwecken vermag, wird Kommunikation im *existentiellen Sinne* möglich.“<sup>19</sup>

Leider geht Leo Strauss, dem Voegelin seine Studie hatte schicken lassen, in seinem Dankesbrief auf die Problematik existentieller Kommunikation nicht ein – Stein des Anstoßes war für ihn der Titel, der die Nähe zur Existenzphilosophie Heideggers anzudeuten schien. In seiner Antwort beschränkte sich Voegelin nicht auf die Klarstellung, dass es Waldemar Gurian gewesen sei, der den Titel eigenmächtig hinzugefügt habe und Strauss zu versichern, „dass er sich nicht auf existentiellen Abwegen befinde.“ Er nahm die Gelegenheit auch zum Anlass, die Verwendung des Begriffs „existentiell“ in seiner *History of Political Ideas*, für die die *Gorgias*-Analyse bestimmt war, zu erläutern:

„Terminologisch liegt der Fall einfach: ich weiss keinen besseren Ausdruck; wenn ich einen finde, bin ich gerne bereit, ihn zu verwenden; und wenn Sie Anregungen geben könnten, wäre ich sehr dankbar. Es handelt sich also um das Problem selbst. Ich verwende den Ausdruck „existentiell“ in einem Sinn, der sehr ähnlich ist dem von Maritain in seinem *Court Traité de l'Existence*, das ich eben in New York gekauft und zum Teil auf der Reise gelesen habe. *Die Wahrheit der Ontologie* (einschliesslich im besonderen der philosophischen Anthropologie) ist nicht ein Datum, das von jedermann zu jeder Zeit erkannt werden kann. *Ontologisches Wissen* entsteht im Prozess der Geschichte und biographisch im Prozess des einzel menschlichen Lebens unter gewissen Bedingungen der Erziehung, der gesellschaftlichen Umgebung, der persönlichen Neigung und der seelischen Habituation. Die Episteme ist nicht nur eine Erkenntnisfunktion, sie ist auch, im Aristotelischen Sinne, eine dianoetische Areté. Für diesen *nicht-kognitiven Aspekt der Episteme* verwende ich den Ausdruck ‚existentiell‘.“

Der Begriff „existentiell“ bezeichnet somit „ontologisches Wissen“, das nicht zu jederzeit und von jedermann erlangt werden kann, son-

---

<sup>19</sup> Eric Voegelin, *Ordnung und Geschichte*. Hrsg. v. Peter J. Opitz und Dietmar Herz, Bd. VI: *Platon*, hrsg. und mit einem Nachwort v. Dietmar Herz; aus dem Englischen v. Veronika Weinberger, S. 47 (Hervorh. PJO); von einigen kleineren Abweichungen abgesehen ist das *Gorgias*-Kapitel in Band III von *Order and History* identisch mit der in der *Review of Politics* veröffentlichten Studie (Hervorh. PJO).

dern an bestimmte geistige und soziale Voraussetzungen gebunden ist. Nach diesen eher allgemeinen Vorbemerkungen ging Voegelin auf die Verwendung des Begriffes in seiner *History of Political Ideas* ein:

„In einer Ideengeschichte nun muss ich diesen Ausdruck ziemlich oft verwenden. Eine Ideengeschichte soll nicht doxographischer Bericht, nicht „Dogmengeschichte“ im älteren Sinne sein, sondern *Geschichte der existentiellen Wandlungen, in denen die „Wahrheit“ in den Blick kommt, verdunkelt wird, verloren geht und wiedergewonnen wird.*<sup>20</sup> Eine Geschichte der politischen Ideen im besonderen soll die Prozesse untersuchen, in denen „Wahrheit“ sozial wirksam wird oder an solcher Wirksamkeit verhindert wird. Sie sehen, dass es sich nicht um eine Negierung oder Relativierung der Ontologie handelt, sondern um *die Korrelation zwischen Erkenntnis im kognitiven und im existentiellen Sinne; diese Korrelation ist für mich das Thema der ‚Geschichte‘.*“<sup>21</sup>

Wie schon hier deutlich wird, steht der Begriff „existentiell“ nicht für sich allein. Vielmehr gehören zu ihm andere Begriffe, insbesondere der der „Wahrheit“, um die es Voegelin in der *History* primär geht, und diese „Wahrheit“ ist wiederum ein „ontologisches Wissen“, wobei zur „Wahrheit der Ontologie“ auch die philosophische Anthropologie gehört. Wir werden auf den Begriff der „Wahrheit“, unter den Voegelin bald darauf auch seine Walgreen Lectures in Chicago stellte<sup>22</sup> auch in „On Debate and Existence“ wieder stoßen.

Weitere Aspekte dieses „Existenz“- und „Wahrheits“-Verständnisses – interessanterweise erneut im Zusammenhang mit den Begriffen „existentiell“ und „kognitiv“ – erhellt ein Vortrag über Toynbees *Study of History*, den Voegelin unter dem Titel „Toynbee’s *Study as a Search for Truth*“ im Dezember 1955 hielt.<sup>23</sup> Da er zu jener Zeit gerade dabei war, letzte Hand an den ersten Band von *Order and*

<sup>21</sup> Voegelin-Strauss Briefwechsel, S. 68 f.

<sup>22</sup> Zum „Wahrheits“-Begriff, wie Voegelin ihn in den Walgreen Lectures entwickelt, siehe seine *The New Science of Politics*, Chicago: The University of Chicago Press, 1952.

<sup>23</sup> Eric Voegelin, *Toynbee’s Study as a Search for Truth*, in: *The Intent of Toynbee’s History*. Ed. Edward T. Gargan, Chicago: Loyola University Press, 1961, S. 100-112. Eine dt. Übersetzung findet sich in Vorbereitung.

