

OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— XLIV —

Eric Voegelin

Phänomenalismus



OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— XLIV —

Eric Voegelin

Phänomenalismus



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

ERIC VOEGELIN, geb. am 3. Januar 1901 in Köln. Studium in Wien; Forschungsaufenthalte in New York, Harvard und Paris. 1938 Emigration in die Vereinigten Staaten; bis 1942 Professor an verschiedenen amerikanischen Universitäten; 1942-1958 Professor an der Louisiana State University in Baton Rouge. 1958-1968 Professor für Politische Wissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München. 1969 Emeritierung, Rückkehr in die USA und Fortsetzung seiner Studien: 1969-1974 als Henry Salvatori Distinguished Fellow; ab 1974 als Senior Research Fellow an der Hoover Institution der Stanford University. Voegelin starb am 19. Januar 1985. Wichtigste Veröffentlichungen: *Die politischen Religionen* (1939); *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-). Voegelins Werke wurden in zahlreiche Sprachen übersetzt.

PETER J. OPITZ, geb. 1937 in Brieg/Schlesien. Studium der Politischen Wissenschaft, Sinologie, Philosophie in Freiburg und München; 1966/67 Research Fellow an der University of California, Berkeley; 1971 Habilitation und Lehrbefugnis für das Fach Politische Wissenschaft; Professor für Politische Wissenschaft am Geschwister-Scholl-Institut der Universität München. – Von 1976 bis 2003 Mitglied des Direktoriums des Geschwister-Scholl-Instituts. Mitglied des Senats und des Lehrkörpers der Hochschule für Politik München.

OCCASIONAL PAPERS, XLIV, Juni 2004

Eric Voegelin, Phänomenalismus

Hrsg. und mit einer Einleitung von Peter J. Opitz

Aus dem Englischen von Heide Lipecky

OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz

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

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

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

ISSN 1430-6786

© 2004 Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München

INHALT

Einleitung	5
Eric Voegelin:	
Phänomenalismus und Wissenschaft	9
a. Szientismus	9
b. Phänomenalismus und Materialismus.....	10
c. Definitionen.....	13
d. Pascal und die Erscheinungsspekulation.....	14
e. Biologischer Phänomenalismus	17
f. Ökonomischer Phänomenalismus.....	21
g. Psychologischer Phänomenalismus	25
h. Kombinationen von Typen.....	26
Anmerkungen des Herausgebers	29
Personenregister	31

Einleitung

Es war kein geringerer als Alfred Schütz, der Voegelin schon im Herbst 1945 empfahl, den auf den folgenden Seiten veröffentlichten kleinen Abschnitt „Phänomenalismus“ aus der *History of Political Ideas* (= *History*) in einer Fachzeitschrift zu veröffentlichen.¹ Voegelin hatte Schütz den Abschnitt zusammen mit dem Kapitel über Schelling zur Stellungnahme geschickt; beide Stücke waren Teile des Schlussbandes „The Modern World“ der *History*, an dem er zu jener Zeit wieder arbeitete. Voegelin wehrte damals die Empfehlung von Schütz mit dem Hinweis ab, dass beide Teile eng zusammen gehören und sich eine gesonderte Veröffentlichung des „Phänomenalismus“-Abschnitts ohne eine ausführlichere Darstellung der in ihm nur knapp skizzierten Position von Giordano Bruno, zu der ihm jedoch die Zeit fehle, deshalb verbiete. So kam es, dass beide Stücke erst mehr als ein halbes Jahrhundert später zusammen im Rahmen der posthum in den *Collected Works* veröffentlichten *History of Political Ideas* erschienen.²

Wenn der Essay hier und heute in der Reihe *Occasional Papers* dennoch gesondert erscheint, so ist damit natürlich nicht beabsichtigt, noch nachträglich der damaligen Empfehlung von Schütz nachzukommen – obwohl Schütz durchaus darin zuzustimmen ist, dass die kleine Studie als eine eigenständige Veröffentlichung für sich und unabhängig vom „Schelling“-Kapitel steht. Der Grund ist ein

¹ Siehe dazu die Briefe vom 9. Sept. 1945 von Alfred Schütz an Eric Voegelin sowie dessen Antwort vom 17. Sept. 1945. Die Korrespondenz befindet sich im Nachlass Voegelins im Archiv der Hoover Library, Stanford/Calif.: Eric Voegelin, *Papers*, Hoover Institution Archives.

² *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 25, *History of Political Ideas*, Vol. VII, *The New Order and Last Orientation*, ed. with an Introduction by Jürgen Gebhardt and Thomas A. Hollweck, University of Missouri Press: Columbia and London, 1999.

anderer, weitaus banaler, der eher dem Einwand Voegelins Rechnung trägt: In einem der nächsten *Occasional Papers* ist die Veröffentlichung der seit langem überfälligen deutschen Übersetzung des „Schelling“-Kapitels der *History* geplant, zu dessen Verständnis – wie Voegelin zurecht betonte – der Phänomenalismus-Abschnitt wesentlich beiträgt. Da aber eine gemeinsame Veröffentlichung beider Stücke den Umfang eines „Occasional Papers“ sprengen würde, lag es nahe, sie zwar getrennt, aber doch in unmittelbarer Abfolge zu publizieren. Damit wird gewissermaßen den Argumenten beider Seiten nachträglich Rechnung getragen, denen von Schütz und denen von Voegelin.

Mit der Veröffentlichung des „Phänomenalismus“-Abschnitts verbindet sich jedoch noch eine weitere Absicht. Einen wesentlichen Aspekt der Kritik Voegelins an der westlichen Moderne bildete seine kritische Auseinandersetzung mit der wissenschaftlichen Variante des Positivismus, dem so genannten Szientismus. Sie setzte bei ihm schon in den 20er Jahren ein und bildete damals, thematisch noch weit eingeschränkt, einen Teil seiner Kritik an der Position und dem Positivismus Kelsens, setzte sich Anfang der 30er Jahre in den beiden Rassebüchern und in den *Politischen Religionen* fort und vertiefte sich vor allem in dem der westlichen Moderne gewidmeten Schlussband der *History of Political Ideas*, hier speziell im „Vico“-Kapitel. In ihm hieß es, dort zwar noch auf Vico verwiesen, aber doch schon auch in programmatischer Absicht: „Eine Wissenschaft der Politik war solange unmöglich, als eine Substanzwissenschaft dem Ideal einer Wissenschaft der Phänomene folgte. Die Begründung einer Wissenschaft der Politik setzte einen kritischen Angriff auf das Ideal einer Wissenschaft der Phänomene voraus – und tut es noch immer. Erst wenn das methodische Ideal der Physik sachkundig zerstört ist, kann eine Wissenschaft der Politik begin-

nen.“³ So ist es denn auch kein Zufall, dass die Positivismus-Kritik 1952 zum zentralen Thema der Einleitung von *New Science of Politics* wurde.⁴ Da diese aber nur verkürzt Argumente wiederholt, die Voegelin erheblich ausführlicher, vor allem auch differenzierter, in früheren Arbeiten entwickelt hatte, erschien es sinnvoll, die Aufmerksamkeit wieder auf einige dieser Arbeiten zu lenken.

Zu ihnen zählt auch der „Phänomenalismus“ betitelte Abschnitt der *History of Political Ideas*. In ihm werden nicht nur die Breite der scientistischen Bewegung besser ausgeleuchtet als dies in der *New Science of Politics* geschieht, sondern auch ihre gesellschaftlichen Auswirkungen deutlicher herausgestellt. Die Ersetzung einer substantiellen durch eine phänomenalistische Anthropologie im biologischen wie im ökonomischen und psychologischen Phänomenalismus habe, so kritisiert Voegelin, zu einer „Verkümmerung des moralischen Bewusstseins“ und zu einer „Brutalisierung der zwischenmenschlichen Beziehungen“ geführt – eine Einschätzung, in der er sich nur wenige Wochen nach Abfassung des Kapitels durch den Abwurf von Atombomben über Hiroshima und Nagasaki bestätigt sah. Im Ton noch schärfer fällt diese kritische Einschätzung – indirekt und abgemildert, aber doch auch gegen das geistige Klima in der angelsächsischen Welt gerichtet – auch in seinem Aufsatz „The Origins of Scientism“ aus, den er 1948 in der von Leo Strauss mit herausgegebenen Zeitschrift *Social Research* veröffentlichte.⁵ „Der

³ Eric Voegelin, *Giambattista Vico – La Scienza Nuova*, hrsg. und mit einem Vorwort von Peter J. Opitz. Mit einem Nachwort von Stephan Otto, München: Fink, 2003, S. 57.

