

OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— LIV —

Eric Voegelin

Vernunft:
Die Erfahrung der klassischen Philosophen



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

— LIV —

Eric Voegelin

Vernunft: Die Erfahrung der klassischen Philosophen



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

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

Wichtigste Veröffentlichungen: *Die Politischen Religionen* (1938); *The New Science of Politics* (1952); *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik* (1966); *Order and History*, 5 Bde. (1955-1987). Dt.: *Ordnung und Geschichte*, 10 Bände, 2001-2005. Voegelins Werke wurden in zahlreiche Sprachen übersetzt.

OCCASIONAL PAPERS, LIV

Eric Voegelin,

Vernunft: Die Erfahrung der klassischen Philosophen

Hrsg., aus dem Englischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Helmut Winterholler

OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz

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

Satz: 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

© 2006 Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München

INHALT

Eric Voegelin	
Vernunft: Die Erfahrung der klassischen Philosophen	5
Die Spannung der Existenz	8
Psychopathologie	15
Leben und Tod	22
Anhang	32
Anmerkungen zur Übersetzung	37
Nachwort von Helmut Winterholler	39

Eric Voegelin

Vernunft: Die Erfahrung der klassischen Philosophen

VERNUNFT ist zu allen Zeiten das, was die menschliche Natur konstituiert, aber ihre Differenzierung und Artikulierung durch Sprachsymbole ist ein geschichtliches Ereignis. Der Genius der hellenischen Philosophen entdeckte VERNUNFT als die Quelle von Ordnung in der *psychê* des Menschen. Deshalb beschäftigt sich diese Untersuchung mit VERNUNFT im Sinn des platonisch-aristotelischen *Nous*, mit den näheren Umständen und Folgen ihrer Differenzierung als eines Ereignisses in der geschichtlichen Entwicklung existentieller Ordnung.

Ich werde mich dabei nicht mit dem „Begriff“ oder einer nominalistischen „Definition“ von VERNUNFT befassen, sondern mit dem Prozess in der Realität, in dem konkrete Menschen, die „Liebhaber der Weisheit“, die Philosophen, wie sie sich selbst nannten, sich in einem Akt des Widerstands gegen die persönliche und soziale Unordnung ihrer Zeit engagierten. Aus diesem Akt tauchte der *Nous* auf als eine Kraft kognitiver Helligkeit, welche die Philosophen zum Widerstand veranlasste und sie gleichzeitig befähigte, die Erscheinungen der Unordnung als solche zu erkennen im Licht einer menschlichen Natur, die durch den *Nous* geordnet ist. VERNUNFT im noetischen Sinn wurde also entdeckt sowohl als Ordnungskraft wie als Ordnungskriterium.

Als die VERNUNFT so zu klarem Bewusstsein ihrer selbst aufstieg, wurden sich die Philosophen gleichzeitig bewusst, dass dieses Ereignis einen epochalen Einschnitt darstellt, der eine Sinnrichtung in der Geschichte konstituierte. Sobald die Natur des Menschen für ihre Ordnung durchsichtig geworden war, konnte man von der Ebene, die durch diesen sinnkonstituierenden Erkenntnisschritt erreicht war, nicht mehr zu weniger differenzierten Formen der Erfahrung und ihrer Symbolisierung zurückkehren. Die Entdeckung der VERNUNFT teilte die Geschichte in ein Vor- und Nachher. Dieses Epochenbewusstsein kam in der Bildung von Symbolen zum Ausdruck, welche die neue Struktur im Feld der Geschichte charakterisieren sollten.

Das zentrale Symbol war dabei der „Philosoph“, in dessen *psychê* die menschliche Natur für ihre noetische Ordnung durchsichtig geworden war. Parallelsymbole waren Platons geistiger Mensch (*daimonios anêr*) und Aristoteles' „reifer Mensch“ (*spoudaios*). Der Mensch, der auf einem weniger differenzierten Bewusstseinsstand zurückblieb, war weiterhin der „Sterbliche“ (*thnêtos*) der homerischen Sprache. Der Mensch schließlich, der sich aus Mangel an Empfänglichkeit diesem Erkenntnisschritt versperrte, sank zum „törichten“ oder „stumpfsinnigen“ Menschen ab, zum *amathês*. In der aristotelischen *Metaphysik* sind „Mythos“ und „Philosophie“ die Bezeichnungen für die beiden symbolischen Formen, durch die in historischem Nacheinander das kompakte kosmologische und das differenzierte noetische Bewusstsein ihre jeweiligen Realitätserfahrungen zum Ausdruck brachten. Und hinsichtlich desselben epochalen Schritts entwickelte Platon in den *Nomoi* eine triadische Symbolik für den geschichtlichen Prozess, in dem das Zeitalter des Kronos und das des Zeus nun durch das Zeitalter des Dritten Gottes – des *Nous* – abgelöst wurde.

Obwohl sich also die klassischen Philosophen der epochalen Bedeutung dieses Schrittes bewusst waren, vermieden sie die Entgleisung in apokalyptische Erwartungen eines kommenden Endreiches. Sowohl Platon wie Aristoteles bewahrten die Balance ihres Bewusstseins. Zwar erkannten sie in dem noetischen Ausbruch das unwiderrufliche Ereignis in der Geschichte, das es wirklich war. Doch sie wussten auch, dass die VERNUNFT das Konstituens der menschlichen Natur schon gewesen war, noch bevor die Philosophen die Struktur der *psychê* differenzierten, und ihre Präsenz im Menschen es nicht verhindert hatte, dass die Ordnung der Gesellschaft in die Unordnung verfiel, zu der sie nun in Opposition standen. Es wäre unsinnig gewesen anzunehmen, die Differenzierung der VERNUNFT würde dem Aufstieg und Niedergang von Gesellschaften ein Ende bereiten. Sie erwarteten nicht, Hellas werde sich nun zu der Art von Föderation paradigmatischer Poleis entwickeln, wie Platon sie für wünschenswert hielt. Im Gegenteil, Platon sah vorher, und Aristoteles erlebte es als Augenzeuge, dass die Polis einer Gesellschaft vom neuen Typ des ökumenischen Reiches unterlag. Die klassischen Philosophen hielten so das Feld der Geschichte offen für gesellschaftliche Prozesse in einer Zukunft, die man nicht vorhersehen

konnte, ebenso wie für die Möglichkeit einer weiteren Differenzierung des Bewusstseins. Besonders Platon war sich sehr wohl bewusst, dass der Mensch in seiner Spannung zum Grund der Existenz offen war in Richtung auf eine Tiefe der göttlichen Realität noch über das Stratum hinaus, das sich als *Nous* enthüllt hatte. Als Philosoph ließ er das Bewusstsein für zukünftige Theophanien offen, ebenso für die pneumatischen Offenbarungen vom jüdisch-christlichen Typ wie für die späteren Differenzierungen in Gestalt von Mystik und Toleranz in dogmatischen Fragen.

Es sollte klar geworden sein, dass VERNUNFT im noetischen Sinn der Geschichte nicht ein apokalyptisches Ende setzt, weder jetzt noch in einer progressivistischen Zukunft. Sie durchdringt vielmehr die Geschichte, die sie erst konstituiert, mit einer neuen Durchsichtigkeit der existentiellen Ordnung, in kritischer Auseinandersetzung mit den Leidenschaften, die diese Ordnung stören. Ihr *modus operandi* ist nicht Umsturz, Gewalttat oder Zwang, sondern Überzeugung, die *peithô*, die im Mittelpunkt von Platons philosophischer Existenz steht. Diese kann die Leidenschaften nicht beseitigen, aber sie kann der VERNUNFT Gehör verschaffen, so dass das noetische Bewusstsein eine überzeugende Ordnungskraft wird durch das helle Licht, das von ihm auf die Erscheinungen persönlicher und gesellschaftlicher Unordnung fällt. Es ist die epochale Leistung der klassischen Philosophen, dass sie die Spannung von existentieller Ordnung und Unordnung zur Durchsichtigkeit des noetischen Dialogs und Diskurses erhoben haben. Diese Epoche hat für das Leben der VERNUNFT in der Westlichen Kultur den Grund gelegt bis herauf in unsere eigene Zeit. Sie gehört deshalb nicht der Vergangenheit an, sondern ist die Epoche, in der wir immer noch leben.

Die Entdeckung der VERNUNFT als das epochale Ereignis in der geschichtlichen Entwicklung existentieller Ordnung kann in einem Aufsatz nicht erschöpfend dargestellt werden. Ich muss daher eine Auswahl treffen. Da unsere eigene Situation als Philosophen im 20. Jahrhundert der platonisch-aristotelischen Situation im 4. Jahrhundert v. Chr. sehr ähnlich ist, und da wir uns heute in derselben Art von kritischer Auseinandersetzung mit der Unordnung der Zeit befinden, empfiehlt es sich, dass ich mich auf die Entdeckung der

VERNUNFT als der ordnenden Kraft in der menschlichen Existenz konzentriere.