*History* zu legen, gelten seine Ausführungen zum Werk Toynbees nicht nur für sein eigenes Werk, sie kennzeichnen darüber hinaus auch sein Selbstverständnis als Philosoph. „In der uns vorliegenden vollständigen Form“, heißt es gleich einleitend „ist *A Study of History* eine Untersuchung, in der es um die Wahrheit der Ordnung der Geschichte geht. Es handelt sich um eine Untersuchung im klassischen Sinn einer *zetema*, um eine Suche nach kognitiver und existentieller Wahrheit.“ Und weiter, mit Blick auf die Definitionen, die Toynbee im Verlauf seiner Untersuchung gab:

„Definitionen sind im Verlauf einer *zetema* jedoch kognitive Ruhepunkte, die die Sicht der Realität artikulieren, die in dem jeweiligen Stadium *existentiellen Fortschritts* in Richtung auf Wahrheit erreicht wurde. Folglich hat die Gültigkeit der Definition zwei Dimensionen. Nach der einen Richtung müssen sie anhand der *Gegebenheiten der Realität* überprüft werden, auf die sie sich vermeintlich beziehen; nach der anderen Richtung müssen sie daran gemessen werden, *welche existentielle Ebene bei der Suche nach Wahrheit* erreicht wurde. Außerdem sind die zwei Gültigkeitsdimensionen *aufeinander bezogen*, da die Frage, als Gegebenheit der Realität, in ihrer Beantwortung von der *erreichten existentiellen Ebene* abhängt. Was auf einer niedrigeren Ebene relevant ist, kann auf einer höheren Ebene irrelevant werden, und umgekehrt. Es ist daher wahrscheinlich, daß Definitionen, die die Sicht der Realität aus früheren Stadien der *zetema* artikulieren, durch Definitionen, die auf einer *höheren existentiellen Ebene* zustande kamen, ersetzt werden.“<sup>24</sup>

Sieht man einmal davon ab, dass Voegelin hier auch den Prozess beschreibt, in dem sich sein eigenes Werk von der *History of Political Ideas* zu *Order and History* entfaltete, in dem er ebenfalls Positionen, die er auf früheren „existentiellen“ Ebenen bezogen hatte, immer wieder modifizierte, korrigierte oder gar revidierte, so wird das Zusammenspiel zwischen „kognitiver“ und „existentieller“ Wahrheit hier deutlicher als in der Korrespondenz mit Strauss. Allerdings bleibt auch hier nicht nur offen, auf welchem Weg jene „existentielle Wahrheit“ gewonnen werden kann, die letztlich der Maßstab für die „kognitive Wahrheit“ ist, sondern auch, worin sie besteht. Die Andeutung einer Antwort findet sich in der Feststellung, dass eine Suche nach Wahrheit darauf gerichtet sein sollte, „ihr Ziel zu erreichen, das heißt, zu einer Sicht der Wirklichkeit zu gelangen,

---

<sup>24</sup> Ebd. (Hervorh. PJO).

die im platonischen Sinn von der *philia* zum *sophon* oder von der augustinischen *intentio animi* auf Gott hin existentiell durchdrungen ist.“<sup>25</sup>

Als Voegelin seine Studie über Arnold Toynbees *Study of History* schrieb und dessen „Suche nach Ordnung“ beschrieb, lag die Einleitung, die er zu *Order and History* verfasst hatte, schon vor; sie ist der dritte Text, auf den wir uns beziehen und zugleich der wichtigste. Voegelin hatte sie im Frühjahr 1952 entworfen und bald darauf einigen Freunden und Kollegen geschickt, u.a. Karl Löwith und Alfred Schütz. Letzterem hatte er dazu erläutert, dass es sich bei dem Text um das Einleitungskapitel seiner „History“ handle, in dem er versuche, „die ontologischen Prinzipien der ganzen Untersuchung zu umreißen, soweit das in kurzer Form möglich ist.“<sup>26</sup> Obwohl sich die Skizze der „ontologischen Prinzipien“ vor allem auf den einleitenden, „Being and Existence“ überschriebenen Abschnitt konzentriert, ist in unserem Zusammenhang der Text insgesamt von Interesse, behandeln die späteren Teile doch einige der Probleme, die der Erwerb dieses „ontologischen Wissens“ aufwirft. Einige Jahre zuvor, in seinem Brief an Strauss, hatte Voegelin von jenem „ontologischen Wissen“, das im Prozess der Geschichte und im Prozess des einzel menschlichen Lebens gewonnen werde und zentraler Gegenstand seiner „History“ sei, noch relativ allgemein gesprochen. Nun, in der Einleitung zu *Order and History* bei der Behandlung der „ontologischen Prinzipien“ wird er konkret, und die Perspektive, die er einnimmt, erinnert unwillkürlich an den Titel von Max Schelers 1928 veröffentlichter Schrift *Über die Stellung des Menschen im Kosmos*, die Voegelin in jener formativen Phase seines Denkens tief beein-

---

<sup>25</sup> Ebd., S. 5.

<sup>26</sup> Brief vom 14. Januar 1953 von Voegelin an Alfred Schütz, in: *Eric Voegelin. Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat. Briefwechsel 1938-1959*. Hrsg. v. Gerhard Wagner und Gilbert Weiss, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH, 2004, S. 745. Der Text trug damals noch den Titel „The Symbolization of Being and Existence“. Der Titel „History“ bezog sich auf Voegelins *History of Political Ideas*, an der er zu jener Zeit noch arbeitete und deren inzwischen grundlegend umgearbeitete Fassung er 1956 unter dem Titel *Order and History* zu veröffentlichen begann.



flusst hatte, auch wenn sich seine eigene Position inzwischen nicht unwesentlich von derjenigen Schelers unterschied.

Wie Scheler, so geht auch Voegelin von der Stellung des Menschen aus, allerdings nicht von derjenigen im „Kosmos“, sondern von der im „Sein“, an dem der Mensch durch seine Existenz zwar partizipiere, über dessen Ordnung und Struktur er sich jedoch in essentieller Unwissenheit befinde. Und da er durch seine Existenz selbst Teil dieses Seins sei, erstrecke sich diese Unwissenheit auch auf sich selbst – er sieht sich, bildlich gesprochen, in der Rolle eines Schauspielers in einem Stück, das ihm ebenso unbekannt ist, wie die Rolle, die er in ihm zu spielen hat. Mehr noch: Er sei sich nicht einmal über sich selbst und über den Sinn seiner Existenz im Mysterium des Seins im Klaren. Voegelins Fazit:

„Man’s partnership in being is the essence of his existence, and this essence depends on the whole, of which existence is a part. Knowledge of the whole, however, is precluded by the identity of the knower with the partner, and ignorance of the whole precludes essential knowledge of the part. This situation of ignorance with regard to the decisive core of existence is more than disconcerting: it is profoundly disturbing, for from the depth of his ultimate ignorance wells up the anxiety of existence.”<sup>27</sup>