⁴ Eric Voegelin, *The New Science of Politics. An Introduction*, Chicago: Chicago U.P., 1952, S. 3ff; dt.: Eric Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, hrsg. und mit einem Nachwort sowie einer Bibliographie von Peter J. Opitz, München: Fink, 2004, S. 21 ff.

⁵ Eric Voegelin, The Origin of Scientism, in: *Social Research*, Vol. 15, no. 4, New York, 1948; dt.: Wissenschaft als Aberglaube, die Ursprünge des

Schaden, den der Szientifismus angerichtet hat“, so heißt es dort
 „ist nicht mehr gut zu machen. Wie es ein befreundeter Philosoph treffend ausgedrückt hat, ist es den Geisteskranken eben geglückt, die Gesunden ins Tollhaus einzusperren. Aus diesem Irrenhaus ist *physisch* kein Ausbrechen möglich. Da Wissenschaft und soziale Macht eng ineinander übergreifen, reichen die politischen Fühler der ‚wissenschaftlichen‘ Zivilisation in jeden Winkel, in jede Ecke der industrialisierten Gesellschaft und strecken sich mit zunehmender Kraft über den ganzen Erdball aus. Zum Glück gibt es wenigstens (teilweise recht bedeutsame) Unterschiede in den verschiedenen Abteilungen des Welt-Irrenhauses hinsichtlich der Möglichkeit persönlicher Flucht in die Freiheit des *Geistes*. Was uns bleibt ist Hoffnung. Aber diese Hoffnung sollte uns nicht die realistische Einsicht verdecken, daß wir, die wir heute leben, *niemals* die Freiheit des Geistes in der Gesellschaft erleben werden.“⁶

Das klingt melancholisch, ja resignativ, ist es wohl auch, erhellt aber auch, gleichsam schlaglichtartig, wichtige Züge der Persönlichkeit Voegelins und der geistigen Position, von der aus er Wissenschaft betrieb.

Peter J. Opitz

Wolfratshausen, im Mai 2004

Scientizismus, in: *Wort und Wahrheit*, VI. Jg., Heft 5, Wien: Herda, 1951, S. 341-360.

⁶ Ebd. (dt. Ausgabe), S. 360.

ERIC VOEGELIN

PHÄNOMENALISMUS

§ 1. Phänomenalismus und Wissenschaft

a. Szientismus

Wir müssen den Leser daran erinnern, dass Giordano Bruno am Ende des sechzehnten Jahrhunderts das Problem zwischen der Spekulation über die unendliche Substanz des Kosmos und einer mathematisierten Wissenschaft von den „Akzidenzien der Akzidenzien“ klar formuliert hatte.* Brunos Spekulation fand einerseits keine unmittelbare Nachfolge. Andererseits waren die „Akzidenzien der Akzidenzien“ in den Jahrhunderten der aufstrebenden Naturwissenschaften zu einem alles verzehrenden Interesse sowohl der Gelehrten als auch einer breiteren Öffentlichkeit geworden. Das eindrucksvolle Schauspiel von Wissenschaftsfortschritt und Newtonschem System bewirkte Haltungen und Stimmungen, die zu entscheidenden Komponenten des modernen Menschen und seiner Zivilisation wurden. Ein Element in diesem neuen Komplex von Stimmungen** haben wir gelegentlich erwähnen müssen und es als *Szientismus* bezeichnet: die Überzeugung nämlich, dass die mathematisierte (exakte) Wissenschaft ein Vorbild sei, nach deren Methoden sich alle anderen Wissenschaften richten sollten.¹ Wir müssen uns jetzt mit dem Komplex insgesamt befassen und werden ihn *Phänomenalismus* nennen, um auf das überwältigende Interesse an den in der Wissenschaft zutage tretenden Erscheinungsaspekten der Welt*** und auf die Atrophie des Wissens über die Substantialität von Mensch und Universum

¹ Über Szientismus siehe F.A. von Hayek, „Scientism and the Study of Society“, *Economica*, 9, no. 32 (1942): 267 ff.; 10, no. 37 (1943): 34 ff.; 11, no. 41 (1944): 27 ff.

hinzuweisen. Der Phänomenalismus hat mit den Methoden des Wissenschaftsfortschritts an sich nichts zu tun; der Begriff soll die Stimmungen, Vorstellungen, Überzeugungen, Ideen und Spekulationen sowie die von ihnen geprägten Verhaltensmuster bezeichnen, die *gelegentlich* aus dem Fortschritt der mathematisierten Wissenschaft erwachsen. Zudem müssen wir uns vor der Annahme hüten, dass der Wissenschaftsfortschritt die einzige Ursache für das Aufkommen des Phänomenalismus sei. Die neuen Stimmungen und Haltungen werden, wiewohl ohne den ungeheuren Wissenschaftsfortschritt kaum denkbar, nicht durch ihn erforderlich. Dass der Phänomenalismus seine jetzige Bedeutung erlangen konnte, ist vornehmlich auf die Atrophie der christlichen Spiritualität und auf das Anwachsen innerweltlicher Stimmungen zurückzuführen. Der Wissenschaftsfortschritt wirkt an diesem Prozess mit, da sein Erfolg diese Stimmungen zu stärken vermag, und insofern ist der den Wissenschaften aufgepfropfte Phänomenalismus ein wichtiges Mittel zum Ausdruck innerweltlicher Stimmungen geworden.

b. Phänomenalismus und Materialismus

Vor allem müssen wir uns davor hüten, Phänomenalismus mit Materialismus zu verwechseln. Die Gefahr eines solchen Fehlers ist beträchtlich; die beiden Probleme werden terminologisch gewöhnlich nicht unterschieden, und im neunzehnten Jahrhundert hat man ihrem Wesen nach phänomenalistische Stimmungen und Ideen fälschlicherweise als materialistisch bezeichnet. Diese Verwechslung passiert leicht, weil Phänomenalismus im Sinne eines Ersetzens von Substanzen durch Erscheinungen, häufig auftritt, in Form eines Falles in der Wissenschaft von den materiellen Erscheinungen, das heißt in der Physik; daher kann die durch Erscheinungen ersetzte Substanz Materie sein und die phänomenalistische Komponente des Glaubens übersehen werden, während ihr materialistischer Inhalt betont wird. Doch ein reiner Materialismus, der davon ausgeht, dass die Materie

selbst - und nicht ihre Erscheinungen - die fundamentale und reale Substanz in allen ontischen Formen ist, führt zu metaphysischen und von phänomenalistischen Vorstellungen weit verschiedenen Annahmen. Ein reiner, also kein Erscheinungs-Materialismus, wird einem reinen Spiritualismus, der also kein Erscheinungs-Spiritualismus ist, mitunter tatsächlich sehr nahe kommen.

Wir können diese Frage vielleicht am besten verstehen, wenn wir ein wenig über die Beziehung zwischen Giordano Brunos spiritualistischer Spekulation über die Unendlichkeit des Weltalls und Lukrez' materialistischer Spekulation über dasselbe Problem nachdenken. Den Kosmos im hellenischen Sinne (Erde, Himmel, umgebende Luft) als ein geschlossenes Gebilde annehmend, spekulierte der römische Dichter über die Unendlichkeit des Raumes „jenseits der Grenzen unseres Kosmos“, in den sich das Denken durch einen *animus iactus liber*, durch ein freies Projizieren der Gedanken, erstreckt. Das Ergebnis seines Projizierens war die Konklusion, dass die Unendlichkeit des Raumes mit unendlich viel Materie gefüllt sein müsse und dass außerhalb unseres Kosmos unendlich viele *cosmoi* von der Art des uns bekannten lägen; denn der Kosmos bilde keine Ausnahme von dem Gesetz, dem andere Hervorbringungen der Materie wie Tiere und Pflanzen unterliegen, dass es von ihnen unendlich viele Exemplaren gebe. Trotz der Spekulation über das Unendliche geht Lukrez' Vorstellung nicht über die sensualistische Vision der Hellenen hinaus; der Kosmos mit seiner Hülle aus Fixsternen bleibt eine geschlossene Sphäre, und die Fixsterne werden nicht als die unendlich vielen anderen Welten angesehen. Der Kosmos öffnet und dehnt sich nicht ins Unendliche wie bei Bruno, er vervielfacht sich lediglich. Dennoch hat diese Vorstellung Bruno vermutlich stark beeinflusst, denn die Grundsätze der Spekulation über das substantiell Unendliche werden von der Wahl der Substanz, ob Geist oder Materie, nicht berührt. Die Entscheidung für Geist oder Materie wird vielmehr von den Gefühlen* und spirituellen