Die Spannung der Existenz

In ihren Akten des Widerstands gegenüber der Unordnung der Zeit erfuhren und erforschten Sokrates, Platon und Aristoteles die Bewegungen einer Kraft, die der *psychê* des Menschen Struktur verlieh und sie befähigte, der Unordnung Widerstand zu leisten. Dieser Kraft, ihren Bewegungen und der sich daraus ergebenden Struktur gaben sie die Bezeichnung *Nous*. Im Hinblick auf die ordnende Struktur seiner Natur charakterisierte Aristoteles den Menschen als das *zôon noun echon*, das Lebewesen, das *Nous* besitzt. Diese Formulierung fand Anklang. Durch die lateinische Übersetzung des *zôon noêtikon* als *animal rationale* ist der Mensch das vernünftige Lebewesen geworden und VERNUNFT zur Natur des Menschen. Auf der topischen Ebene philosophischer Sprache entwickelte sich diese Charakterisierung zu einer Art von Nominaldefinition.

Der Philosoph war jedoch nicht an Nominaldefinitionen interessiert, sondern an der Analyse der Realität. Die Charakterisierung des Menschen als des *zôon noun echon* oder *zôon noêtikon*, war nicht mehr als eine zusammenfassende Kurzformel einer Analyse bezüglich der Realität von Ordnung in der *psychê* des Menschen. Wenn die Analyse sich nicht mit der persönlichen Ordnung des Menschen befasste, sondern mit der Ordnung seiner Existenz in der Gesellschaft, kam sie zu der zusammenfassenden Charakterisierung des Menschen als des *zôon politikon*. Und wenn die Analyse der menschlichen Existenz in geschichtlicher Realität, der „Geschichtlichkeit“ des Menschen, wie man dies heute nennt, von den klassischen Philosophen weiter geführt worden wäre, als es tatsächlich geschah, wären sie vielleicht zu der formelhaften Charakterisierung des Menschen als des *zôon historikon* gekommen. Alle drei Charakterisierungen sind richtig, insofern sie eine gültige Analyse der Erfahrungsrealität auf eine kurze Formel bringen, jede einzelne jedoch würde falsch, wenn sie die beiden anderen ausschliesse und beanspruche, die einzige und die einzig gültige Definition der Natur des Menschen zu sein. Der Mensch ist ferner nicht eine körperlose Seele, die durch VERNUNFT geordnet

wird. Durch seinen Körper partizipiert er an der organischen Wirklichkeit, sowohl an der der Tiere wie der Pflanzen, ebenso wie an dem Bereich der Materie. Und in seiner *psychê* erfährt er nicht nur die noetische Bewegung in Richtung auf Ordnung, sondern auch die Zugkraft der Leidenschaften. Außer seiner spezifischen Natur, der VERNUNFT, in ihren Dimensionen persönlicher, gesellschaftlicher und geschichtlicher Existenz, hat der Mensch das, was Aristoteles seine „synthetische“ Natur nennt. Von spezifischer und synthetischer Natur zusammen können wir als der „integralen“ Natur des Menschen sprechen. Diese integrale Natur, die sowohl die noetische *psychê* mit ihren drei Ordnungsdimensionen umfasst als auch die Teilhabe des Menschen an der Hierarchie des Seins vom *Nous* bis hinab zur Materie, ist nach Auffassung des Aristoteles der Gegenstand der philosophischen Untersuchung *peri ta anthrôpina*, der Untersuchung der Dinge, die sich auf die Natur des Menschen beziehen.

Für den gegenwärtigen Zweck genügt es, wenn wir uns dieses umfassenden Feldes der menschlichen Realität bewusst sind als des Feldes, in dem VERNUNFT ihren Ort hat und die Funktion eines Ordnungszentrums erfüllt, von dem aus die Existenz geistig durchsichtig wird. Ich beginne nun mit der Untersuchung der klassischen Erfahrung und Symbolisierung dieser ordnenden Kraft in der *psychê* des Menschen.

Die Realität, die von den Philosophen als spezifisch menschlich erfahren wird, ist die Existenz des Menschen in einem Zustand von Unruhe. Der Mensch ist nicht ein von ihm selbst geschaffenes, autonomes Wesen, das den Ursprung und Sinn seiner Existenz in sich selbst trüge. Er ist nicht eine göttliche *causa sui*. Vielmehr bricht aus der Erfahrung seines Lebens in unsicherer Existenz zwischen den Grenzen von Geburt und Tod die verwunderte Frage nach dem letzten Grund auf, der *aita* oder *protê archê*, dem letzten Grund jeglicher Realität und besonders seiner eigenen. Die Frage ist der Erfahrung, aus der sie aufsteigt, inhärent. Das *zôon noun echon*, das sich selbst als lebendiges Wesen erfährt, ist sich gleichzeitig des fragwürdigen Charakters bewusst, der mit seinem Status verbunden ist. Wenn der Mensch sich als existent erfährt, entdeckt er seine

spezifische menschliche Natur als die des Fragers nach dem Woher und Wohin, nach dem Grund und dem Sinn seiner Existenz.

Obwohl dieses Fragen der Selbsterfahrung des Menschen zu allen Zeiten inhärent ist, stellt, wie ich betont habe, die adäquate Artikulierung und Symbolisierung des fragenden Bewusstseins als des Konstituens der menschlichen Natur die epochale Leistung der Philosophen dar. Man kann in der Tat in den platonisch-aristotelischen Formulierungen noch die Erschütterung des Übergangs von den kompakten zu den differenzierten Modi des Bewusstseins erkennen. Bei Platon sind wir der Entdeckung noch näher. Der Sokrates des *Theaitet* erkennt in der Erfahrung (*pathos*) des Sich-Wunderns (*thaumazein*) das Merkmal des Philosophen. „Philosophie hat in der Tat keinen anderen Ursprung.“ (155d) Eine Generation später, als die Wucht des ersten Eindrucks abgeklungen war, konnte Aristoteles seine *Metaphysik* mit der programmatischen Feststellung beginnen: „Alle Menschen haben von Natur aus das Bestreben (*oregontai*) zu wissen (*eidenai*).“ Alle Menschen – nicht nur die Philosophen! Das Unternehmen der Philosophen ist für die Menschheit repräsentativ geworden. Jedermanns Existenz ist durch das *thaumazein* potentiell beunruhigt, aber einige drücken ihre Verwunderung in dem kompakteren Medium des Mythos aus, andere durch die Philosophie. Neben dem *philosophos* steht deshalb die Gestalt des *philomythos*, und „der *philomythos* ist in gewissem Sinn ein *philosophos*.“ (*Met.* 982 b 18 ff.) Wenn Homer und Hesiod den Ursprung der Götter und aller Dinge bis zu Ouranos, Gaia und Okeanos zurückverfolgen, drücken sie sich im Medium der theogonischen Spekulation aus, doch sind sie auf derselben Suche nach dem Grund wie Aristoteles selbst (*Met.* 983 b 28 ff.). Die Stellung auf der Skala von Kompaktheit und Differenzierung berührt nicht die grundsätzliche Gleichheit der Struktur in der Natur des Menschen.

Und doch ist das epochale Ereignis der Differenzierung eingetreten, und die Philosophen haben den in sich kohärenten Komplex von Sprachsymbolen geschaffen, mit denen sie die einzelnen Stationen ihrer Analyse bezeichnen. Da ist an erster Stelle die Gruppe von Symbolen, welche die Erfahrung der Unruhe und Verwunderung ausdrücken: Sich-Wundern – *thaumazein*; suchen, forschen – *zêtein*; Untersuchung – *zêtêsis*; zweifelndes Fragen – *aporein*, *diaporein*.