Diese „anxiety of existence“ und die ihr entspringende Sorge um den Sinn menschlicher Existenz im Feld des Seins ist zugleich Ursache wie Antrieb, jene essentielle Unwissenheit zwar nicht zu überwinden, aber doch wenigstens – im Rahmen des ihm Möglichen – das Erkennbare von dem essentiell Unerkennbaren zu scheiden. Dies sei insofern möglich, als die Partizipation des Menschen am Sein „nicht blind erfolgt, sondern durch sein Bewusstsein erhellt ist“, die essentielle Unwissenheit also nicht völlige Unwissenheit sei. Das aber ermögliche es dem Menschen, nicht nur sich selbst als eigenständigen und unterscheidbaren Partner in der Gemeinschaft des Seins zu erkennen, sondern auch Wissen über die Teilordnungen seiner weltlichen Existenz – das heißt von Welt und Gesellschaft – zu gewinnen und diese in analogischer Anwendung zum Verständnis und zur Symbolisierung der Seinsordnung zu verwenden. Das auf

---

<sup>27</sup> Eric Voegelin, *Order History*, Vol. 1: *Israel and Revelation*, Baton Rouge: LSU Press, 1956, S. 2.

diese Weise erzeugte Wissen über die Ordnung des Seins finde seinen Niederschlag in Symbolen und Symbolsystemen, die zwar im Laufe der Geschichte einen Prozess der Differenzierung durchlaufen und den Menschen dabei auf höhere Ebenen bei der Erkenntnis der Ordnung des Seins führen, jedoch nicht die Grenzen zu überwinden vermögen, „die durch unsere Perspektive der Partizipation gesetzt sind.“ Die Erforschung dieser Geschichte der Symbolisierungen und des ihr zugrundeliegenden Fortschreitens von kompakten zu differenzierten Erfahrungen und Symbolen ist das große Thema von *Order and History*.

Es ist in unserem Zusammenhang nicht nötig, näher auf die in der Einleitung zu *Order and History* vorgelegte Existenzanalyse einzugehen. Doch schon die hier in nur groben Umrissen skizzierten Elemente dürften gezeigt haben, dass das Verhältnis von „Sein“ und „Existenz“ das existentielle Zentrum des Voegelinschen Werkes bildet und zugleich den innersten Kern, um den dieses Werk kreist, um sich ihm in ständig sich differenzierenden Bewegungen anzunähern. Damit dürfte der Hintergrund zureichend erhellt sein, vor dem „On Debate and Existence“ steht. Wenden wir uns nun dem Text selbst zu.

### III

Da der Text vorliegt, seine Kenntnis somit vorausgesetzt werden kann, erübrigt es sich, die Ausführungen Voegelins in allen Wendungen zu referieren. Stattdessen können wir uns auf einige zentrale Punkte seiner Argumentation beschränken. Wie schon in der eingangs erwähnten *Gorgias*-Studie, so geht es auch hier um die Grundlagen einer auf Wahrheit gerichteten Debatte. Waren es dort die Sophisten, denen Voegelin die Bereitschaft zu einer „existentiell“ wahrhaften Diskussion abgesprachen hatte, so sind es hier die Ideologen moderner Couleurs, die sich weigern, Realität zur Kenntnis zu nehmen und sich stattdessen in Konstrukten „Zweiter Realitäten“, wie Robert Musil das Phänomen genannt hat, verschanzen. Obwohl Voegelin die Hauptverantwortung für das Scheitern eines rationalen Diskurses über die fundamentalen Fragen menschlicher Existenz vor allem den Ideologen anlastet, sieht er auch ihre Gegner nicht ganz

schuldlos. Sind sie doch – so sein Vorwurf – bei der Darlegung ihres Realitätsverständnisses einer Sprache und Symbolform verhaftet – gemeint ist die der klassischen und scholastischen Metaphysik –, die aufgrund ihrer Prägung durch die Erfahrung und Symbolik des geschlossenen Kosmos dem modernen Menschen unverständlich geworden ist – ganz abgesehen davon, dass das ihr zugrundeliegende Weltbild nicht mehr dem Stand der modernen Naturwissenschaften entspricht, um den „soliden Wahrheitskern“ der klassischen und scholastischen Metaphysik nicht aufs Spiel zu setzen, sei es unumgänglich, sich von der obsolet gewordenen Symbolik zu trennen. Allerdings dient dieser Rat nicht nur der Rettung der spirituellen Substanz, die dieser Symbolik zugrunde liegt, die aber im Laufe der Zeit undurchsichtig geworden ist. Ihm liegt auch – wie das Ende des Textes zeigt – die Hoffnung zugrunde, auf diesem Wege Grundlagen für eine Wiederaufnahme des Dialogs über die Fundamentalfragen des Menschen zu legen.

Wie aber ist in dieser Situation zu verfahren? Was soll an die Stelle der obsoleten Symbolik treten? Voegelins Empfehlung: Rückgang zu den, jene Symbole „motivierenden Erfahrungen“. Es ist im Grunde dasselbe Verfahren, dem er sich in den 40er Jahren zugewendet hatte, als er sich von den „Ideen“ löste, an denen sich bis dahin seine *History of Political Ideas* orientiert hatte und sich den ihnen zugrundeliegenden Realitätserfahrungen zuwandte: „[À propos] der Erfahrungen, die uns unmittelbar beschäftigten“, so erinnert er sich später, „wurde mir das allgemeine Problem des Verhältnisses von Erfahrung und Symbol deutlich. Da sich der Realitätsakzent auf die Erfahrungen verlagert hatte, musste ich meine projektierte und schon weit fortgeschrittene ‚Geschichte der politischen Ideen‘ als obsolet aufgeben.“<sup>28</sup>

Welches aber waren jene „motivierenden“ bzw. „unmittelbaren“ Erfahrungen, die der aristotelischen Metaphysik zugrunde lagen? Und wie konnte man sie freilegen? Voegelin nähert sich dieser Aufgabe in drei Schritten. In einem ersten – gewissermaßen vorbereitenden – Schritt verweist er auf das klassische Existenzverständnis. Es

---

<sup>28</sup> Eric Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*. München: Piper & Co. Verlag, 1966, S. 19.

sind „die Erfahrungen der „Endlichkeit und Kreatürlichkeit, [...], dass wir als Menschen Eintagsgeschöpfe sind, wie der Dichter sagt, dass wir geboren werden und sterben müssen, dass wir unzufrieden sind mit einem Zustand, der als unvollkommen erfahren wird, dass wir um eine Vollkommenheit wissen, die nicht von dieser Welt, sondern Privileg der Götter ist, auf mögliche Erfüllung in einem Zustand jenseits dieser Welt, der platonischen *epekeina*, und so fort.“ Und daran anschließend sieht er, unter Hinweis auf die platonische Konzeption des Todes und des Eros „die Philosophie als Versuch zur Erhellung der Existenz aus den unmittelbaren Erfahrungen auftauchen.“