Erfahrungen des Philosophen bestimmt. Für Bruno konnte und musste die Materie ein beseeltes Prinzip sein, weil spirituelle Lebendigkeit das *realissimum* war, das er erlebte und in sich bestätigte. Für Lukrez musste die sich in den unendlich vielen *cosmoi* manifestierende Substanz Materie sein, weil die Beseeltheit des Kosmos für ihn die Existenz der hellenischen Götter einbegriff. Nur wenn die Substanz leblose Materie war, konnte man die Götter abschaffen und mit ihnen die Ängste und Hoffnungen, die durch ihre Existenz und durch Mutmaßungen über ihr voraussichtliches Handeln im Menschen hervorgerufen werden. Das nächstliegende Motiv für die Annahme von unendlich vielen materiellen Welten, ist für Lukrez der sich daraus ergebende Schluss: dass kein Gott vorstellbar ist, der Moderator dieser unendlich vielen Welten zu sein vermöchte. So wie das Streben nach Ataraxie Lukrez' Materieauffassung prägt, so prägt der „bacchantische“ Überschwang der Phantasie und Spekulation Brunos Annahme, dass der Geist eine kosmische Substanz sei.²

Echter Materialismus ist selten, und die Philosophen, die sich ihm zuwenden, zählen zu den herausragenden Köpfen ihrer Zeit. Die großen Materialisten von heute sind die - stark von Lukrez beeinflussten - George Santayana und Paul Valéry. Materialismus impliziert nicht die Negation oder gar Verachtung des Geistes. Im Gegenteil, große spirituelle Sensibilität allein kann schon zur Ermüdung der geistigen Existenz, zur Desillusionierung bezüglich ihrer Symbole als Substanzen und deren Akzeptierung als ästhetische Ausdrucksweisen für das substantielle Mysterium des Lebens führen. Wir dürfen sogar vermuten, dass der Materialist, der die Erwartung und den Wunsch hegt, das Leben möge in Entpersönlichung enden, dass der Mystiker, der mit der Einsicht lebt, „Tous va sous terre et rentre dans le jeu!“ und doch das Spiel des Lebens nicht mutig und

² Lucretius, *De rerum natura*, II. vv.1045 ff.

mit einem Lächeln anzunehmen vermag – „le vent se lève! ... Il faut tenter de vivre!“ –, die Spannung von Substanz und Akzidens im Leben des Geistes mehr gespürt hat als manch ein Spiritualist.³

c. Definitionen

Wir haben unterschieden zwischen Phänomenalismus und dem Anwachsen innerweltlicher Stimmungen, zu deren Ausdruck er dienen kann, und Materialismus, mit dem er leicht zu verwechseln ist. Wir müssen jetzt den Phänomenalismus selbst provisorisch als einen Komplex von Stimmungen und Ideen definieren, die mit der Neigung einhergehen, Erscheinungsbeziehungen*, die Gegenstand der Wissenschaft sind, als substantielle Ordnung der Dinge zu interpretieren. Wann immer Erscheinungen für Substanzen gehalten werden, bezeichnen wir das Ergebnis der Substantialisierung als „Erscheinungswirklichkeit“. Sobald die Symbole und Relationen der Wissenschaft für Substanzen genommen werden, kann die daraus resultierende Erscheinungswirklichkeit* zum Objekt der Spekulation gemacht werden, als ob sie eine substantielle Wirklichkeit wäre; diesen Spekulationstypus werden wir als „Erscheinungsspekulation“* bezeichnen. Zudem lassen sich Hoffnungen und Ängste in die Erscheinungswirklichkeit projizieren, und der Mensch kann in Erfahrungsbeziehungen zu ihr treten, als ob sie eine substantielle Wirklichkeit wäre; Projektionen dieses Typus werden wir als „Erscheinungsprojektionen“ bezeichnen und ihre Wirkungen auf den Menschen als „Erscheinungsobsessionen“. Wenn schließlich der Mensch aufgrund der Erscheinungsspekulation und unter dem Einfluss von Erscheinungsobsessionen handelt, werden wir die daraus resultierenden Verhaltensmuster und Einstellungen als „Erscheinungshandeln“ und „Erscheinungsaktivismus“ bezeichnen. Der

³ Paul Valéry, „Le Cimetière Marin“, *Nouvelle Revue Française* 81 (1920): 781-87; siehe auch Paul Valéry, *Œuvres*, ed. Jean Hytier, 2 Bde. (Paris: Gallimard, 1957), I: 147-51.

Phänomenalismus-Komplex ist unseres Wissens noch nie als Teilfaktor des intellektuellen und spirituellen Lebens isoliert worden, und es gibt keine Monographie zu diesem Thema, auf die wir den Leser verweisen könnten. Da der Kontext der vorliegenden Untersuchung nicht der Ort für eine solche Monographie ist, werden wir so verfahren, dass wir den Fall, in dem das Problem einem Philosophen zuerst auffiel, darlegen und alsdann kurz die Hauptscheinungen aufzählen, die unter diesem Titel einzuordnen sind.

d. Pascal und die Erscheinungsspekulation

Der Phänomenalismus wurde Mitte des siebzehnten Jahrhunderts zu einem Problem. Der Fortschritt von Astronomie und Physik hatte genügend Dynamik erlangt, um breitere Kreise der gebildeten Öffentlichkeit anzuziehen und die Menschen durch die sich nun anscheinend grenzenlos auftuenden Horizonte des Wissens über die äußere Welt zu faszinieren. Zu dieser Anziehung und Faszination gesellte sich offenbar sogleich der Glaube, dass die neue Wissenschaft nicht bloß ein Instrument zur Erforschung von Erscheinungen sei, sondern auch der Schlüssel zu einer neuen Wirklichkeitsdimension; dass als Folge dieser neuen Wissenschaft unsere Kenntnisse über den Menschen und seinen Platz im Kosmos materiell betroffen wären; und dass, als eine weitere Folge, das in der christlichen Anthropologie erreichte Verständnis vom Menschen entscheidend beeinträchtigt würde. Das Problem reizte Pascal. In seinen *Pensées* finden wir ein längeres Fragment, in dem er den durch die Erfolge der Wissenschaft hervorgerufenen Stolz und Überschwang zu dämpfen und den Leser zu überzeugen versucht, dass das Erscheinungsbild der Welt ihm vielmehr seine Unwichtigkeit und Endlichkeit bewusst machen sollte und dass gerade die unendlich vielen Erscheinungsperspektiven ihn auf die Erkenntnis seiner im

christlichen Sinne verstandenen Kreatürlichkeit zurückwerfen müssten⁴

Giordano Brunos substantielle Spekulation über das Unendliche ist zu Pascals Zeit anscheinend völlig zur Erscheinungsspekulation geworden. Das von Bruno in einer freien Projektion des Geistes erschaffene Unendliche, das seine Bedeutung hatte als eine Projektion, welche den Menschen zwar nicht seines Erscheinungswissens über das Universum, wohl aber der Realität seines Geistes und dessen Wurzeln im göttlichen Eins versichern würde, hat sich jetzt zur unendlichen Erforschung der Akzidenzien veräußerlicht. Denn in seinem Fragment fordert Pascal den Leser auf, die Sonne zu betrachten und sich die relative Bedeutungslosigkeit der Erde zu vergegenwärtigen und sodann die Fixsterne und die relative Bedeutungslosigkeit der Sonne ins Auge zu fassen: Wenn seine Phantasie darüber hinauszugehen versuchte, würde er bald erkennen, dass die Unendlichkeit der Dinge die Unendlichkeit seiner Einbildungskraft übertrifft: „Wir können unsere Gedankenbilder noch so sehr über die vorstellbaren Räume ausweiten, wir bringen doch nur Atome im Vergleich zu den wirklichen Dingen hervor“. Wie Giordano Bruno gibt er zu verstehen, das Zentrum der unendlichen Sphäre sei überall und die Peripherie nirgends. Dass unsere Phantasie bei diesem Gedanken den Boden verliert, „ist der fühlbarste Wesenszug der Allmacht Gottes“. Der Versuch und das Scheitern einer Erscheinungsphantasie sollte daher den Menschen wieder zu sich selbst bringen sowie zum Nachdenken über die Frage: „Was ist denn ein Mensch im Unendlichen?“ Dieses Nachdenken wird weitere Nahrung finden, wenn der Mensch sodann die sich in immer kleineren Teilen vor ihm erstreckende Unendlichkeit betrachtet, die sich dem Nichts (*le néant*) nähert. In dem verkleinerten Atom wird seine Phantasie „unendlich viele Welten erblicken, von denen jede einzel-

⁴ Pascal, *Pensées de Pascal*, ed. Leon Brunschvicg (Paris: Garnier, 1925), no. 72 (S. 80-86).

ne ihr Firmament, ihre Planeten, ihre Erde hat, die es im gleichen Verhältnis wie bei der sichtbaren Welt gibt“. Infolge seiner Phantasie in den zwei Dimensionen des Weltalls wird er sich in der Schwebelage zwischen den Abgründen des Unendlichen und des Nichts wiederfinden; seine Neugier wird sich in Bewunderung verwandeln, und er wird eher bereit sein, diese Wunder schweigend zu betrachten, als sie voll Anmaßung zu erforschen.