Ferner ist das zweifelnde Fragen in der Erfahrung mit dem Anzeichen der Dringlichkeit verbunden. Es ist nicht ein Spiel, das man spielt oder auch nicht. Der Philosoph fühlt sich durch eine unbekannte Kraft bewegt (*kinein*), die Fragen zu stellen, er fühlt sich in die Suche hineingezogen (*helkein*). Manchmal zeigt der verwendete Ausdruck ein drängendes Begehren als Moment des zweifelnden Fragens an, wie bei dem aristotelischen *tou eidenai oregontai*. Und manchmal ist der Zwang, die Frage zu stellen, großartig ausgestaltet, wie in Platons Höhlengleichnis, wo der Gefangene durch die unbekannte Kraft bewegt wird, sich herumzudrehen (*periagôgê*) und den Aufstieg zum Licht beginnen. Nicht immer jedoch muss die unbekannte Kraft erst die Fesseln der Gleichgültigkeit sprengen. Die Unruhe in der Seele eines Menschen kann so durchsichtig für sich selbst sein, dass sie sich versteht als verursacht durch Unwissenheit hinsichtlich des Grundes und des Sinns von Existenz, so dass der Mensch ein aktives Begehren verspürt, diesem Zustand von Unwissenheit zu entkommen (*pheugein tên agnoian*, *Met.* 982 b 21) und zum Wissen zu gelangen. Aristoteles drückte es kurz und bündig so aus: „Ein Mensch in Verwirrung (*aporôn*) oder Verwunderung (*thaumazôn*) ist sich bewusst, in Unwissenheit zu sein (*oietai agnoein*).“ (*Met.* 982 b 18) Die Analyse erfordert also weitere Sprachsymbole: Nichtwissen – *agnoia*, *agnoein*, *amathia*; Flucht vor dem Nichtwissen – *pheugein tên agnoian*; sich herumdrehen – *periagôgê*; Wissen – *epistêmê*, *eidenai*.

Der bis jetzt artikulierte Teil der Erfahrung liefert den Unterbau für die noetischen Einsichten im eigentlichen Sinn. Ich habe ihn mit einiger Sorgfalt dargestellt, da er weniger bekannt ist, als er es sein sollte. Platon und Aristoteles waren so erfolgreich in der Exegese ihrer Erfahrungen, dass die nachklassische Entwicklung der Philosophie an die darüberliegende Schicht der noetischen „Resultate“ anknüpfen konnte, während die differenzierte Existenzerfahrung, die das Symbol „Philosophie“ hervorgebracht hatte, in das Halbdunkel des beinahe Vergessenen verdrängt wurde. Gegenüber dieser Vernachlässigung muss ich betonen, dass dieser Unterbau das katalytische Moment war, das die Beschäftigung der Vorsokratiker mit noetischen Problemen erst deutlich als ein Unternehmen in den Blick brachte, das sich mit der Ordnung der *psychê* durch ihre Spannung zum göttlichen Grund, dem *aition* aller Wirklichkeit, befasste. Auf

Grund dieser katalytischen Funktion ist diese Schicht der Erfahrung der Schlüssel zum Verständnis des *Nous* im klassischen Sinn.

Der *Nous* hatte die Aufmerksamkeit der vorsokratischen Denker, besonders des Parmenides und des Anaxagoras, auf sich gezogen im Zusammenhang mit ihren Erfahrungen von verstehbaren Strukturen in der Realität. Parmenides hatte die Bezeichnung *nous* für die Fähigkeit des Menschen verwendet, zur Schau des Seins aufzusteigen, und die Bezeichnung *logos* für die Fähigkeit, den Inhalt dieser Schau zu analysieren. Er zog den präanalytischen Inhalt seiner Vision in den nicht-propositionellen Ausruf „IST“ zusammen. Die Erfahrung war so stark, dass sie zur Identifizierung von *Nous* und SEIN neigte, von *noein* und *einai* (B3). Im Taumel der Vision verschmolzen der Erkennende und das Erkannte zu der einen wahren Realität (*alêtheia*), um erst dann wieder getrennt zu werden, als der *logos* daranging, diese Erfahrung zu untersuchen und die geeigneten Sprachsymbole für ihren Ausdruck zu finden. Von diesem parmenideischen Ausbruch hat die Erfahrung der klassischen Philosophen die Erbschaft übernommen, dass der Mensch mit *nous* begabt ist (das aristotelische *zôon noun echon*), was seine Seele zu einem Sensorium des göttlichen *aition* macht, sowie das Gespür für die Konsubstantialität des menschlichen *Nous* mit dem *aition*, das er in seinem Bewusstsein erfasst. Während Parmenides die noetische Fähigkeit differenzierte, den Grund der Existenz zu erfassen, beschäftigte sich Anaxagoras mit der Erfahrung einer verstehbaren Struktur in der Realität. Konnte das göttliche *aition* wirklich eines der Elemente sein, wie frühere Denker angenommen hatten, die den Göttern des Mythos noch näher waren, oder musste es nicht statt dessen eher eine gestaltende Kraft sein, die der Materie Form geben konnte? Anaxagoras entschied sich für den *Nous* als die Quelle verstehbarer Ordnung im Kosmos und wurde für diese Einsicht von Aristoteles hoch gepriesen. Von zwei Seiten her also, der des Erkennenden und der des Erkannten, hatten sich die Erfahrungen von intellektueller Wahrnehmung und von einer intelligiblen Struktur, die wahrgenommen werden konnte, zunächst unabhängig voneinander entwickelt. Jetzt standen sie bereit zu verschmelzen in der Entdeckung der menschlichen *psychê* als dem Sensorium des göttlichen *aition* und zugleich als dem Ort, an dem sich diese gestaltende Kraft manifestiert.

Die Differenzierung der *psychê* erweitert die Suche nach dem Grund um die Dimension kritischen Bewusstseins. Denn die kompakteren Symbole des Mythos oder der Vorsokratiker können nicht unangefochten bleiben, sobald die Erfahrungsprozesse der *psychê* als die empirische Quelle erkannt worden sind, von der die Symbole ihre Gültigkeit ableiten. Der Mensch, der Fragen stellt, und der göttliche Grund, auf den sich die Fragen richten, verschmelzen miteinander in der Erfahrung des Fragens als einer göttlich-menschlichen Begegnung, und sie tauchen aus dieser Verschmelzung wieder auf als die Partizipierenden an dieser Begegnung, welche die Durchsichtigkeit und Struktur von Bewusstsein hat. In der platonisch-aristotelischen Erfahrung trägt die fragende Unruhe ihre beruhigende Antwort in sich, da der Mensch zu seiner Suche nach dem Grund bewegt wird durch den göttlichen Grund, nach dem er auf der Suche ist. Der Grund ist nicht ein räumlich entfernter Gegenstand, sondern eine göttliche Gegenwart, die in der Erfahrung der Unruhe und des Begehrens nach dem Wissen offenbar wird. Das Sich-Verwundern und Fragen wird als der Beginn eines theophanischen Ereignisses erfahren, das dann ganz durchsichtig für sich selbst werden kann, wenn es die entsprechende Antwort in der *psychê* konkreter Menschen findet – wie im Fall der klassischen Philosophen. Folglich ist Philosophie im klassischen Sinn nicht ein Korpus von „Ideen“ oder „Meinungen“ über den göttlichen Grund, unter die Leute gebracht durch eine Person, die sich selbst Philosoph nennt, sondern der Sachverhalt, dass ein Mensch auf die fragende Unruhe antwortet und ihr nachspürt bis zu dem göttlichen Ursprung, der die Unruhe erregt hat. Wenn dieses Nachspüren jedoch wirklich dem göttlichen Bewegter antwortend entgegenkommen soll, erfordert dies den Versuch, die Erfahrung durch geeignete Sprachsymbole zu artikulieren. Und dieser Versuch führt zu der Einsicht in die noetische Struktur der *psychê*.

Das Bewusstsein fragender Unruhe in einem Zustand des Nichtwissens wird sich selbst durchsichtig als eine Bewegung in der *psychê* in Richtung auf den Grund, der in ihr präsent ist als der, der sie bewegt. Die präkognitive Unruhe wird zu einem kognitiven Bewusstsein, einer *noêsis*, die sich auf den Grund als ihr *noêma* oder ihr *noêton* richtet. Gleichzeitig wird das Begehren (*oregesthai*) zu erkennen zum Bewusstsein, dass der Grund der Gegenstand des Begehrens, das *orekton* ist (*Met.* 1072 a 26 ff.). Der Grund kann in