Die eigentliche „Existenzanalyse“ beginnt jedoch erst nach diesem Vorlauf – und sie erfolgt in zwei Anläufen. In einem ersten Anlauf zeigt Voegelin, dass die menschliche Existenz „noetische Struktur“ hat, das heißt, dass der Intellekt, der *nous*, Teil der Struktur der Existenz ist und dass er mit der Fähigkeit begabt ist, diese Existenz in die verschiedenen Richtungen zu transzendieren. Dabei gelangt er – wieder auf die aristotelische Analyse bezogen – bei der Frage nach dem Ursprung und dem Wesen der Dinge über ätiologische Ketten zu der ewigen immateriellen *protê archê*. Auf der Suche nach einer modernen Terminologie, der dasselbe Realitätsverständnis zugrunde liegt, verweist Voegelin auf die beiden metaphysischen Fragen, die Leibniz in seinem *Principes de la nature et de la grâce* formulierte: „Warum ist etwas, warum ist nichts?“ ... „Warum ist es so, wie ist es?“ In ihnen sieht er den „Kern der wahren Erfahrung“, die die metaphysischen Konstrukte des aristotelischen und scholastischen Typs motivierte.

Nur nebenbei sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass schon 1938 in Voegelins *Politischen Religionen*<sup>29</sup> die Grunderfahrung menschlicher Kreatürlichkeit eine zentrale Stellung einnahm und die weitere Argumentation maßgeblich bestimmte. Und mehr noch: dass auch jener frühe Text schon mit jenen beiden Fragen schließt (die dort freilich nicht Leibniz, sondern noch Schelling zugewiesen werden. Verweise auf jene „Weltgrundfrage“, wie Voegelin sie

---

<sup>29</sup> Eric Voegelin, *Die politischen Religionen*. Wien: Bermann-Fischer, 1938 (im Folgenden zit. nach der Neuauflage von 2004 bei Fink, München).

damals nannte, durchziehen sein ganzes Werk und finden sich auch in *In Search of Order*, dem Schlussband von *Order and History*. „Es sind“, wie er „On Debate and Existence“ nachdrücklich feststellt, „die Fragen, die der Philosoph lebendig halten muss, um die Wahrheit der eigenen und der Existenz seiner Mitmenschen vor der Konstruktion einer Zweiten Realität zu bewahren, die diese grundlegende Struktur der Existenz außer Acht lässt und so tut, als wären die Fragen illegitim oder irreführend.“

Auch bei der Suche nach dem Ursprung und Ziel der menschlichen Handlungen kommt Voegelin – erneut Aristoteles zitierend – zu einem ähnlichen Ergebnis wie bei der vorgehenden Untersuchung über den Ursprung und das Ziel die Dinge der Außenwelt: dass vernünftiges Handeln eines Grenz-Zieles bedarf, dass „Grenze“ also „etwas zu sein scheint, das der Vernunft inhärent ist“, bzw. dass die Vernunft „tatsächlich in die Seinsordnung eingebettet ist und die Eigenschaft der Grenze hat.“ Der zweite Anlauf geht von den zentralen Ergebnissen des ersten aus: dass menschliche Existenz „noetische Struktur“ hat und der *nous* auf der Suche nach Wissen in verschiedenen Richtungen transzendiert. Voegelin präzisiert diese Ergebnisse jedoch in einigen wesentlichen Punkten: Zum einen, der Mensch entdeckt sich als „Teil eines Feldes von Existierenden“, dessen Schöpfer er nicht ist. Zum anderen – und wesentlicher – er sieht durch den *nous* „die menschliche Existenz in der Situation, in der die Fragen nach Ursprung und Ziel entstehen.“ Durch die Fähigkeiten zur Ideenbildung und zum Schlussfolgern gelangt er schließlich zu dem Schluss, dass beides – Ursprung und Sinn – „jenseits des Feldes der existierenden Dinge in etwas zu finden (sind), auf das mittels Analogie das Prädikat *Existenz* angewandt wird.“ Dieses Wissen aber „von dem Etwas, das jenseits der Existenz ‚existiert‘“, sei – so der Kern der Argumentation –, „der noetischen Existenzstruktur (S. 19) inhärent“ und dasselbe gelte für die „Probleme der Transzendenz, die Fragen nach Ursprung und Ziel und das Postulat der Grenze.“ Sie alle liegen aller Metaphysik voraus und sind von der Kritik an der metaphysischen Symbolik nicht betroffen. Damit aber – und dies führt wieder zur Ausgangsfrage zurück – ist die Grundlage hergestellt, auf der jenseits der obsoleten, von der Geschichte überholten Symboliken eine rationale Debatte über „die

Wahrheit der Existenz“ geführt werden kann. Der Ausdruck „Wahrheit der Existenz“, so das abschließende Ergebnis, sei somit „das Wissen um die Grundstruktur der Existenz zusammen mit der Bereitschaft, sie als die *condicio humana* akzeptieren.“

Voegelin war sich, wie seinem langen Brief an George Jaffé zu entnehmen ist, durchaus bewusst, dass er sich mit der in seiner Studie vorgenommenen „analysis of existence“ noch in vielerlei Hinsicht auf unsicherem Terrain bewegte. Dass sie darüber hinaus noch unvollständig war, insofern „große Gebiete, wie zum Beispiel die historische Existenz nicht einmal gestreift werden“, geht aus dem Text selbst hervor. Dass Voegelin gerade auf die „historical existence“ des Menschen hinwies, war kein Zufall, war er doch zur gleichen Zeit mit der Vorbereitung eines Vortrags beschäftigt – „World Empire and the Unity of Mankind“, in dem auch Probleme berührt wurden, die sich aus der „historischen Existenz“ des Menschen ergeben. Dabei ging es auch hier um die Notwendigkeit des Einstimmens der menschlichen Existenz in die Struktur des Seins – im Rahmen der Primärerfahrung des Kosmos ebenso wie in der im Rahmen der historisch späteren Erfahrung von einem Universum unter einem welttranszendenten Gott. „Was in beiden Fällen auf dem Spiel steht“, so Voegelin auch hier abschließend, „ist die Wahrheit menschlicher Existenz, Wahrheit im Sinne einer Bereitschaft, die *condicio humana* zu verstehen und anzunehmen. Um aber der Einsicht ausdrücklich Geltung zu verschaffen, dass die Ordnung der Welt nicht allein von ‘dieser Welt’ ist, sondern auch von ‘der Welt jenseits’, ist eine Annäherung in Richtung auf die differenzierte Erfahrung transzendenten Seins nötig.“<sup>30</sup>