Doch die Menschen schlagen diesen meditativen Kurs nicht ein. Furchtlos machen sie sich an die Erforschung der Natur, als wären sie dazu geschaffen. „Seltsam ist, dass sie die Anfänge der Dinge verstehen und davon ausgehend so weit gelangen wollten, alles zu erkennen, wobei sie eine Anmaßung zeigen, die ebenso unendlich wie ihr Gegenstand ist.“ Wenn wir, in der Schwebelage zwischen dem Nichts und dem Unendlichen, das Wesen unserer Endlichkeit erkennen, werden wir verstehen, dass uns die Prinzipien verborgen sind, weil sie aus dem Nichts entstehen, und dass uns das Unermessliche durch die Begrenzungen unserer Existenz verborgen ist. Die Welt steht für uns nicht still: „Wir brennen vor Verlangen, einen festen Halt und eine letzte, beständige Grundlage zu finden, um darauf einen Turm zu errichten, der sich bis zum Unendlichen erheben soll; aber unser ganzes Fundamente kracht auseinander, und die Erde tut sich bis in die Tiefen auf.“

Die Position von Pascal und die Implikationen seiner Kritik sind klar. Das Konzept der menschlichen Endlichkeit in der Schwebelage zwischen dem Maximum und dem Minimum der Spekulation steht in der Tradition von Nicolaus von Cusa und Giordano Bruno.⁵ Sein Angriff auf das Erforschen von Prinzipien und seine gelegentliche Bemerkungen über die Dummheit von Büchern mit so allgemein

⁵ Im Fünften Dialog seiner *De la causa, del principio et uno*, hat Brunos nicht nur das Prinzip der Spekulation über das Maximum und Minimum, die sich in Gott treffen, sondern auch etliche Illustrationen direkt aus der *Docta Ignorantia* von Cusanus übernommen.

üblichen Titeln wie *Des principes de la philosophie*, richten sich gegen die neue Physik und gegen Descartes' System. Und die Diagnose des mit dem Wissenschaftsfortschritt verknüpften neuen Übels – „Voilà où nous mènent les connaissances naturelles“ – geht geradenwegs an den Kern der Auffassung, mit der wir uns zu beschäftigen haben: jener Auffassung nämlich, die aus der Wissenschaft von den „Akzidenzien der Akzidenzien“ eine Wissenschaft von der „wirklichen“ Ordnung der Natur macht, ein Fundament des Wissens über den Menschen und das Universum, welches das aus spiritueller Erfahrung erwachsende Wissen der Substanz ersetzen soll.

e. Biologischer Phänomenalismus

Den Überblick über den Phänomenalismus eröffnet man vielleicht am besten mit einem Problem, das für den Ideengeschichtler eine Quelle der Verwirrung darstellt: mit dem Erfolg der Evolutionstheorie im neunzehnten Jahrhundert. Die Evolution der lebenden Formen wurde, wie wir gesehen haben, in der biologischen Theorie des achtzehnten Jahrhunderts eingehend behandelt. Die Schöpfungstheorie wurde aufgegeben und die Idee vom chronologischen Nacheinander der lebenden Formen, von den primitiven bis hin zu den hoch komplizierten, entwickelt. Das Anwachsen des Erscheinungswissens über deren Entfaltung wurde akzeptiert, aber man sah auch ein, dass der Gedanke von der Evolution der lebenden Formen uns dem Verstehen des sich durch die Kette der Formen hindurch herausbildenden Mysteriums der Substanz nicht einen Schritt näher brachte. Die Kette der Evolutionsformen als Ganzes war in der Ontologie eine ebenso entscheidende Grundtatsache wie früher die einzelne Art. An diesem Problem ließ sich nichts ändern, weder durch das spekulative Verlängern der Kette in die anorganische Materie noch durch die Fragestellung, ob organische Formen aus anorganischen hervorgehen. Solche Spekulationen bedeuteten lediglich, das Myste-

rium von der sich in der Zeit morphologisch entfaltenden Potentialität weiter zurückzudrängen und es kein bisschen besser zu verstehen. Am Ende stünden wir stets vor den beiden ontologischen Leibnizschen Grundfragen: Warum ist etwas und nicht nichts? Und: Warum ist etwas, wie es ist? Zur Zeit Kants wurde das Evolutionsproblem auf seine Erscheinungsproportionen reduziert. Und nun, als ob nichts geschehen wäre, hatte im neunzehnten Jahrhundert eine mit Begriffen wie Kampf ums Dasein, Überleben des Tüchtigsten, natürliche Auslese usw. operierende neue Erscheinungstheorie* von der Evolution allgemeinen Erfolg und wurde zu einem Massenglauben der Halbgebildeten. Eine Theorie, die, auf der Annahme beruhend, dass sie empirisch aufrecht zu erhalten sei, bestenfalls Einblick in den Evolutionsmechanismus zu gewähren vermochte, ohne dessen Wesen zu berühren, wurde als Offenbarung in Bezug auf die Natur des Lebens erachtet sowie als unwiderstehlicher Anstoß zu einer Neuorientierung unserer Ansichten über das Wesen des Menschen und seine Stellung im Kosmos.

Das Wiedereröffnen eines in der Theorie bereits geklärten Problems auf der neuen Ebene einer Massenbewegung ist generell wichtig als Symptom für die kritische Spaltung in der Geschichte des westlichen Denkens zwischen der sich verengenden Hauptlinie, an der entlang sich die Substanzprobleme bewegen, und den phänomenalen Massenbewegungen, die zunehmend das öffentliche Bild dominieren und für die moralische und geistige Verwirrung unserer Tage verantwortlich sind. Der Fall einer biologischen Theorie ist zudem besonders wichtig, weil er sehr deutlich das eigentümliche Problem des Phänomenalismus bloßlegt. Eine Theorie, an sich geeignet, zu unserem Wissen von der Erscheinungsentfaltung einer Substanz beizutragen, wird in eine Philosophie der Substanz verkehrt: Die kausale Beziehung der Erscheinungen (die Richtigkeit der Theorie immer vorausgesetzt) wird als eine Erklärung auf der Ebene der Substanz des Lebens verstanden.

Die Hauptgründe für diese Umwandlung von Erscheinungsbeziehungen in eine Erscheinungswirklichkeit sind wohlbekannt. Darwin war ein bedeutender empirischer Biologe, der die Belege für den Beweis seiner Lehre in überzeugender Weise aufbot; die Unmenge empirischer Daten gab Einblick in ein neues Reich geordneten Wissens. Dabei waren Darwin und seine Anhänger nicht gerade die besten Theoretiker, so dass die Streitfrage zwischen Erscheinungswissen und substantiellem Wissen relativ unscharf bleiben konnte. Wir stehen vor dem Problem des neunzehnten Jahrhunderts, dass Forscher, untadelige Meister ihres Fachs, durch die zunehmende Spezialisierung der Wissenschaft nicht mehr imstande sind, die theoretischen Probleme ihres Gebietes im richtigen Verhältnis zu den Problemen von Ontologie und Metaphysik zu sehen. Überdies war der Wunsch, aus den Lehrsätzen einer Wissenschaft von den Erscheinungen eine Erscheinungswirklichkeit zu erschaffen, bei der grandiosen Entfaltung der Biologie genauso ein unabhängiger Faktor, wie er es im siebzehnten Jahrhundert bei der Entfaltung von Astronomie und Physik gewesen war. Durch die Annahme, dass die Interpretation des Menschen als letztes Glied in der Evolutionskette sich auf das Verständnis des Menschen als spirituelle Existenz auswirke, erhält das Evolutionsmoment einen ausgesprochen antichristlichen, säkularistischen Einschlag; der Wunsch, den Menschen in einer durch eine Wissenschaft von den Erscheinungen offenbarten weltimmanenten Ordnung angesiedelt zu sehen und nicht in einer durch die *cognitio fidei* offenbarten transzendentalen Ordnung, ist der dynamische Faktor in der Transformation.⁶