diesem Prozess des Denkens erreicht und erkannt werden als das Ziel des Begehrens durch den meditativen Aufstieg über die *via negativa*: Der Grund ist weder zu finden unter den Gegenständen der äußeren Welt noch unter den Zielen hedonistischen oder politischen Handelns, sondern er liegt jenseits dieser Welt. Platon hat das Symbol des JENSEITS, das *epekeina*, in die philosophische Sprache eingeführt als das Kriterium für den schöpferischen, göttlichen Grund (*Politeia* 508-9). Und Aristoteles spricht vom Grund als „ewig, ohne Bewegung und getrennt von den Dingen der Sinneswahrnehmung“ (*Met.* 1073 a 3-5). Positiv setzt Platon das EINE (*to hen*), das in allen Dingen als der Grund gegenwärtig ist, gleich mit *sophia kai nous* (*Phileb.* 30 c-e). Und Aristoteles identifiziert die Wirklichkeit des Denkens (*nou energeia*) als das ewige göttliche Leben, „denn das ist es, was Gott ist“ (*Met.* 1072 b 27-31). Der Komplex der *Nous*-Symbole umfasst also alle Schritte in der philosophischen Exegese der Spannung des Menschen zum Grund seiner Existenz. Da gibt es sowohl einen menschlichen als auch einen göttlichen *Nous* als Bezeichnung für den menschlichen und den göttlichen Pol der Spannung. Es gibt eine *noêsis* und ein *noêton*, zur Bezeichnung der Pole des kognitiven Aktes. Und da ist ganz allgemein das Verbum *noein*, um die Phasen der Bewegung zu bezeichnen, die von der fragenden Unruhe zur Erkenntnis des Grundes als des *Nous* führt. Wenn dieser Sprachgebrauch auch gewisse Nachteile hat, so macht er doch eindringlich klar, dass die Philosophen den Prozess in der *psychê* als einen eigenen Realitätsbereich mit einer eigenen Struktur verstehen. Diese Struktur kann entfaltet werden entweder durch den Aufstieg von der existentiellen Unruhe auf dem Grund der Höhle zu der Vision des Lichts oben, oder durch den Abstieg von dem Bewusstsein, das sich selbst durchsichtig geworden ist, nach unten. Ohne die *kinêsis* des Angezogen-werdens von oben gäbe es kein Begehren nach dem Wissen vom Grund, ohne das Begehren kein Fragen in Verwirrung, ohne Fragen in Verwirrung kein Bewusstsein des Nichtwissens. Es gäbe keine existentielle Unruhe, die zu der Suche nach dem Grund treibt, wenn diese Unruhe nicht schon das Wissen des Menschen von seiner Existenz aus einem Grund, der nicht er selbst ist, wäre. Die Bewegungen dieser göttlich-menschlichen Begegnung bilden nach diesem Verständnis eine verstehbare Sinneinheit, noetisch sowohl in ihrer Substanz als auch in ihrer Struktur.

Dies ist die Sinneinheit, auf die ich mich in aller Kürze bezogen habe als die Spannung des Menschen zum göttlichen Grund seiner Existenz. Das Abstraktum „Spannung“ dagegen (es wäre das griechische Wort *tasis*) ist kein Bestandteil des klassischen Vokabulars. Wenn Platon und Aristoteles von der göttlich-menschlichen Begegnung sprechen, dann ziehen sie Symbole vor, die sie von ihren Vorgängern in der Erforschung der *psychê* übernommen haben, und die verschiedene konkrete Modi der Spannung benennen, wie z.B. *philia*, *erôs*, *pistis* und *elpis*. Ich muss nun auf die Probleme in der Existenz des Menschen als eines *zôon noun echon* eingehen, welche die verschiedenen Abstraktionsebenen in der Analyse erforderlich machen.

Psychopathologie

Dass Platon und Aristoteles sich auf die konkreten Modi der Spannung konzentrieren, ist von entscheidender Bedeutung für das Verständnis des *Nous*-Symbols, weil dadurch der Erfahrungskontext angegeben wird, in dem sich ohne Zweifel die Differenzierung der VERNUNFT ereignet: VERNUNFT als eine Struktur in der Realität differenziert sich aus den Erfahrungen von Glaube und Vertrauen (*pistis*) in den göttlich geordneten Kosmos, und von Liebe (*philia*, *erôs*) zu der göttlichen Quelle von Ordnung. Sie differenziert sich aus dem *amor Dei* im Sinn Augustins, und nicht aus dem *amor sui*. Die Realität, die durch die *Nous*-Symbole zum Ausdruck gebracht wird, ist also die Struktur in der *psychê* des Menschen, der sich in Einklang mit der göttlichen Ordnung im Kosmos befindet, nicht eines Menschen, der in der Revolte gegen diese Ordnung lebt. VERNUNFT hat als bestimmten existentiellen Inhalt die Offenheit gegenüber der Realität in dem Sinn, in dem Bergson von der *âme ouverte* spricht. Bleibt dieser Kontext der klassischen Analyse unbeachtet und werden die Symbole *Nous* oder VERNUNFT so behandelt, als bezögen sie sich auf irgendeine menschliche Fähigkeit, die unabhängig ist von der Spannung zum Grund, dann ist die empirische Basis, von der die Symbole ihre Gültigkeit herleiten, verloren gegangen. Sie werden zu Begriffen, die aus Nichts abstrahiert sind, und das Vakuum dieser Pseudo-Abstracta füllt sich bereitwillig mit ver-

schiedenen nicht-rationalen Inhalten. Der Begriff „Spannung zum Grund“, der sowohl die voranalytischen wie die noetischen Modi der Spannung bezeichnet, soll verhindern, dass VERNUNFT missverstanden wird, indem unzweideutig die existentielle *philia* als die Realität hervorgehoben wird, die in der *philosophia* und im *bios theôrêtikos* der klassischen Philosophen noetisch durchsichtig wird. Angesichts des Zusammenbruchs der Philosophie in der westlichen Gesellschaft der Neuzeit muss die Verbindung zwischen VERNUNFT und existentieller *philia*, zwischen VERNUNFT und Offenheit gegenüber dem Grund ausdrücklich hervorgehoben werden.

Da der Begriff Spannung die Verbindung zwischen VERNUNFT und Existenz in Offenheit gegenüber dem Grund deutlich macht, ist er unentbehrlich, um den grundlegenden Sachverhalt psychopathologischer Erscheinungen zu verstehen: Wenn VERNUNFT existentielle *philia* ist, wenn sie die Offenheit der Existenz ist im Zustand kritischen Bewusstseins, dann beeinflusst das Sich-Verschließen der Existenz oder jede Art von Widerstand gegen die Offenheit sicher die rationale Struktur der *psychê* in negativer Weise.

Die Phänomene existentieller Unordnung durch das Sich-Verschließen gegenüber dem Seinsgrund waren schon mindestens ein Jahrhundert vor den klassischen Philosophen beobachtet und artikuliert worden. Heraklit hatte unterschieden zwischen Menschen, die in der einen und gemeinsamen Welt (*koinos kosmos*) des *Logos* leben, der das gemeinsame Band der Menschheit ist (*homologia*), und den Menschen, die in den verschiedenen Privatwelten (*idios kosmos*) ihrer Leidenschaft und ihrer Einbildung leben, zwischen den Menschen, die ein waches Leben führen, und den Schlafwandlern, die ihre Träume für Wirklichkeit ansehen (B 89). Und Aischylos hatte die Prometheusche Revolte gegen den göttlichen Grund als eine Krankheit oder Wahnsinn (*nosos, nosêma*) diagnostiziert. Platon benutzte dann in der *Politeia* sowohl die herakliteschen wie die aischyleischen Symbole, um den Zustand von Einklang mit- und Sich-Verschließen gegen den Grund als Zustand existentieller Ordnung und Unordnung zu charakterisieren. Und doch bedurfte es der erschütternden Erfahrungen der ökumenischen Reichsbildungen, und in ihrem Gefolge der existentiellen Desorientierung als Massenphänomen, um die Verbindung zwischen VERNUNFT und existen-

tieller Ordnung in Begriffen festlegen zu können. Erst die Stoiker prägten die Ausdrücke *oikeiôsis* und *allogriôsis*, ins Lateinische übersetzt als *conciliatio* und *alienatio*, um zwischen den beiden existentiellen Zuständen zu unterscheiden, die das Leben der VERNUNFT ermöglichen bzw. Störungen der *psychê* bedingen.

In den *Tusculanae Disputationes* referiert Cicero die grundlegenden stoischen Formulierungen:

„Wie es Krankheiten des Körpers gibt, gibt es auch Krankheiten des Geistes (*morbi animorum*); diese Krankheiten sind im allgemeinen durch eine Verwirrung des Geistes auf Grund verkehrter Meinungen verursacht (*pravarium opinionum conturbatio*), die in einen Zustand der Verderbtheit mündet (*corruptio opinionum*); die Krankheiten dieses Typs können nur auf Grund einer Zurückweisung der Vernunft (*ex aspernatione rationis*) entstehen; deshalb können Krankheiten des Geistes im Unterschied zu denen des Körpers nie ohne eigene Schuld auftreten (*sine culpa*); und da diese Schuld nur beim Menschen – weil er Vernunft hat – möglich ist, kommen diese Krankheiten bei Tieren nicht vor.“¹

Die Analyse, die hinter solchen Formeln steckt, kann aus einer Passage von Chrysipp erschlossen werden: „Diese Veränderung (des Geistes) und dieses Sich-Entfernen von sich selbst geschieht auf keine andere Weise als durch eine vorsätzliche Abwendung (*apostrophê*) vom *Logos*.“² Die *apostrophê* ist die Bewegung, die der Richtung nach der *periagôgê* Platons oder der *epistrophê* entgegengesetzt ist. Indem der Mensch sich vom Grund abwendet, wendet er sich von seinem eigenen Selbst ab. Entfremdung ist also ein Sich-Entfernen von der menschlichen Natur, die durch die Spannung zum Grund konstituiert wird.