#### IV

Wie erwähnt, hatte auch George Jaffé zu jenen gehört, denen Voegelin die mimeographische Fassung seines Vortrags geschickt hatte. Denn am 17. Februar 1961 dankte ihm dieser für den „hochwillkommenen Aristoteles-Aufsatz“ und kündigte eine baldige Stellungnahme an, die nur knapp zwei Wochen später, am 27. Februar,

---

<sup>30</sup> Voegelin, *Weltreich und die Einheit der Menschheit*, S. 17.

eintraf.<sup>31</sup> Während Jaffé Voegelin in fast allen Punkten zustimmte, meldete er in einem Punkt einen „Vorbehalt“ an: Voegelin selbst, so sein Einwand, habe durch seine Ersetzung der aitiologischen Kette von Aristoteles durch eine existentielle Grunderfahrung selbst wieder so etwas wie einen Gottesbeweis eingeführt, was nach der Kritik von Kant unzulässig sei. Wie ernst Voegelin den Einwand nahm, zeigte sein langer Antwortbrief vom 1. April 1961<sup>32</sup>, in dem er sich ausführlich mit den Kantschen Antinomien auseinandersetzte, auf die Jaffé verwiesen hatte, und auf ihre begrenzte Anwendbarkeit auf die aristotelische Argumentation hinwies. Er nahm sich darüber hinaus auch die Zeit, näher auf den Reflektionsprozess einzugehen, der „On Debate and Existence“ zugrunde lag. Um einen unmittelbaren Einblick in diesen Prozess zu vermitteln, erschien es sinnvoll, den Brief Voegelins hier in voller Länge abzudrucken – zumal er sich, angesichts der Komplexität der Problematik und der Dichte der Argumentation kaum ohne Verlust paraphrasieren lässt.

Interessant ist dieser Brief aber noch aus einem anderen Grund: Voegelin bezeichnet in ihm seinen Vortrag als den „ersten Vorstoss in eine ausserordentlich vielschichtige Problematik“, von der er jetzt schon wisse, dass er „keineswegs zum Ziel gekommen“ sei, sondern dass er „eine Zwischensumme bilde, um sich Klarheit über die eigenen Gedanken zu verschaffen.“ Die Formulierungen lassen erkennen, dass es sich bei „On Debate and Existence“ nicht um den einmaligen Ausflug in ein neues Gebiet handeln würde, sondern um den Beginn des Versuchs, die der hellenischen und der scholastischen Philosophie zugrundeliegenden Existentialerfahrungen freizulegen – sowohl um sie von den ihre Substanz verdeckenden symbolischen Anachronismen und doktrinären Verkrustungen zu befreien, wie aber auch – und das war zweifellos der unmittelbare Anlass –, um sie für den vierten Band von *Order and History* nutzbar zu machen. Gerade dieses Motiv ließ erwarten, dass diesem „ersten Vorstoss“ schon bald weitere folgen würden, eine Erwartung, die die eingangs erwähnten Publikationen Voegelins zur griechischen Philosophie in der ersten Hälfte der 60er Jahre bestätigen.

---

<sup>31</sup> Siehe Anlage 1.

<sup>32</sup> Siehe Anlage 2.

Es würde zu weit führen, diesen Prozess durch Analysen der betreffenden Studien und Durchsicht der Korrespondenzen jener Jahre im Einzelnen zu verfolgen. Wichtiger ist er Hinweis, dass diese Studien Voegelin früher oder später wieder zum Problem einer Bewusstseinsphilosophie – und damit auch wieder zu Aristoteles – führen mussten, konnte die von ihm intendierte „analysis of existence“ und der sie fundierenden Erfahrungen letztlich doch nur auf der Ebene des Bewusstseins erfolgen. Und in der Tat steuerte Voegelin in den frühen 1960er Jahren zielstrebig eine solche Bewusstseinsphilosophie an. Sie fand ihre konzentrierte Formulierung in der Studie „Was ist Politische Realität?“, einem Vortrag auf der Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft im Juni 1965, dessen ausgearbeitete Fassung Voegelin zuerst 1966 in der *Politischen Vierteljahresschrift* veröffentlichte<sup>33</sup> und bald darauf – unter dem Titel „Die Ordnung des Bewußtseins“ – als Schlussteil seiner Anthologie *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*.<sup>34</sup> Zu *Anamnesis* bemerkte Voegelin einleitend, dass das Buch „über die Hauptphasen des meditativen Prozesses“ berichte – von der ersten entscheidenden Einsicht in seine Probleme Anfang der 1940er Jahre bis zu ihren vorläufig letzten Formulierungen Mitte der 1960er Jahre. Gemeint war damit die erweiterte Fassung von „Was ist Politische Realität?“, in der er nun „eine umfassende und vorläufig befriedigende Neuformulierung der Philosophie des Bewußtseins“ sah.<sup>35</sup> Berücksichtigt man auch die *Anamnesis* einleitende Feststellung, dass die Probleme menschlicher Ordnung in Gesellschaft und Geschichte der Ordnung des Bewusstseins entspringen und die Philosophie des Bewusstseins „daher das Kernstück einer Philosophie der Politik“<sup>36</sup> sei, so wird deutlich, dass Voegelin mit „Was ist Politische Realität?“ nichts Geringeres unternahm als einen erneuten Anlauf zu einer theoretischen Grundlegung der politischen Wissenschaft. Bezeichnenderweise

---

<sup>33</sup> Eric Voegelin, Was ist Politische Realität?, in: *Politische Vierteljahresschrift*, Jg. VII, Heft 1, Köln: Opladen, 1960, S. 2-54.

<sup>34</sup> Eric Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*. München: Piper, 1966; Nachruck: Freiburg: Alber, 2005, S. 283-354.

<sup>35</sup> Ebd., S. 8.