⁶ Wir möchten nochmals betonen, dass die Anerkennung der Evolution der lebendigen Formen mit dem Menschen als Höhepunkt nicht notwendigerweise eine innerweltliche Erscheinungsinterpretation des Menschen induziert, und es kommt auch nicht zwangsläufig zu einem Konflikt mit der christlichen Lehre, an dem den Fundamentalisten so gelegen wäre. Denn im sechzehnten Jahrhundert finden wir in der Anthropologie des Paracelsus eine auf der Genesis fußende biologische Interpretation des Menschen, die das von der Evolutionstheorie aufgeworfene Problem auf der Ebene einer Theo-

Soweit es die Ergebnisse betrifft, lässt sich das Evolutionsmoment wiederum als Prototyp für die Probleme von Erscheinungsspekulation, Erscheinungsobsession und Erscheinungshandeln ver-

rie der Substanzen löst. Paracelsus vermutet, die Schöpfung sei in zwei Schritten vor sich gegangen. Am Anfang habe Gott alle Dinge aus dem Nichts erschaffen, allein durch das „Wort“; dann habe er in einem zweiten Schritt den Menschen aus einer Substanz gemacht, „die ein Auszug aus allen Geschöpfen in Himmel und Erden“ war. Er nahm „aus allen Creaturen, allen Elementen, allen Gestirnen in Himmel und Erden, von allen Eigenschaften, Wesen, Natur, Art und Wandel usw. dasjenige, das am subtilsten und am besten gewesen ist und ist zusammengezogen in ein Massum. Aus der Masse ist der Mensch gemacht, aus dem nun folgt, dass der Mensch ist die kleinste Welt, das ist Microcosmus.“ In diese Evozierung des Menschen sind nicht nur die tierischen Vorfahren einbegriffen, sondern auch die elementarischen, vegetativen und siderischen. Dies ist jedoch keine Erscheinungsinklusion im Sinne einer morphologischen Ableitung, sondern eine substantielle Inklusion in dem Sinne, dass eine durch einen alchemistischen Gott destillierte Substanz absorbiert wird. Die Begriffe *Auszug* und *Zusammenziehung* beziehen sich auf die Prozesse, durch welche die erste Substanz in ihren „Kern“, das heißt in die natürliche Substanz des Menschen umgewandelt wird. Der Gedanke des „Kerns“ ist für eine philosophische Anthropologie von entscheidender methodologischer Bedeutung, weil die nichtspirituellen Schichten des Menschen (anorganische, vegetative, instinktive, assoziative usw.) in ihrer Erscheinungsisolation nicht so gründlich untersucht werden können, wie wenn sie tatsächlich nur rein vegetativ, tierisch usw. wären. In der menschlichen Komposition durchlaufen die unteren ontischen Schichten funktionale Veränderungen, durch die sie kraft ihrer Integration in das Leben des Geistes spezifisch menschlich werden. Der Mensch ist nicht einfach ein Tier plus Vernunft oder Geist, sondern eine Einheit des Seins, die nur von der spirituellen Ebene aus geordnet wird. Diese Umwandlung der niederen Naturen in die menschliche Komposition wird durch Paracelsus' Gedanken vom „Kern“ bezeichnet. Paracelsus hat noch keine Kenntnis von der Entfaltung der lebendigen Formen in der Zeit, aber das Prinzip der Spekulation, durch die unser Wissen von der Evolutionskette in eine von der Substanz des Menschen handelnde Anthropologie eingebaut werden muss, ist bereits vorhanden. Die Ausweitung des Erscheinungswissens kann eine Arbeitsteilung und die Differenzierung einer spezialisierten Wissenschaft von den Erscheinungen erforderlich machen, aber sie berührt nicht das Grundproblem. (Zitate aus Paracelsus, *Erklärung der ganzen Astronomie*, in *Werke*, ed. Karl Sudhoff, Erste Ser. [München und Berlin: R. Oldenbourg, 1928], 10:648ff).

wenden. Die biologischen Konzeptionen vom Kampf ums Dasein, vom Überleben des Tüchtigsten usw. wurden in die Interpretation von Gesellschaft und Politik einbezogen. In der Ordnung der Konkurrenzgesellschaft verfestigte der Gedanke von der natürlichen Auslese die Überzeugung, dass der erfolgreiche Mensch der bessere Mensch sei, dass Erfolg schicksalhaft in der Ordnung der Natur begründet liege und dass, weil von der Natur so gewollt, die vom Erfolg geschaffene Ordnung die richtige sei – ungeachtet der damit verknüpften moralischen und spirituellen Fragen. In Verbindung mit der Theorie von der Rassendifferenzierung ermöglichten die biologischen Konzepte eine Neuinterpretation von Geschichte und Politik in Form von niederen und höheren Rassen, deren Bestimmung es sei, zu herrschen oder beherrscht zu werden – wiederum ungeachtet der damit verknüpften moralischen und spirituellen Probleme. Die Substanz von Mensch und Gesellschaft ist von einer Hülle aus biologischen Erscheinungen überlagert, die das spirituelle und moralische Bewusstsein ersticken und die Tendenz zeigen, die spirituelle Ordnung der Gesellschaft durch eine Ordnung des biologischen Überlebens abzulösen. Zur Handlungsregel gemacht, wird die Erscheinungsordnung des Lebens zur Erscheinungsobsession.⁷

f. Ökonomischer Phänomenalismus

Nachdem wir den Typus eingeführt haben, können wir uns bei den Parallelproblemen in Ökonomie und Psychologie jetzt kürzer fassen. Das ökonomische Problem ist in der Evolutionstheorie bereits enthalten, da die biologischen Kategorien vom Überleben des Tüchtigsten usw. die im achtzehnten und frühen neunzehnten Jahrhundert entstandenen Erscheinungsobsessionen der Konkurrenzgesellschaft in sich aufgenommen haben. Im Falle der Wirtschaftstheorie haben

⁷ Für eine ausführliche Diskussion der in diesem Abschnitt behandelten Probleme siehe Eric Voegelin, *„Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, Junker und Dünnhaupt Verlag, Berlin 1933.

wir wieder eine Wissenschaft von den Erscheinungen, die mit bestimmten Annahmen operiert, etwa der vom eigennutzgeleiteten, rationalen ökonomischen Individuum oder dass die rationalen, ökonomischen Handlungen einer Vielzahl von Individuen eine maximale Warenversorgung der gesamten Gesellschaft zur Folge haben. Selbst wenn man voraussetzt, dass diese Annahmen gültig sind, sagt das noch nichts über die Wünschbarkeit einer Gesellschaft mit einer gesetzlichen Ordnung, die freies ökonomisches Handeln fördert. Die Probleme der substantiellen Ordnung bestünden dann in der Frage, ob es nicht Dinge gibt, die für den Menschen und sein Leben in der Gesellschaft wichtiger sind als maximale Warenversorgung und ob eine maximalen Reichtum erzeugende Wirtschaftsordnung es wert ist, dass man für ihre Aufrechterhaltung womöglich kostbare Dinge opfern muss.

Die Lehre von den ökonomischen Erscheinungen befasst sich ganz legitimer Weise nicht mit solchen Fragen. Das Element der Erscheinungsobsession tritt nur dann ins Bild, wenn die von einer Theorie des ökonomischen Handelns entwickelten Gesetze als Handlungsnormen festgesetzt werden, wenn das theoretische System der ökonomischen Beziehungen als die richtige Gesellschaftsordnung erachtet wird, die nicht durch Eingriffe gestört werden sollte. Infolgedessen müssen wir erneut die Verkümmernng des moralischen Bewusstseins zur Kenntnis nehmen sowie die Bereitschaft, die durch die Übertragung von Erscheinungsbeziehungen auf eine substantiell obligatorische Ordnung entstehenden Übel als kurzfristige Unannehmlichkeiten in Kauf zu nehmen, die letztlich durch langfristige Vorteile wieder aufzuwiegen wären. Das Argument von der Kurz- und Langfristigkeit ist für den ökonomischen Phänomenalismus besonders entlarvend. In der Ordnung der menschlichen Substanz ist Kurzfristigkeit das konkrete menschliche Sein; Langfristigkeit hingegen gibt es überhaupt nicht, denn wenn der aus der Sicht der konkreten Gegenwart für langfristig gehaltene Augenblick

durch das Verstreichen der Zeit zur Gegenwart wird, ist er die Kurzfristigkeit der Individuen, die dann gerade leben. Indem der Phänomenalist die substantielle Ordnung durch die Erscheinungsordnung ersetzt, übersieht er die Tatsache, dass der Mensch nicht bloß ein Absorptionsgefäß für Waren ist, sondern ein Wesen, dessen Status im Bezug auf die ganze Gesellschaft determiniert wird. Die sogenannte reale Warenversorgung des Individuums, die in der Tat entsprechend den Prognosen der Wirtschaftstheorie eintreten kann, ist in Wahrheit eine Erscheinungsversorgung, während die substantielle reale Armut bzw. der substantielle reale Reichtum der anderen Gesellschaftsmitglieder sich womöglich in keiner Weise ändert. Das Geringschätzen der substantiellen menschlichen Ordnung in der Gesellschaft erzeugt im Erscheinungshandeln prinzipiell die gleiche Brutalität wie im Falle des biologischen Phänomenalismus.