Darüber hinaus treten in diesem Zusammenhang die ersten Versuche auf, die Erfahrung von „Angst“ auszudrücken. Ciceros *anxietas* in den *Tusculanae Disputationes* ist in ihrer Bedeutung zu unbestimmt, um uneingeschränkt mit der modernen „Angst“ gleichgesetzt werden zu können. Sie bezeichnet vielleicht nur einen Geisteszustand, der sich unvernünftigen Befürchtungen überlässt.³ Aber Äußerungen, die

¹ *Tusculanae Disputationes* IV, 23-32. Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* III, S. 103-105.

² *SVF* III, S. 125, 20-21.

³ *Tusculanae Disputationes* IV, 27. *SVF* III, S. 103, 10-17.

Chrysipp zugeschrieben werden, machen klar, dass Angst als eine Spielart von Unwissenheit verstanden wird (*agnoia*). Ein Mensch ist völlig rasend, wird an der betreffenden Stelle gesagt, wenn er unwissend ist (*agnoian echôn*) im Hinblick auf sein Selbst und das, was für sein Selbst von Belang ist. Diese Unwissenheit ist das Laster, das der Tugend wahrer Einsicht (*phronêsis*) entgegengesetzt ist. Sie muss als ein existentieller Zustand charakterisiert werden, in dem die Begierden sich ohne Kontrolle und ohne Steuerung entwickeln, ein Zustand aufgeregter Unsicherheit und überreizter Leidenschaften, ein Zustand von Panik oder Schrecken, weil die Existenz ihre Richtung verloren hat. Diese Beschreibung wird in dem Ausdruck *agnoia ptoiôdês* zusammengefasst als der stoischen „Definition“ von Wahnsinn (*mania*).⁴ Dem *zôon noun echon* entspricht als sein pathologisches Gegenstück das *zôon agnoian echon*.

Die Erforschung des pathologischen Gegentyps durch die Stoiker präzisiert den Sinn noetischer Existenz. Der kritische Punkt, der beachtet werden sollte, ist der Umstand, dass *agnoia*, Unwissenheit, als kennzeichnendes Merkmal sowohl im Zustand von Gesundheit (*sanitas*) als auch von Krankheit (*insania*) auftritt. Die fragende Unruhe, wie ich die Anfangsphase der noetischen Erfahrung neutral genannt habe, kann entweder der Anziehungskraft des Grundes folgen und sich zu noetischem Bewusstsein entfalten, oder sie kann sich vom Grund abkehren und anderen Anziehungskräften folgen. Die pathologische Entgleisung ereignet sich also in der Phase fragender Unruhe, in der Haltung des Menschen gegenüber der Spannungsstruktur seiner Existenz, und nicht auf den darauf aufbauenden Ebenen, auf denen die Entgleisung dann offenkundig wird in der Diskrepanz zwischen einem gutgeordneten Leben und einer Existenz ohne Orientierung, oder der Diskrepanz zwischen rationaler Artikulation der Realität und den in nicht geringerem Maße artikulierten „verkehrten Meinungen“, den *pravae opiniones*. Natürlich ziehen die offenkundigen Symptome der Desorientierung die Aufmerksamkeit in erster Linie auf sich. Aus den *Tusculanae Disputationes* kann man eine lange Liste von Syndromen zusammenstellen, die ganz modern klingt: rastloses Geldverdienen, Streben nach gesellschaftlichem Prestige, Schürzenjägerei, übermäßiges Essen, Hang zu Delikatessen

⁴ *SVF* III, S. 166, no. 663.

und Naschereien, Zechen, Reizbarkeit, Ängstlichkeit, Ruhmsucht, Starrsinn, Unnachgiebigkeit und Ängste vor dem Kontakt mit anderen Menschen wie Weiberhass oder allgemeine Menschenfeindlichkeit. Obwohl eine Symptomatologie dieser Art nützlich ist als Annäherung auf dem Niveau des gesunden Menschenverstands, ist sie jedoch analytisch nicht präzise genug. Denn es gibt nichts auszusetzen an den Leidenschaften als solchen, noch am Genuss von äußeren Gütern und denen des Körpers, noch an gelegentlichen Nachgiebigkeiten oder Exzessen. Wenn die Trennungslinien nicht genauer gezogen werden, wird man zu der Situation kommen, die Horaz in *Satiren* II 3 lächerlich gemacht hat. Deswegen unterscheidet Cicero sorgfältig zwischen akuten Äußerungen von Leidenschaften und Gewohnheiten, die chronisch geworden sind, zum Beispiel zwischen *angor* und *anxietas*, *ira* und *iracundia*. Und die Gewohnheitsbildung muss so gravierend sein, dass sie das Gleichgewicht der rationalen Ordnung der Existenz stört; sie muss auf eine Zurückweisung der Vernunft, auf eine *aspermatio rationis* hinauslaufen. Dieses letztere Kriterium steht in Zusammenhang mit einer früheren Stelle bei Chrysipp, wo er sich mit dem Menschen beschäftigt, der Argumenten nicht zugänglich ist, weil er seine Nachgiebigkeit gegenüber den Leidenschaften als ein ganz und gar rationales Verhalten ansieht. Das Phänomen rationalen Argumentierens zu dem Zweck, die Flucht aus der noetisch geordneten Existenz zu verteidigen, beeindruckte Chrysipp so stark, dass er annahm, der *Logos* selbst könne korrumpiert werden. Poseidonios konnte nichts anderes tun, als diesen Irrtum zurückzuweisen und zu der Kraft in der menschlichen Existenz zurückzukehren, welche die Leidenschaften als Mittel benutzen kann, aus der noetischen Spannung zu fliehen, und gleichzeitig die VERNUNFT als Mittel, die Flucht aus der VERNUNFT zu rechtfertigen.⁵

Die Stoiker diagnostizierten also geistige Krankheit als eine Störung noetisch geordneter Existenz. Diese Störung betrifft sowohl die Leidenschaften als auch die VERNUNFT, aber sie ist weder durch das eine noch durch das andere verursacht. Sie hat ihren Ursprung in der fragenden Unruhe, der *agnoia*, und in der Freiheit des Menschen, das

⁵ Für diese sachlich komplizierte Kontroverse vgl. Max Pohlenz, *Die Stoa* (1947) I, S. 141-147.

Ziel der menschlichen Natur, das in der Unruhe potentiell enthalten ist, zu verwirklichen oder dieses Ziel zu verfehlen.

Gesundheit oder Krankheit der Existenz wird schon aus der Stimmungslage dieser Unruhe spürbar. Die klassische, besonders die aristotelische Unruhe ist unverkennbar freudig, da das Suchen in sich eine Richtung hat. Die Unruhe wird als der Beginn eines theophanischen Ereignisses erfahren, in dem sich der *Nous* als die göttlich ordnende Kraft in der *psychê* des Fragenden und im Kosmos in seiner Gesamtheit offenbart. Die Unruhe ist eine Einladung, dem Ziel, das sie anzeigt, bis zur Aktualisierung des noetischen Bewusstseins nachzuspüren.