<sup>36</sup> Ebd., S. 7.



finden sich in *Anamnesis* auch die eingangs angeführten Aufsätze „Das Rechte von Natur“, „Was ist Natur?“, sowie „Ewiges Sein in der Zeit“. Was allerdings fehlte, war „On Debate and Existence“. Der Grund dafür ist unschwer zu erraten: Der Text markiert, wie im Brief an Jaffé charakterisiert, den „ersten Vorstoss in eine ausserordentlich vielschichtige Problematik“ und war durch die ihm folgenden Studien – insbesondere durch „Was ist Politische Realität?“ – zwar nicht in seiner Intention, aber doch in vielen Details inzwischen überholt.

Das heißt allerdings nicht, dass Voegelin nicht mehr auf den Text zurückkam. Im Gegenteil: Wie schon eingangs angemerkt, veröffentlichte er ihn im Herbst 1967 in der „Intercollegiate Review“. Und kurz darauf, am 16. Oktober 1967, hielt er am Thomas More Institute in Montreal einen Vortrag zum Thema „Theology Confronting the World Religions“, in dem er nicht nur auf die in „On Debate and Existence“ entwickelte Problematik zurückkam, sondern sie darüber hinaus entlang der Argumentationslinien weiter ausführte.<sup>37</sup> Wieder ist der Ausgangspunkt die Frage, auf welcher Grundlage ein Dialog zwischen Anhängern verschiedener Religionen und Konfessionen bzw. Ideologien verschiedenster Couleurs geführt werden kann. Und wieder grenzt sich Voegelin gegen die dogmatische Deformation, die Philosophie und Evangelium infolge ihrer Umformung in Metaphysik und Theologie erfahren haben, ab und empfiehlt den Rückgang auf die „experiences which engendered philosophical symbols before they became deformed into metaphysical dogmas.“<sup>38</sup> Hatte sich Voegelin soweit noch im Rahmen seiner Ausführungen „On Debate and Existence“ bewegt, so zeigen die anschließenden Ausführungen die differenzierenden Fortschritte, die dieser existenzanalytische Ansatz inzwischen erfahren hatte. Schon in „On Debate and Existence“ hatte er darauf hingewiesen, wie eine Existenzanalyse vonstatten gehen muss: Sie muss „schrittweise vorgehen; und sie muss sprachliche Ausdrücke wie *erhellen*, *gewahr werden*, *transzendieren* usw. verwenden.“. Genau diesem Verfahren

---

<sup>37</sup> Siehe dazu *Conversations With Eric Voegelin*. Edited and with introduction by Eric O'Connor. Thomas More Institute Papers / 76, Perry Printing Limited, 1980, S. 37-57, sowie die anschließende Diskussion.

<sup>38</sup> *Conversations*, S. 43.

folgt Voegelin nun in seinen Analysen der klassischen Texte. Das zentrale Symbol ist nun endgültig der „nous“ als der Intellekt, wie Platon und Aristoteles ihn verstanden, und deren Unternehmen wird nun unter Bezug auf Platons *Politeia* sogar als „noetische Theologie“ bezeichnet. Ferner listet Voegelin einige der Grundbegriffe auf, die er inzwischen anhand „noetischer Analysen“ entwickelt und nun im Rahmen dieser „noetischen Theologie“ verwendet: den der „existential tension“ bzw. der „noetic tension“ zum göttlichen Grund; den dem platonischen *Symposion* entlehnten Begriff „metaxy“, das göttlich-menschliche Zwischenreich als der Bereich, in dem sich der Mensch im Zustand der „existentiellen Spannung“ befindet und in dem die göttlich-menschliche Bewegung stattfindet; „methexis“ (Platon) bzw. „metalepsis“ (Aristoteles) zur Bezeichnung der Erfahrung der Partizipation des Menschen am Göttlichen und vice versa; zur Bezeichnung der Gegenseitigkeit dieser Partizipation die Begriffe „zesis“ als die Suche nach dem Grund der Existenz sowie „kinesis“ als die diese Suche auslösende Bewegung von Seiten Gottes: „It is in terms of these seeking and moving elements – the seeking from the human side and the being moved (passively experienced) attracted by the Divine side – that existential tension and the participation of the human and the Divine are described.“<sup>39</sup>

Es gibt jedoch noch einen weiteren Begriff, auf den Voegelin – sein Montreal-Referat abschließend – eingeht und dabei sowohl über seine Ausführungen in *Order and History* wie auch über die in „On Debate and Existence“ hinausgeht: Es ist der Begriff „Existenz“. Bei dessen Klärung verweist er auf drei Arten der Verwendung: als Modus des Seins, den wir Objekten in Zeit und Raum zuschreiben; als „bewusstes“ bzw. „noetisches Bewusstsein“, nämlich als „a consciousness of human existence in tension towards the Divine ground“;<sup>40</sup> sowie schließlich im (thomistischen) Sinn als kontingente Existenz der Dinge in Beziehung zu Gott. Es ist, wie deutlich wird, die zweite Form, in der Voegelin den Existenzbegriff vornehmlich verwendet, und da dieser in seinem Werk nun immer häufiger auftritt und in Band IV von *Order and History* besonders ausgeprägt ist,

---

<sup>39</sup> Ebd., S. 47.

<sup>40</sup> Ebd., S. 51.

erschien es sinnvoll, auf diese Klärung hier abschließend aufmerksam zu machen.

## V

Dass Voegelin entschlossen war, die bewusstseinstheoretischen Studien auch nach der Veröffentlichung von *Anamnesis* fortzusetzen, zeigt die wiederholte Bemerkung, dass die in „Was ist Politische Realität?“ entworfene Bewusstseinsphilosophie die „vorläufig letzte Formulierung“ bzw. „eine umfassende und vorläufig befriedigende Neuformulierung“ sei. Dass er diese Absicht schon bald in die Tat umzusetzen begann, geht schon aus den Titeln einiger in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre veröffentlichter Arbeiten hervor: „Immortality: Experience and Symbol“ (1967)<sup>41</sup>, „Equivalences of Experience and Symbolization in History“ (1970)<sup>42</sup>, „Reason: The Classical Experience“ (1974)<sup>43</sup>. Doch auch andere Studien wie etwa „The Eclipse of Reality“ (1970)<sup>44</sup>, „Gospel and Culture“ (1971)<sup>45</sup>, sowie

<sup>41</sup> Eric Voegelin, *Immortality: Experience and Symbol*, in: *Harvard Divinity Review*, Vol. 60, No. 3, S. 235-279. Dt.: Unsterblichkeit: Erfahrung und Symbol, *VOP*, No. 76, München 2010.