Die Brutalität des Handelns wird nicht einmal durch Revolutionen gebrochen, die eine neue substantielle Gesellschaftsordnung zu errichten versuchen. Zu den Komponenten totalitärer Revolutionen, kommunistischer wie nationalsozialistischer, gehört der Wunsch, die liberale ökonomische Obsession zu brechen und eine neue substantielle Ordnung zu entwickeln. Doch die Revolution einer Substanz ist in unterschiedlichen Graden von den neuen Planungsphänomenalimen überschattet. Der „Plan“ wäre, wie der Marktmechanismus der liberalen Wirtschaft, ein über eine substantielle Gesellschaftsordnung ausgebreitetes System von ökonomischen Beziehungen. Die Idee einer substantiellen Ordnung wäre die Vorbedingung, ohne die jede Planungsidee inhaltsleer wäre. In der politischen Praxis dagegen finden wir dieselbe Tendenz wie im Liberalismus, nämlich die, den Plan zu einer absoluten Ordnung zu machen und das Individuum als eine seiner Funktionen zu behandeln, aber mit noch größerer Brutalität als der Erscheinungsliberalismus*, der das Individuum wie ein Funktionselement im Zusammenspiel der ökonomischen Aktivitäten behandelte.

Marx hat den ökonomischen Phänomenalismus des neunzehnten Jahrhunderts sehr wohl bemerkt. Sein Wissen um dieses Problem ist in seine so krass missverstandene ökonomische Interpretation der bürgerlichen Gesellschaft eingeflossen. Der Gedanke, die gesetzliche und zivilisatorische Ordnung einer Gesellschaft sei der „Überbau“ der die Basis bildenden ökonomischen Ordnung oder die substantielle Ordnung der Gesellschaft sei eine Funktion der ökonomischen Ordnung, wäre selbst für Phänomenalisten eine Fehlinterpretation. Er enthält allerdings eine solide empirische Wahrheit, weil sich nämlich, als Marx den Gedanken formulierte, der liberale Phänomenalismus gerade auf dem Höhepunkt befand und die Ordnung der ökonomischen Beziehungen im Zeitalter der Industriellen Revolution derart obsessiv geworden war, dass sie zu einer effizienten Gesellschaftsdeterminante wurde. In dem Kapitel über Locke* haben wir gesehen, wie Ende des siebzehnten Jahrhunderts der verfahrensrechtliche Schutz des Eigentums zu einer solchen Obsession wurde, dass in Lockes „*Treatise on Civil Government*“ das Problem der sozialen Verpflichtungen überhaupt nicht mehr vorkam. Dass das Gesetz die Armut der Armen genau so unparteiisch schützte wie den Reichtum der Reichen, konnte Locke als Wert einer Zivilgesellschaft vortragen, ohne Spott oder Abscheu zu erregen, weil in seinem Werk die substantiell existierende politische Gesellschaft Englands stillschweigend vorausgesetzt wird. Im zwanzigsten Jahrhundert war angesichts der Arbeiterfrage das Lob des verfahrensrechtlichen Eigentumsschutzes bis hin zum Ausschluss jedweden substantiellen Ordnungsgedankens sogar schon in England suspekt. Den Deutschen muss sie in Anbetracht dessen, dass es in ihrem Lande damals keine klar gegliederte politische Gesellschaft gab, geradezu unsinnig vorgekommen sein. Genau die Argumente, die Locke zur Verteidigung der Eigentumsgesellschaft vorgebracht hatte, erscheinen bei Marx als Instrumente für den Angriff auf eine Gesellschaft, die weitgehend zu einer Erscheinungsgesellschaft geworden war und sich deshalb verheerend auf die moralische und spirituelle Substanz der Gesellschaft

auswirkte. Dennoch hat der als Grundkategorie für die Gesellschaftsinterpretation nicht zu gebrauchende marxistische Ideologiebegriff die durch ökonomische Obsessionen verursachte Atrophie der Substanz in diesem besonderen Fall mit großer empirischer Scharfsicht erfasst.

g. Psychologischer Phänomenalismus

Der psychologische Phänomenalismus hat unsere Zivilisation derart durchdrungen, dass man das Problem für allgemein bekannt halten darf. Es mag genügen, den Leser an einige Varianten der Erscheinungspsychologie sowie an einige ihrer Konsequenzen erinnern. Wir haben eine experimentelle, physiologische Psychologie, der die spirituelle Substanz des Menschen gänzlich abhanden gekommen ist; dann haben wir eine Verhaltenspsychologie, in der aus den Aktionen des Geistes „Sprachverhalten“ geworden ist, sowie Ideen, die „Denkmaterial“ sind; und wir haben eine Tiefenpsychologie, in der die Seele auf eine Ökonomie von Geschlechtsquanten und deren Sublimierung reduziert wird. Unter dem Einfluss von Psychologien dieses Typs zeigt das Leben des Geistes, mit seiner Wirkung von Substanz auf Substanz, die Neigung, in einer Vielfalt von beherrschbaren Kausalbeziehungen aufzugehen; der „psychologische Manager“ ersetzt den *directeur de l'âme*. Das psychologische Management ist zu einem alles durchdringenden Element unserer Zivilisation geworden und hat durch Werbung, Propaganda, „Nachrichten“-Meldungen, Literaturkritik in Zeitschriften, Journalen usw. eine phantastische Welt von Erscheinungsobsessionen geschaffen, die bar jeder Realität ist. Wir leben in einer Welt von Markennamen, Seifen und Zigaretten, in einer Welt von Markenwhisky trinkenden Männern von Rang und Würden, von obligaten Lektüren, Bestsellern, Körpergerüchen und unwiderstehlichen Parfüms für besondere Anlässe; von Führern, Filmstars, großen Tieren, Erziehern und Kriegsverbrechern; von dritten Rei-

chen, ewigen Frieden und bedingungslosen Kapitulationen; von Großen Dreien, Großen Vieren und Großen Fünfen; von noch nie da gewesenen Bombenladungen und Reden; von historischen Treffen; von Anpassung, Konditionierung, Erziehung und Umerziehung; von Propaganda und Gegenpropaganda; von Komplexen, verhinderten Talenten, Frustrationen und Freuden; von Jahrhunderten des Fortschritts, vom Kinde, vom gemeinen Mann und was es sonst noch alles gibt. Kurzum: Wir haben eine moderne Dämonologie geschaffen, neben der sich der mittelalterliche Katalog von Engeln und Teufeln ziemlich schäbig ausnimmt.