Es gibt keinen Ausdruck für „Angst“. Die Gefühlslage, in Panik oder Schrecken versetzt zu werden durch eine Frage, auf die keine Antwort gefunden werden kann, ist der klassischen Erfahrung in charakteristischer Weise fremd. Die „Panik“ wurde erst durch die Stoiker als ein pathologisches Phänomen durch das Adjektiv *ptoiôdês* eingeführt. In der neuzeitlich-westlichen Geschichte der Unruhe dagegen, von Hobbes' „Todesfurcht“ bis zu Heideggers „Angst“ hat sich die Stimmung verschoben von freudiger Teilnahme an einer Theophanie zu der *agnoia ptoiôdês*, zur feindseligen Entfremdung von einer Wirklichkeit, die sich mehr verbirgt, als dass sie sich offenbart. Hobbes ersetzt das *summum bonum* durch das *summum malum* als ordnende Kraft in der menschlichen Existenz; Hegel baut seinen eigenen Zustand der Entfremdung zu einem System aus und lädt alle Menschen ein, Hegelianer zu werden; Marx verwirft die aristotelische Suche nach dem Grund rundweg, und lädt uns ein, sich ihm als „sozialistischer Mensch“ in seinem Zustand der Entfremdung anzuschließen; Freud diagnostiziert die Offenheit zum Grund als eine „Illusion“, als „neurotisches Relikt“, als „Infantilismus“; Heidegger wartet auf die „Parusia des SEINS“, die nicht kommt, was die Erinnerung an Samuel Becketts „Warten auf Godot“ wachruft; Sartre fühlt sich „zur Freiheit verdammt“ und schlägt wild um sich bei dem Versuch, Ersatzziele zu entwerfen für das eine Ziel, das er verfehlt hat; Levy-Strauss versichert uns, dass man nicht Wissenschaft betreiben kann, wenn man nicht Atheist ist; das Symbol

„Strukturalismus“ wird das Schlagwort einer modischen Bewegung der Flucht aus der noetischen Struktur der Realität. Und so weiter.⁶

Aber wie diese Fallsammlung zeigt, geht es dabei um mehr als um einen bloßen Unterschied in der Stimmung zwischen klassischer und moderner Unruhe. Denn die Vertreter der modernen *agnoia ptoiôdês* beanspruchen in aggressiver Weise für ihre geistige Krankheit den Status geistiger Gesundheit. Im Meinungsklima der Neuzeit hat das *zôon agnoian echon* das *zôon noun echon* ersetzt. Die Pervertierung der VERNUNFT infolge ihrer Aneignung durch geistig Kranke, die schon Chrysipp beunruhigt hatte, hat sich in der neuzeitlichen Periode des Kulturverfalls zu der mörderischen Groteske unserer Zeit ausgewachsen.

Von Pervertierung allein kann jedoch der Mensch nicht leben. Parallel zu der Kulmination der Groteske in Hitler, Stalin und der Orgie des „Befreiungspöbels“ nach dem Zweiten Weltkrieg wuchs auch das Bewusstsein ihres pathologischen Charakters. Zwar hatte schon im 19. Jahrhundert Schelling, als er sich mit dem Progressivismus seiner Zeit befasste, den Ausdruck „Pneumopathologie“ geprägt. Aber bis in die jüngste Zeit wäre es sinnlos gewesen, die „Meinungen“, die die öffentliche Szene beherrschen, als psychopathologische Phänomene zu behandeln. Mittlerweile aber sind der „Trugschluss des Reduktionismus“, die Hervorbringung imaginärer „Zweiter Wirklichkeiten“ und die Rolle von Geschichtsphilosophien bei der Erzeugung einer Illusion von „Unsterblichkeit“ weithin als pathologische Symptome bekannt geworden. Ein Autor wie Doderer hat in seinen Dämonen die „Apperzeptionsverweigerung“, die Weigerung wahrzunehmen, als das Syndrom des *zôon agnoian echon* erkannt. Und in der Existenzpsychologie, z.B. im Werk Viktor E. Frankls, ist die „noologische Dimension“ des Menschen, sowie die Behandlung seiner Leiden durch „Logotherapie“ wieder entdeckt worden. Es wäre nicht überraschend, wenn früher oder später Psychologen oder Sozialwissenschaftler die klassische Analyse noetischer Existenz als

⁶ Die Aufzählung bezieht sich auf wohlbekannte Quellen: Hobbes, *Leviathan*; Hegel, *Phänomenologie*; Marx, *Nationalökonomie und Philosophie* (Pariser Manuskripte 1844); Freud, *Die Zukunft einer Illusion*; Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*; Sartre, *L'Être et le Neant*; Levi-Strauss, *La Pensée Sauvage*.

die angemessene theoretische Basis für die Psychopathologie des „Zeitalters“ entdecken würden.

Leben und Tod

Das Leben der VERNUNFT im klassischen Sinn ist Existenz in der Spannung zwischen LEBEN und TOD. Der Begriff Spannung soll das Bewusstsein für dieses eigentümliche „Zwischen“ der Existenz schärfen. Mit „Zwischen“ übersetze ich den Begriff des *metaxy*, den Platon im *Symposion* und im *Philebos* entwickelt hat.

Der Mensch erfährt sich als ein Wesen, das über seine menschliche Unvollkommenheit hinaus nach der Vollkommenheit des göttlichen Grundes strebt, der ihn anziehend bewegt. Indem der geistige Mensch, der *daimonios anêr*, auf der Suche nach dem Grund in Bewegung ist, bewegt er sich irgendwo zwischen Wissen und Nichtwissen (*metaxy sophias kai amathias*). „Das ganze Reich des Geistigen (*daimonion*) ist in der Tat in der Mitte zwischen (*metaxy*) Gott und Mensch“. (*Symp.* 202 e) Das Zwischen (*metaxy*) ist also nicht ein leerer Raum zwischen den Polen der Spannung, sondern das „Reich des Geistigen“. Es ist die Realität, in der „Götter und Menschen miteinander verkehren“ (202-203), das wechselseitige Partizipieren (*methexis, metalêpsis*) von menschlicher in göttlicher und von göttlicher in menschlicher Realität. Das *metaxy* symbolisiert die Erfahrung der noetischen Suche als einen Übergang der Seele von Sterblichkeit zu Unsterblichkeit. In der Sprache des Sokrates im *Phaidon* ist richtiges Philosophieren die Einübung in den Tod (*meletê thanatou*), die der *psychê* die Fähigkeit verleiht, im Tod ihren göttlichen, unsterblichen und weisen Zustand in Wahrheit (*alêthôs*, 81 a) zu erreichen. In der Sprache des Aristoteles ist noetisches Philosophieren die Übung, unsterblich zu werden (*athanatizein*, *NE* 1177 b 33). „So ein Leben jedoch ist mehr als nur menschlich; es kann vom Menschen nicht gelebt werden, insofern er Mensch ist, sondern nur kraft des Göttlichen (*theion*), das in ihm ist...Wenn also der *nous* im Vergleich zum Menschen göttlich ist, dann ist das noetische Leben göttlich im Vergleich zu menschlichem Leben“ (*NE* 1177 b 27 ff.). Auf Grund der göttlichen Präsenz, die der Unruhe ihre Richtung gibt, wird die Entfaltung des noetischen

Bewusstseins als ein Prozess des Unsterblich-werdens erfahren. Mit ihrer Entdeckung des Menschen als eines *zôon noun echon* haben die klassischen Philosophen entdeckt, dass der Mensch mehr ist als ein *thnêtos*, ein Sterblicher: Er ist das unvollendete Wesen, das sich von der Unvollkommenheit des Todes in diesem Leben zu der Vollkommenheit des Lebens im Tode bewegt.

Historisch ist die Erfahrung, in der Entfaltung des rationalen Bewusstseins unsterblich zu werden, das Sturmzentrum gewesen – und sie ist es noch –, von dem Missverständnisse, irreführende Fehldeutungen und wütende Angriffe ausgegangen sind.

Wenn der Mensch im *metaxy* existiert, in der Spannung „zwischen Mensch und Gott“, dann zerstört jede Auffassung des Menschen als eines weltimmanenten Wesens den Sinn von Existenz, weil sie den Menschen seines spezifischen Wesens beraubt. Die Pole der Spannung dürfen nicht zu Objekten vergegenständlicht werden, die unabhängig sind von der Spannung, in der sie als ihre Pole erfahren werden. Diese Missdeutungen können die Form elementarer logischer Fehler annehmen, wie die oben zurückgewiesene Umformung des zusammenfassenden Symbols *zôon noun echon* in eine Nominaldefinition. Oder sie können, detaillierter ausgeführt, die körperliche Existenz des Menschen für den Zweck missbrauchen, die metaleptische Spannung durch Kausalerklärung auf die organischen und anorganischen Seinsschichten zu reduzieren, in denen die Spannung fundiert ist. Oder man kann, da die Entdeckung des *Nous* und die Symbolisierung des *metaxy* Tatsachen in der Geschichte der Menschheit sind, versuchen, die Symbole, die durch die Spannung hervorgebracht worden sind, psychologisch als Projektionen einer immanenten Seele zu erklären. Die Urheber dieser Missdeutungen können ferner ihre Absicht offen erklären durch eine derjenigen direkten Attacken auf die noetische Struktur der Existenz, von denen ich repräsentative Beispiele angeführt habe. Welchen Grad an Ausführlichkeit und bewusster Absicht auch immer sie haben mögen: die Deformationen des menschlichen Pols der Spannung zu einem weltimmanenten Gegenstand sind Attacken auf das Leben der VERNUNFT, eine *aspermatio rationis* im stoischen Sinn. Sie sind psychopathologische Phänomene. Da die größte Sorte von Fehldeutungen, durch welche die neuzeitliche Periode ideologischen

Denkens beherrscht wird, mittlerweile notorisch geworden ist, erübrigt es sich, mehr darüber zu sagen.