<sup>42</sup> Eric Voegelin, *Equivalences of Experience and Symbolization in History*, in: *Eternità e Storia: I valori permanenti nel divenire Istorico*. Firenze: Vallecchi, 1970, S. 215-234. Dt.: Äquivalenz von Erfahrungen und Symbolen in der Geschichte, *VOP*, No. 79, München 2010.

<sup>43</sup> Eric Voegelin, *Reason: The Classical Experience*, in: *The Southern Review*, N.S. 10, No. 2 (1973), S. 235-264. Dt.: Vernunft: Die Erfahrung der klassischen Philosophen. *OP LIV*, München, Januar 2007.

<sup>44</sup> Eric Voegelin, *The Eclipse of Reality*, in: *Phenomenology and Social Research. Essays in Memory of Alfred Schütz*. Ed. by Maurice Nathanson, The Hague: Nijhoff, 1970, S. 185-194. Der Text ist enthalten in: Eric Voegelin, *Das Drama des Menschseins. Die Walter Turner Candler Lectures*. Hrsg. und mit einem Nachwort v. Peter J. Opitz, Wien: Passagen Verlag, 2007.

<sup>45</sup> Eric Voegelin, *The Gospel and Culture*, in: *Jesus and Man's Hope*, Vol. II. Hrsg. v. Donald G. Miller and Dikran Y. Hadidian, Pittsburgh/Pennsylvania: Theological Seminary Press, 1971, S. 59-101. Dt.: *Evangelium und Kultur. Das Evangelium als Antwort*. Hrsg. v. Wolfhart Pannenberg. Aus dem Englischen und mit einem Nachwort v. Helmut Winterholler, München: Fink Verlag, 1977 (Periagoge).

„On Hegel – A Study in Sorcery“ (1971)<sup>46</sup> führten den bewusstseinstheoretischen Ansatz weiter und trieben damit auch die in „On Debate and Existence“ begonnene „Existenzanalyse“ weiter voran.

Gleichzeitig geht aus den Korrespondenzen jener Zeit hervor, dass es sich bei diesen Studien auch weiterhin um Vorarbeiten für den noch in Arbeit befindlichen Band IV von *Order and History* handelte, der inzwischen unter dem Titel „In Search of Order“ stand. So heißt es in einem Brief an Robert Heilman, als Voegelin ihm über das Erscheinen von *Anamnesis* berichtete:

„There just has come out a volume of about 400 pages, entitled *Anamnesis*. It is *my philosophy of consciousness*. I am not sending you a copy, because it is in German. The book has several functions. In the first place, I had to publish a book in German sometime as a sort of public obligation [...]. Second, I had to work through quite a number of theoretical problems before I could finish *Order and History* – this *I have done, in recent years, in a number of articles published in German, and now integrated into Anamnesis*.“<sup>47</sup>

Und bald darauf bemerkte er in einem Brief an Elisabeth de Waal: „I have quite a bit of work to do, because now [I] am engaged in On Search of Order – the application of materials on the theory worked out in Anamnesis.“<sup>48</sup> Andeutungen darüber, wie Voegelin sich diese Integration der Bewusstseinsphilosophie in Band IV vorstellte, enthält bald darauf ein Brief an die Louisiana State University Press, in dem er wieder einmal über den Stand seiner Arbeiten am vierten Band berichtete:

„As far as In Search of Order is concerned: Work is progressing in a most satisfactory manner, as indeed the theoretical problems are now solved and the digestion of materials is therefore comparatively easy. [...] It may be necessary, after all, to divide the book into two

---

<sup>46</sup> On Hegel: A Study in Sorcery, in: *Studium Generale* XXIV (1971), S. 335-368. Es handelt sich hier um die ausgearbeitete Fassung eines Vortrags auf der Konferenz der International Society for the Study of Time, Oberwohlfach/BRD, 31. August bis 6. September 1969. Dt.: Hegel – eine Studie über Zauberei, in: Eric Voegelin, *Mysterium, Mythos und Magie. Bewusstseinsphilosophische Meditationen*, Wien: Passagen Verlag, 2006, S. 77-130.

<sup>47</sup> Brief vom 19. Juni 1966 von Voegelin an Heilman, in *A Friendship in Letters*, S. 241 (Hervorh. PJO).

<sup>48</sup> Brief vom 28. August 1966 von Voegelin an Elisabeth de Waal.

volumes. One of them would contain the *philosophy of consciousness*, and would be entitled The Language of Consciousness. The other part deals with the problem of Empire. I cannot predict exactly yet, how the size will come out. Perhaps it will be possible to get both parts into the cover of one book under the original title of In Search of Order.<sup>49</sup>

Der Hinweis auf das inzwischen erfolgte Anwachsen des Manuskripts mag auf den ersten Blick überraschen, hatte Voegelin in den Jahren zuvor doch immer wieder davon gesprochen, dass Band IV erheblich schmaler ausfallen werde als zunächst geplant, was die diversen Gliederungsentwürfe auch bestätigen. Die Erklärung für das Anwachsen und die damit notwendig gewordene Teilung des Bandes liefern die von Voegelin dazu in Erwägung gezogenen Titel. Während der Teilband „Empire“ die vorliegenden Arbeiten zur Reichsproblematik, sprich zu den „Ökumenischen Reichen“ enthalten sollte, war „The Language of Consciousness“ seiner Bewusstseinsphilosophie gewidmet, sei es in Form einer Anthologie der seit Beginn der 1960er Jahre entstandenen Einzelstudien nach dem Muster von *Anamnesis*, sei es in Form eines ihre Ergebnisse zusammenfassenden Essays nach dem Muster von „Was ist Politische Realität?“

Dass sich Voegelin zunächst für die Variante mit Einzelstudien entschied, belegt im Dezember 1969 ein weiterer Brief an den Verlag, der neben einem Bericht über die Arbeit der vergangenen Jahre und den bevorstehenden Abschluss des vierten Bandes auch eine neue Gliederung enthielt. Werfen wir, bevor wir uns dieser kurz zuwenden, zuvor noch einen Blick auf seinen Arbeitsbericht, zumal dieser erneut den Bezug der in *Anamnesis* versammelten Studien zu *In Search of Order* bestätigt:

„What held up the further volumes of Order and History and practically exploded them is, as I have detailed in earlier correspondence, the vast amount of materials that had to be reworked in order to arrive at the *theoretical conclusions* that would have to form the skeleton for the whole work. *During the last ten years, I have done*

---

<sup>49</sup> Brief vom 14. Oktober 1966 von Voegelin an Wentworth, in *CW* 30. S. 516f..