h. Kombinationen von Typen

Abschließend wollen wir über einige Zeiterscheinungen nachdenken, in denen sich die verschiedenen Phänomenalismus-Typen vermischen. Der Phänomenalismus der Physik und der Naturwissenschaften allgemein hat im neunzehnten Jahrhundert und danach eine eigentümliche Literaturgattung produziert: die fiktionale Verwertung der szientistischen Obsession. Mit Mrs. Shelleys *Frankenstein* eröffnet sich eine Welt von Wissenschaftsmonstern und Abenteuern, von gespaltenen Persönlichkeiten, Zeitmaschinen, Mond- und Mars-exkursionen, Reisen um die Welt, unter den Meeresgrund oder zum Mittelpunkt der Erde. Die Träger dieser Bewegung sind so berühmte Autoren wie Edgar Allan Poe, Robert Louis Stevenson, Jules Verne, Curt Lassewitz und H.G. Wells. In unserer Zeit wurde die Bewegung in der Massenproduktion von Abenteuer-Comicstrip und Science Fiction kommerzialisiert. Sie ist für unseren Kontext insofern von Bedeutung, weil jetzt offenbar ein Punkt erreicht ist, an dem die fiktionale Obsession in echte Erscheinungsobsession übergeht. Im Falle von Aldous Huxleys Roman *Brave New World* konnten wir beobachten, wie die Öffentlichkeit schwankte, ob sie ihn für eine Satire auf den Phänomenalismus oder als Ausblick in die Möglichkeiten der Wissenschaft und deren Wirkung auf die Zukunft der

menschlichen Gesellschaft missverstehen sollte.⁸ Zur Verschmelzung von Romanphantasie und Erscheinungsobsession kam es schließlich durch Orson Welles' Rundfunksendung über die Invasion vom Mars. Die Hörer gerieten in Panik, weil sie die fiktionale Invasion für echt hielten, weil sie nämlich in einer Erscheinungswelt lebten, in der man Invasionen vom Mars ebenso erwarten konnte wie im Mittelalter das Auftauchen von Teufeln mit Krallen und Schwanz. Unter den Gläubigen waren auch zwei Geologen aus Princeton, die, wie es sich für wahre Wissenschaftler gehört, sogleich heldenhaft auszogen, um die Invasion unter Einsatz ihres Lebens zu untersuchen.⁹

Andererseits sehen wir, wie sich in einem Reich grandioser technischer Errungenschaften die Möglichkeiten der Wissenschaft entfalten. Das Reich der Technik wird immer mehr zu einem Erscheinungsreich und einer Erscheinungsobsession, da es die Menschen dazu verführt, das technisch Machbare ohne Rücksicht auf die Folgen im Reich einer substantiellen Ordnung auf die Realität zu übertragen. Das Reich der technischen Mittel wird zu einer legitimie-

⁸ Über die wachsende Schwierigkeit, wenn nicht gar Unmöglichkeit, im Zeitalter des Phänomenalismus Satiren zu schreiben, siehe Karl Kraus, insbesondere seine dreihundertseitige Reaktion auf den Nationalsozialismus mit dem Titel *Warum die Fackel nicht erscheint* als Nr. 890-905 in *Die Fackel* 36 (Juli 1934). Des weiteren Karl Kraus' Hauptwerk, *Die letzten Tage der Menschheit*, (Wien-Leipzig: „Die Fackel“, 1922), wo das massive Entsetzen nicht durch satirische Übertreibung, sondern durch direktes Zitieren aus Zeitungen und anderen Quellen erreicht wird.

⁹ Ich hatte die Geschichte damals nicht genau verfolgt und vermutete, dass die Radiohörer den Bericht von einer tatsächlichen militärischen Invasion für eine Invasion vom Mars gehalten hätten. Das wäre schon verrückt genug gewesen. Aber ich weiß noch, wie mich das kalte Entsetzen überlief, als ich Hadley Cantrils Analyse las (*The Invasion from Mars: A Study in the Psychology of Panic* [Princeton: Princeton University Press, 1940]) und begriff, dass die Hörer das Ganze völlig richtig als Mars verstanden hatten und sich entsprechend aufführten. Bei dieser Gelegenheit erkannte ich das ganze Ausmaß des Wahnsinns, in dem wir heute leben.

renden Ordnung im selben Sinne, wie die technische Ordnung der Biologie zur Norm geworden ist: Was gemacht werden kann, sollte gemacht werden. Infolgedessen müssen wir mit ansehen, wie ganze Bevölkerungen verpflanzt und vernichtet, wie flüchtende Zivilisten im Maschinengewehrfeuer sterben, wie Städte mit Terror-Bombardements überzogen und eingeäschert werden, und wir müssen den Schrecken der Vernichtungslager ins Auge sehen. Die Werkzeuge hören auf, bloße Vollzugsinstrumente im Dienste substantieller Zwecke zu sein, und entwickeln eine Eigendynamik, welche solche Zweck den technischen Möglichkeiten unterordnet. Wenn, wie es gegenwärtig der Fall ist, das Reich der Zwecke von der Substanz her verdorrt und biologische, ökonomische und psychologische Obsessionen die Zwecke ersetzen, besteht die Gefahr, dass eine Kombination verschiedener Phänomenalisten die letzten Spuren der Substanz auslöscht. Die nationalsozialistische Vernichtung ist der deutlichste Beweis für den Sieg der Erscheinungsobsession über die spirituelle Ordnung. Zwischen Comicstrip und Konzentrationslager besteht eine ganz enge Verbindung. Der Mann, der vor der Invasion vom Mars davonrennt, weil Comicstrip und Rundfunksendung seine Persönlichkeit zersetzt haben, und der SS-Mann, der einen Häftling ohne Gewissensbisse erdrosselt, weil er kein Gefühl hat für die Bedeutung seines Handelns in der Ordnung der spirituellen Wirklichkeit, sind recht eigentlich Brüder. Der Phänomenalismus hat unsere Gesellschaft zu einer Mischung aus Schlachthof und Klapsmühle gemacht, die zu durchschauen viele Zeitgenossen noch gesund genug sind.

P.S. Dieses Kapitel wurde sechs Wochen vor dem Abwurf der Atombombe auf Hiroshima beendet – dem Datum, das uns einen Schritt näher an jenen Punkt herangebracht hat, wo Wirklichkeit und Comicstrip nicht mehr zu unterscheiden sind.

Anmerkungen des Herausgebers

Der englische Text findet sich in: *The Collected Works of Eric Voegelin* (= im folgenden "CW"), Vol. 25, *History of Political Ideas*, Vol. VII, *The New Order and Last Orientation*, ed. with an Introduction by Jürgen Gebhardt and Thomas A. Hollweck, University of Missouri Press: Columbia and London, 1999, S. 178-192.

*[S. 9]: Siehe dazu in der *History of Political Ideas* den Abschnitt über Gioradano Bruno, in: CW, Vol 23, S. 168-179.

**[S. 9]: Es ist in diesem Zusammenhang weder möglich noch nötig, näher auf den Begriff „sentiment“ einzugehen. Es muss der Hinweis genügen, dass es sich hier um einen zentralen Begriff der Evokations- und Zivilisationstheorie Voegelins handelt, der allerdings von ihm an keiner Stelle einer ausführlichen und systematischen Erläuterung unterzogen wurde. In der Sache handelt es sich um die Stimmungen, in denen sich eine neue Weltsicht und ein neues Lebensgefühl ankündigen, die sich dann in „Ideen“ und Ideensystemen artikulieren, die dann ihrerseits wiederum neue Gemeinschaften mit ihnen entsprechenden Institutionen evozieren. –Der Begriff hat – wie Voegelins selbst schon früh andeutete – erhebliche Konsequenzen für eine Geschichte der Politischen Ideen, insofern als die Abgrenzungen von Epochen und Perioden „nicht in der Sphäre von Institutionen gesucht werden dürfen, sondern in der Sphäre von Stimmungen und Einstellungen (sentiments and attitudes), die den Aufstieg und Fall von Evokationen bestimmen.“ (CW, Vol. 20, *History of Political Ideas*, Vol. II, *The Middle Ages to Aquinas*, ed. with an Introduction by Peter von Sivers, Columbia: University of Missouri, 1997 S. 108.) Die „sentiments“ und Einstellungen betreffen also sowohl den Aufbau wie auch den Zerfall zivilisatorischer bzw. evokativer Einheiten im Allgemeinen. Dieses Verständnis erklärt, dass Voegelin später mit den konventionellen Abgrenzungen

der Geschichte in Altertum, Mittelalter und Moderne durch fixe Daten bricht und stattdessen Wert darauf legt, die Ankunft eines neuen geistigen Kosmos – oder den Zerfall eines solchen – durch das allmähliche Anwachsen von „sentiments and attitudes“ zu zeigen. Voegelin verwendet den Begriff „sentiments“ selten allein, sondern meist in Verbindung mit anderen Begriffen wie „sentiments and ideas“, „sentiments and spiritual experiences“, „sentiments and attitudes“. Die Übersetzung von „sentiment“ ins Deutsche lässt sich kaum einheitlich handhaben. Am passendsten erscheint zumeist die Übertragung mit „Stimmung“, zumal Voegelin auch gelegentlich im Deutschen von „seelischen Stimmungen“ spricht. Gelegentlich bietet sich jedoch auch das Wort „Gefühle“ an. In der hier vorliegenden Übersetzung werden je nach Zusammenhang beide Begriffe verwendet.