Viel subtiler ist die Entstellung, die die klassische Analyse noetischer Existenzordnung durch eine restriktive Konzentration auf den Konflikt zwischen der VERNUNFT und Leidenschaften erfahren hat. Diese Entstellung hat nun schon eine mehr als tausendjährige Geschichte. Sogar die Stoiker waren bestürzt, als sich bei ihrem Versuch einer Psychopathologie herausstellte, dass auch ein Übermaß an Leidenschaft das Syndrom geistiger Krankheit nicht in befriedigender Weise erklären konnte. Auf den Leidenschaften als der einzigen Quelle der Unordnung herumzureiten, führte zu der albernen Sackgasse, die Horaz satirisch dargestellt hatte. Und überdies konnte keine Art der Nachgiebigkeit gegenüber den Leidenschaften die Ablehnung der VERNUNFT im Namen der VERNUNFT erklären, die Chrysipp beunruhigt hatte. Da war hinter den Leidenschaften eine rätselhafte Kraft am Werk, die die noetische Ordnung der Existenz störte und sich in der *agnoia ptoiôdês* manifestierte. Die Ursache der Rätselhaftigkeit war und ist die Isolierung sowohl der VERNUNFT wie der Leidenschaften aus ihrem Kontext in der Spannung zwischen Leben und Tod. In den *Nomoi* hat Platon den Mythos vom Puppenspieler entwickelt, der die menschlichen Puppen an verschiedenen Schnüren zieht, an der goldenen Schnur der VERNUNFT und an den weniger edlen Schnüren der Leidenschaften. Man konnte und kann auf diesen Mythos verweisen, um das Wechselspiel der Anziehungskräfte in der menschlichen Existenz zu verstehen, aber man darf das kosmische Drama nicht vergessen, in dem dieses Wechselspiel stattfindet. Die Zugkraft (*helkein*) der VERNUNFT und die ihr entgegengerichteten Zugkräfte (*anthelein*) der Leidenschaften sind nur zu wirklich, aber es sind Bewegungen, die die *psychê* erfährt in ihrem Zustand der Eingeschlossenheit in einen sterblichen Körper. Der Grund, warum der Mensch mehr der einen als der anderen Kraft folgen sollte, kann nicht in der „Psychodynamik“ des Puppenspiels noch in irgendwelchen moralischen Normen gefunden werden, sondern in der potentiellen Unsterblichkeit, die durch die göttliche Präsenz im *metaxy* als Möglichkeit angeboten wird. In der klassischen Erfahrung noetischer Existenz ist der Mensch frei, sich entweder auf den Prozess des Unsterblich-werdens einzulassen, indem er der Zugkraft des göttlichen *Nous* folgt, oder den Tod zu wählen, indem er

der entgegenwirkenden Zugkraft der Leidenschaften folgt. Die *psychê* des Menschen ist das Schlachtfeld der Entscheidung zwischen den Kräften von LEBEN und TOD. LEBEN ist nichts Gegebenes. Der Gott der *Nomoi* kann es nur anbieten durch die Offenbarung seiner Gegenwart. Das LEBEN zu gewinnen erfordert die Mitwirkung des Menschen.

Wenn LEBEN und TOD als die bewegenden Kräfte hinter der VERNUNFT und den Leidenschaften sichtbar geworden sind, so wird eine weitergehende Analyse des *metaxy* erforderlich. Platon hat diese im *Philebos* gegeben, indem er das Mysterium des Seins als Existenz zwischen (*metaxy*) den Polen des EINEN (*hen*) und des UNBEGRENZTEN (*Apeiron*) symbolisierte (16 d-e). Das EINE ist der göttliche Grund (*aitia*), der als die gestaltende Kraft in allen Dingen präsent ist, gleichzusetzen mit Weisheit und Vernunft (*sophia kai nous*) (30 b-c). Das UNBEGRENZTE ist das *Apeiron* Anaximanders, der kosmische Grund, aus dem die Dinge ins Sein hervorgebracht werden (*genesis*) und in das hinein sie auch wieder vergehen (*phthora*), „denn sie zahlen einander Bußgeld für ihr Unrecht (*adikia*) nach der Anordnung der ZEIT“ (B 1). Hinter den Leidenschaften ist die Existenzgier am Werk, die aus der Tiefe des kosmischen Grundes kommt (d. h. das Unrecht, auf das das Gesetz des Kosmos die Strafe des Todes in der ZEIT gesetzt hat). In christlicher Psychologie ist aus dieser apeirontischen Existenzgier die *superbia vitae* geworden, oder die *libido dominandi*, die für die Theologen als Definition der Erbsünde gilt. Der Konflikt zwischen VERNUNFT und Leidenschaften erhält also seinen spezifischen Charakter durch das Partizipieren der *psychê* im *metaxy*, dessen Pole *Apeiron* und *Nous* sind. In der *psychê* des Menschen erreicht die Spannung in der Realität den Status des Bewusstseins. Die Folgen für den Sinn menschlicher Existenz hat Platon im *Timaios* dargelegt:

„Wenn nun ein Mensch sich seinen Begierden (*epithymia*) und seinen ehrgeizigen Wünschen (*philonikia*) überlässt und ihnen zügellos frönt, dann werden notwendigerweise all seine Gedanken (*dogmata*) sterblich und folglich er selber, soweit dies überhaupt möglich ist, ganz und gar sterblich, weil er seinen sterblichen Teil genährt hat. Wenn er aber mit Eifer seine Liebe zur Erkenntnis und zur wahren Weisheit gepflegt hat und wenn er vor allem seine Fähigkeit geübt hat, unsterbliche und göttliche Dinge zu denken, dann wird er in dem Maße, in dem er die Wahrheit berührt, notwendigerweise unsterblich

werden, soweit es für menschliche Natur möglich ist, an der Unsterblichkeit teilzuhaben.“ (90 a-b)

Und doch: auch wenn ein Mensch „sterblich wird“, kann er seiner Existenz als eines *zôon noun echon* nicht entrinnen. Selbst wenn er die VERNUNFT zurückweist, muss diese Zurückweisung die Form der VERNUNFT annehmen, will er nicht Stimmungen wie Niedergeschlagenheit, *taedium vitae*, *akêdia* und so weiter verfallen. Je stärker er seiner sterblichmachenden *libido dominandi* nachgibt, umso mehr muss der Tod, den er wirkt, in das Bild des Lebens gekleidet werden. Deshalb erfordert eine radikale, voll bewusste *aspernatio rationis*, wie sie in den Ideologien der Neuzeit zu finden ist, eine ebenso radikale Symbolisierung in Form eines rationalen Systems, wenn möglich eines Systems der „Wissenschaft“ im Hegelschen Sinn. Tatsächlich haben die radikalen Systeme der Neuzeit, besonders die geschichtsphilosophischen, beträchtlich zur Klärung des Problems beigetragen, weil ihr Zweck schon im 18. Jahrhundert festgestellt und kritisiert worden ist. In seiner Vorlesung über *Universalgeschichte* (1789) erklärte Schiller, der Zweck einer progressivistischen Geschichtsphilosophie sei, eine imaginäre Unsterblichkeit zu erlangen durch Partizipation am imaginären Sinn der Geschichte. Der Sinn einer Universalgeschichte, die einem Reich der VERNUNFT entgegengelt, ersetze den Sinn der Existenz, der mit dem Verlust des Glaubens an die Unsterblichkeit der Person verloren gegangen war. Aber schon fünf Jahre vorher hatte Kant bemerkt, dass Partizipation am Sinn der Geschichte kein Ersatz für den Sinn der individuellen Existenz ist, weil sie auf das Problem des individuellen Todes eines Menschen in der Zeit keine Antwort gibt. Heute, fast zweihundert Jahre danach, ist die Bemerkung Kants eine erschütternde Neuigkeit für osteuropäische Marxisten geworden, die entdeckt haben, dass der Glaube an das kommunistische Dogma im Angesicht des Todes kein großer Trost ist.