*one such study after another to be sure of my ground. A part of these studies has been published in Anamnesis.*<sup>50</sup>

Nun zur beiliegenden Gliederung: Sie bestand – ähnlich wie *Anamnesis* – aus sechzehn, teils schon veröffentlichten, teils noch unveröffentlichten Essays zu höchst unterschiedlichen Themen. Während in dieser Fassung von 1969 Untergliederungen in vier Teile nur vage durch Sternchen angedeutet waren, vermittelt eine fast identische zweite Fassung, die Voegelin ein Jahr später, im Januar 1971, dem Verlag schickte, ein klareres Bild. Die Essays gliedern sich nun in drei Teile, dessen erster unter dem Titel „Empire“ die Reichsproblematik behandeln sollte, während die beiden anderen unter den Titeln „The Height and the Depth“ sowie „The Eclipse of Reality“ bewusstseinsphilosophischen Themen gewidmet waren – also jenen Themenbereichen, die Voegelin zuvor noch ein wenig undifferenziert als „The Language of Consciousness“ bezeichnet hatte.

Erinnern wir uns: In „On Debate and Existence“ hatte Voegelin dem Philosophen in einer auf Wahrheit gerichteten Debatte zwei Aufgaben zugewiesen: „(1) eine sorgfältige Analyse der noetischen Struktur der Existenz und (2) eine Analyse der Zweiten Realitäten, sowohl was deren Konstrukte wie die motivierende Struktur der Existenz in Unwahrheit angeht.“ Es sind diese beiden Aufgaben, auf die sich die Teile II und III der Gliederung von 1971 beziehen lassen: Während die fünf Essays in „The Height and the Depth“ um die Erforschung der noetischen Struktur der Existenz kreisen, widmen sich die sechs Essays von „Eclipse of Reality“ der Problematik „Zweiter Realitäten“. Die Tatsache, dass die Mehrzahl dieser elf Essays aus den 1960er Jahren stammt, zeigt, dass Voegelin das 1961 in „On Debate and Existence“ formulierte Programm in der Zwischenzeit zielgerichtet umgesetzt hatte, dass also dem „ersten Vorstoss in eine ausserordentliche vielschichtige Problematik“ in den folgenden Jahren zahlreiche weitere gefolgt waren und dass Voegelin das in diesem Zusammenhang formulierte Programm in den zu jener Zeit als Schlussband vorgesehenen vierten Band von

---

<sup>50</sup> Brief vom 12. Dezember 1969 von Voegelin an Wentworth (Hervorh. PJO).

\* Siehe Anlage 3, S. 74 f.

*Order and History* eingebracht hatte. Dass er sich in den nächsten Jahren auch über dieses Konzept hinwegsetzte und Band IV, als er 1974 endlich erschien, ganz anders aussah als noch 1969/71 geplant, ist eine andere Geschichte, die hier nicht weiter interessiert. Das Ziel der vorliegenden Studie ist bescheidener. Es beschränkt sich darauf, die Aufmerksamkeit auf die kleine Studie „On Debate and Existence“ zu lenken, die in doppelter Weise von Bedeutung ist: als Wiederaufnahme der existenz- und bewusstseinsphilosophischen Studien, die 1943 eingesetzt und 1952 in der Einleitung zum ersten Band von *Order and History* ihren ersten Höhepunkt gefunden hatten, sowie als eine weithin übersehende Studie, mit der Voegelin, wie er 1951 Jaffé schrieb, den „ersten Vorstoss in eine ausserordentlich vielschichtige Problematik“ unternahm, der schließlich zu einer grundlegenden Veränderung des vierten Bandes von *Order and History* führen sollte.

IN JÜNGERER ZEIT ERSCHIEBENE PAPERS IN DER *VOEGELINIANA*-  
REIHE

- No. 81 -  
Helmut Winterholler: Mythos und meditative Reflexion. Studien zu Eric Voegelins *Auf der Suche nach Ordnung* und seiner „Theorie des Mythos“. 40 Seiten. Februar 2011
  
- No. 82 -  
Eric Voegelin: Weltreich und die Einheit der Menschheit. Aus dem Englischen v. Dora Fischer-Barnicol. 37 Seiten. März 2011
  
- No. 83 -  
Thomas Hollweck: Truth and Relativity and Other Writings. 81 Seiten. Juni 2011
  
- No. 84 –  
Michael Henkel: Eric Voegelin in Deutschland. Zur Wirkungs- und Rezensionsgeschichte eines unbekannteren Bekannten. 34 Seiten. Juli 2011
  
- No. 85 –  
Eric Voegelin: Die schismatischen Nationen / The Model Policy. 57 Seiten. August 2011
  
- No. 86 -  
Johannes Corrodi Katzenstein: Eric Voegelin and Theology. The Case of ‚Dogmatization‘ in Western Intellectual and Political History. 36 Seiten. Oktober 2011
  
- No. 87 -  
Eric Voegelin: Was ist Politische Theorie? Hrsg. und mit einem Vorwort von Peter J. Opitz. 31 Seiten. November 2011
  
- No. 88 -  
Sylvie Courtine-Denamy: The Revival of Religion: a Device against Totalitarianism? A Philosophical Debate between Eric Voegelin and Hannah Arendt. 33 Seiten. Dezember 2011
  
- No. 89 -  
Norhide Suto: Ist Ordnung ohne Transzendenz möglich? Eric Voegelin und die Demokratie. 29 Seiten. August 2012



- No. 90 –

Peter J. Opitz. Eric Voegelins Ecumenic Age: Metamorphosen eines Konzepts. 73 Seiten, 79 Seiten. 2. überarb. und ergänzte Aufl., Juli 2013

- No. 91A –

Gregor Sebba: Political Ideas and Movement in Post-War Austria; Eric Voegelin: The Change in the Ideas on Government in Austria since 1918. 47 Seiten. März 2013

- No. 91B –

Peter Pirker: „Musst immer tun wie neugeboren“. Zum politischen Denken und zur antinazistischen Praxis des Wiener Sozialwissenschafters Gregor Sebba. 64 Seiten. März 2013

- No. 92 –

Eric Voegelin: Was ist Geschichte? 70 Seiten. August 2013

-



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

*Zeitschrift für Politik*

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

*Politische Vierteljahresschrift*