***[S. 9]: Im Original „phenomenal aspects“.

**[S. 11]: Im Original „sentiments“.

*[S. 13]: Im Original: „phenomenal relations“, „phenomenal reality“, „phenomenal speculation“.

*[S. 18]: Im Original „phenomenal theory“.

*[S. 23]: Im Original “phenomenal liberalism”.

**[S. 24]: Siehe dazu *CW 25*, S. 137-152.

Personenregister

Bruno, G. 5,9,11,12,15,16,29 Shelley, M. W. 26
Cusa, N. von 16 Stevenson, R.L. 26
Darwin, C. 19 Valéry, P. 12,13
Descartes, R. 17 Verne, J. 26
Leibniz, G.W. 18 Welles, O. 27
Huxley, A. 26 Wells, H.G. 26
Kant, I. 18
Lassewitz, C. 26
Locke, J. 24
Lukrez 11,12
Marx, K. 24
Newton, I. 9
Pascal, B. 14,15,16
Poe, E.A. 12
Santayana, G. 26

OCCASIONAL PAPERS

Herausgegeben von Peter J. Opitz und Dietmar Herz
in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-
Universität München und dem Eric-Voegelin-Archiv e.V. München; geför-
dert durch den Eric-Voegelin-Archiv e.V. und den Luise Betty Voegelin
Trust

(ISSN 1430-6786)

- I -

Eric Voegelin: Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt

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

- II A -

Thomas Hollweck: Der Dichter als Führer?

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

- II B -

Eric Voegelin: Wedekind.

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

- III -

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

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

- IV -

William Petropulos: The Person as Imago Dei.

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

- V -

Christian Schwaabe: Seinsvergessenheit und Umkehr.

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

- VI -

Gilbert Weiss: Theorie, Relevanz und Wahrheit.

Zum Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz (1938-1959)
76 Seiten. München, Dezember 1997; 2. überarb. Aufl. November 2002

- VII -

Dante Germino: Eric Voegelin on the Gnostic Roots of Violence

60 Seiten. München, Februar 1998

- VIII -

Thomas Hollweck: The Romance of the Soul.

The Gnostic Myth in Modern Literature

56 Seiten. München, Juli 1998

- IX -

Eric Voegelin: Hegel - Eine Studie über Zauberei

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

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

- X -

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

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

71 Seiten. München, Juli 1999

- XI -

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

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

(englisch / deutsch).

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

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

- XII -

Peter J. Opitz: Stationen einer Rückkehr.

Voegelins Weg nach München

52 Seiten. München, Juli 1999; 2. überarb. Aufl. Januar 2003

- XIII -

Gregor Sebba: Jean-Jacques Rousseau.

Autobiography and Political Thought

Herausgegeben und mit einem Vorwort von Peter J. Opitz

40 Seiten. München, Januar 2000

- XIV -

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

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

- XV -

Thomas Heilke: The Philosophical Anthropology of Race:

A Voegelinian Encounter

52 Seiten. München, März 2000

- XVI -

Helmut Winterholler: Moses und das Volk Gottes.

Zum Offenbarungsverständnis von Eric Voegelin
48 Seiten. München, April 2000

- XVII -

Eric Voegelin: Die Entstehung der Revolutionsidee von Marx

Mit einem editorischen Nachwort von Peter J. Opitz. Aus dem Englischen
von Nils Winkler
60 Seiten. München, April 2000; 2. überarb. Aufl. November 2003

- XVIII -

Michael Franz: Voegelin's Analysis of Marx

56 Seiten. München, August 2000

- XIX -

Thomas Hollweck: Mythos und Geschichte.

Zur Genesis von *Order and History*
61 Seiten. München, August 2000

- XX -

Eric Voegelin: Plato's Myth of the Soul.

Materialien zu Eric Voegelins „History of Political Ideas“ (II)
Herausgegeben von Elisabeth von Lochner
62 Seiten. München, Januar 2001

- XXI -

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

Anmerkungen zu Eric Voegelins *Politeia*-Interpretation
55 Seiten. München, März 2001; 2. Aufl. Mai 2002

- XXII -

Hellmut Flashar: Dekomposition einer mythischen Philosophie.

Eric Voegelin über Aristoteles
27 Seiten. München, April 2001

- XXIII -

Christoph Horn: Kontinuität, Revision oder Entwicklung?

Das Verhältnis von *Politikos*, *Politeia* und *Nomoi* bei Eric Voegelin und aus
der Sicht aktueller Forschungen
31 Seiten. München, Mai 2001

- XXIV -

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

89 Seiten. München, Juni 2001

- XXV -

Arpad Szakolczai: Stages of a Quest.

Reconstructing the Outline Structure of Eric Voegelin's *History of Political Ideas*

63 Seiten. München, Juli 2001

- XXVI -

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

54 Seiten. München, September 2001

- XXVII -

William M. Thompson: Voegelin's *Israel and Revelation*.

The Reception and Challenge in America

77 Seiten. München, Oktober 2001

- XXVIII -

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

86 Seiten. München, März 2002

- XXIX -

Eric Voegelin: Die Ordnung der Vernunft: Erasmus von Rotterdam

Herausgegeben und mit einem Vorwort von Peter J. Opitz

51 Seiten. München, Juni 2002

- XXX -

Eric Voegelin: Die deutsche Universität und die Ordnung der Gesellschaft

Mit einem Nachwort von Hans Maier

59 Seiten. München, Oktober 2002

- XXXI -

Christian Schwaabe: Beschränkung aufs „Vorletzte“.

Der moderne Pluralismus und die postmetaphysische Bescheidung der politischen Philosophie

74 Seiten. München, November 2002

- XXXII -

Thomas Hollweck: Wie legitim ist die Moderne?

Gedanken zu Eric Voegelins Begriff der Moderne und Hans Blumenbergs

Begriff der Neuzeit

33 Seiten. München, Januar 2003

- XXXIII -

Manfred Henningsen: Voegelins Hitler

25 Seiten. München, Februar 2003

- XXXIV-**Hermann Lübke: Zustimmungsfähige Modernität.**

Gründe einer marginal verbliebenen Rezeption Eric Voegelins
43 Seiten. München, März 2003

- XXXV-**Arno Waschkuhn: Eric Voegelins Hobbes-Interpretation**

34 Seiten. München, März 2003

- XXXVI-**Michael Henkel: Positivismuskritik und autoritärer Staat.**

Die Grundlagendebatte in der Weimarer Staatsrechtslehre und Eric Voegelins Weg zu einer neuen Wissenschaft der Politik
92 Seiten. München, April 2003

- XXXVII-**Eric Voegelin: The People of God (1941).**

Materialien zu Eric Voegelins „History of Political Ideas“ (III)
Herausgegeben und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz
59 Seiten. München, April 2003

- XXXVIII-**Gilbert Weiss: Libido Dominandi – Dominatio Libidinis.**

Zur Pneumopathologie der „Marktgeseellschaft“
40 Seiten. München Mai 2003

- XXXIX-**Eric Voegelin: Apostasie oder: Die Entstehung der säkularisierten Geschichte – Bossuet und Voltaire**

Herausgegeben und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz.
Aus dem Englischen von Anna E. Frazier
81 Seiten. München, September 2003; 2. überarb. Aufl. Mai 2004

- XL -**Peter J. Opitz: Eric Voegelins *The New Science of Politics* – Kontexte und Konturen eines Klassikers**

77 Seiten. München, Oktober 2003

- XLI -**Hans-Jörg Sigwart: „Zwischen Abschluss und Neubeginn“.**

Eric Voegelin und Max Weber
92 Seiten. München, November 2003

- XLII -

Claus Heimes: Antipositivistische Staatslehre –

Eric Voegelin und Carl Schmitt zwischen Wissenschaft und Ideologie

43 Seiten. München, April 2004

- XLIII -

Eric Voegelin: The Beyond and Its Parousia

Herausgegeben und mit einem Nachwort von William Petropulos

46 Seiten. München, Mai 2004

- XLIV -

Eric Voegelin: Phänomenalismus

Herausgegeben und mit einer Einleitung von Peter J. Opitz.

Aus dem Englischen von Heide Lipecky

31 Seiten. München, Juni 2004

Im Erscheinen:

- XLV -

Eric Voegelin: Schelling

Herausgegeben und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz.

Aus dem Englischen von Heide Lipecky

<p><i>Preise:</i> 6 € pro Heft (III, VI, IX, XI, XXIV, XXVIII, XXXI, XXXVI, XXXIX, XL und XLI 7 € pro Heft) + Versandkosten. Änderungen vorbehalten.</p>
--

“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