An der eben zitierten Stelle des *Philebos* hat Platon die theoretischen Implikationen des Problems verdeutlicht, indem er analytische Begriffe schuf, die noch heute in Gebrauch oder vielmehr Missbrauch sind. Der Mensch existiert in der Spannung zwischen apeirontischer Tiefe und noetischer Höhe. Das *Apeiron* und der *Nous*

reichen bis in seine *psychê* und er hat Anteil an ihnen, aber er ist weder mit dem einen noch mit dem anderen identisch, und er verfügt auch nicht über sie. Dieser Bereich der metaleptischen Realität ist die eigentliche Domäne des menschlichen Denkens, seines Suchens, Lernens und Lehrens (*skopein*, *manthanein*, *didaskhein*). Sich innerhalb des *metaxy* zu bewegen, es nach allen Richtungen zu erforschen, für sich selbst die Orientierung zu finden aus der Perspektive, die dem Menschen durch seine Stellung in der Realität gegeben ist, das ist die eigentliche Aufgabe des Philosophen. Um diese Bewegung des Denkens oder der Erörterung (*logos*) innerhalb des *metaxy* zu bezeichnen, verwendet Platon den Ausdruck „Dialektik“ (17 a). Da das menschliche Bewusstsein sich aber bewusst ist, an den Polen der metaleptischen Spannung teilzuhaben (d. h. am *Apeiron* und am *Nous*) und das Begehren nach Wissen dazu neigt, über die Grenzen partizipatorischen Wissens hinauszukommen, wird es Denker geben – „diejenigen, die bei den Menschen unserer Zeit als weise angesehen werden“ – die dazu neigen, sich die „Inmitten“-Realität (*ta mesa*) entkommen zu lassen (*ekpheugein*) in ihrem libidinösen Drang nach kognitiver Herrschaft über das *hen* oder das *apeiron*. Zur Bezeichnung dieses Typs spekulativen Denkens benutzt Platon den Ausdruck „Eristik“ (17 a).

Auch hier haben die radikalen Bewusstseinsdeformationen der Moderne wesentlich dazu beigetragen, Platons Problemstellung zu verstehen, indem sie Anschauungsunterricht in Eristik lieferten. In Symbolen wie dem Marxschen SEIN, das das BEWUSSTSEIN determiniert, oder in dem Freudschen Symbol der LIBIDO, das den erklärten Zweck hat, die Autorität des Acheron gegen die Autorität der VERNUNFT zu mobilisieren, werden Phänomene im *metaxy*, von wirtschaftlicher oder psychologischer Natur, vorschnell mit der apeirontischen Tiefe identifiziert. Als Symbol dieser Revolte erscheint ferner das Unbewusste in so verschiedenartigen Zusammenhängen wie Freuds Psychoanalyse, Bretons Surrealismus oder Jungs Psychologie eines kollektiven Unbewussten, in der Symbole, die vom Menschen erfunden wurden, um seine Erfahrungen im *metaxy* auszudrücken, in apeirontische Archetypen verwandelt werden. Am instruktivsten jedoch ist Hegel. Denn als kenntnisreicher und gewissenhafter Denker fühlt er sich verpflichtet, seine Deformation der noetischen Erfahrung der klassischen Philosophen mit ent-

sprechenden Belegstellen zu untermauern. Es gibt eine Stelle in der aristotelischen Metaphysik, die man missverstehen kann, wenn man sie um jeden Preis missverstehen will, weil sie von der überschwänglichen Freude durchdrungen ist, für einen Augenblick mit göttlicher Unsterblichkeit in Berührung zu kommen, wenn im Akt kognitiver Partizipation der göttliche *Nous* berührt wird (oder erfasst wird, *thigganein*). Hegel fügt diese Passage (*Met.* 1072 b 18-31) als Appendix seiner *Enzyklopädie* an und weist durch diese strategische Platzierung auf die zentrale Bedeutung hin, die sie für ihn hat. Der entscheidende Satz in der Passage ist folgender: „Denken (*nous*) denkt sich selbst durch Partizipieren (*metalêpsis*) am Gegenstand des Denkens (*noêton*). Denn Gegenstand des Denkens wird es dadurch, dass es berührt und gedacht wird (*thinganôn, noôn*), so dass Denken (*nous*) und Gedachtes (*noêton*) dasselbe sind“ (*Met.* 1072 b 20 ff.). Im aristotelischen Kontext artikuliert dieser Satz das dynamische Verhältnis zwischen Identität und Verschiedenheit des Erkennenden und des Erkannten im Akt der noetischen Partizipation, ungeachtet der Freude momentaner Identität mit dem Göttlichen. Liest man jedoch diesen Satz im Kontext der *Enzyklopädie*, so drückt er den Beginn eines philosophischen Unternehmens aus, das durch Hegel zu seinem erfolgreichen Abschluss gebracht worden ist. Denn in der Konzeption Hegels beginnt die Philosophie als „Liebe zur Weisheit“ im klassischen Sinn und bewegt sich von diesem unvollkommenen Zustand auf ihre Erfüllung hin im Hegelschen System als „wirklichem Wissen“. Von der klassischen Teilhabe am göttlichen *Nous* schreitet sie durch den dialektischen Fortschritt des „Geistes“ in der Geschichte voran zur Identifizierung mit dem *Nous* im Bewusstsein, das sich selbst reflektiert. Die Spannung zum Grund der eigenen Existenz, von Hegel als ein Zustand der „Zerrissenheit“ oder „Entfremdung“ betrachtet, soll durch einen Zustand der „Versöhnung“ ersetzt werden, wenn der göttliche Grund in der Welt fleischgeworden ist durch die Konstruktion des Hegelschen Systems. Das *metaxy* ist in Immanenz umgewandelt worden. Diese spekulative Magie („Zauberworte“, „Zauberkraft“), durch die der Denker den göttlichen Grund in seinen Besitz bringt, ist das, was Platon „Eristik“ genannt hat. Hegel seinerseits nennt es „Dialektik“. Auf diese Weise ist die Bedeutung der Ausdrücke in ihr Gegenteil verkehrt worden.

Darüber hinaus führt Hegel als erstrangiger Denker mit den paulinischen Symbolen des göttlichen *Pneuma* und der „Tiefe Gottes“ (I Kor. 2:6-13) die gleichen Kunststücke auf wie mit dem *Nous* des Aristoteles. Wieder rückt er seine Umkehrung in eine strategische Position: Auf der letzten Seite der *Phänomenologie* zieht er das göttliche *Pneuma* in das *metaxy*, indem er sein System als die erschöpfende Offenbarung der Tiefe darstellt, die von Christus und Paulus zwar intendiert, aber nur teilweise erreicht worden war.

In einem Aufwasch überträgt er die Autorität sowohl der VERNUNFT wie der Offenbarung auf sein System und auf sich als seinen Schöpfer. Die libidinöse Stoßkraft, die in dieser egophanischen Revolte gegen die theophanische Realität steckt, wird manifest in seiner Überzeugung, dass die Konstruktion des Systems durch ihn das Äquivalent des Nichtkombattanten für den Tod des Kombattanten auf dem Schlachtfeld der Revolution darstellt. Und aus seinen Kommentaren zu Napoleon geht er gar als der GROBE MANN der Weltgeschichte hervor, der der französischen Revolution den Sinn gegeben hat, der von dem Empereur verfehlt wurde.

Der imperiale Stil, von Hegel zur Perfektion entwickelt, ist ganz allgemein charakteristisch für die egophanische Revolte der Neuzeit gegen die VERNUNFT in ihren verschiedenen ideologischen Arten und Unterarten. Über die individuellen Fälle existentieller Unordnung hinaus wird dieser Stil eine gesellschaftliche Groteske, wenn sich im Lauf der Zeit die gesellschaftliche Bühne mit kleinen Empereurs füllt, von denen jeder den Anspruch erhebt, im Besitz der einen und einzigen Wahrheit zu sein. Und dieser Stil wird mörderisch, wenn einige von ihnen sich selbst ernst genug nehmen, den Massenmord all derer zu betreiben, die es wagen, anderer Meinung zu sein. Als instruktives Beispiel, an dem man den Übergang von intellektuellem Imperialismus zur Befürwortung des Massenmordes in allen wohlüberlegten Details studieren kann, empfehle ich Maurice Merleau-Ponty's *Humanisme et Terreur* (1947). Man muss annehmen, dass die allgemeine gesellschaftliche Situation im Ganzen eher dazu beiträgt, diesen Stil auszubreiten als ihn wieder in Vergessenheit geraten zu lassen. Diese Entwicklung in Richtung auf ein ebenso groteskes wie mörderisches Massenphänomen ist dadurch bestimmt, dass sie ihren Ursprung in der Zerstörung des Lebens der

VERNUNFT im *metaxy* hat. Am Fall Hegels – und man sollte nicht vergessen, dass nur ein sachlich kompetenter Denker von der Statur Hegels ein solches Meisterstück vollbringen konnte – kann man beobachten, wie das Bewusstsein des Menschen von seiner Spannung zum göttlichen Grund durch die „Zauberworte“ des Systems in einen „dialektischen“ Prozess innerhalb eines imaginären „Bewusstseins“ verwandelt wird, das unter die Kontrolle des spekulativen Denkers gebracht werden kann. Da aber „dialektisches Bewusstsein“ nicht das Bewusstsein konkreter Menschen ist, sondern ein symbolischer Ausdruck, der in der Realität den Status der eristischen Phantasie einer libidinös gestörten *psychê* hat, besitzt das System nicht die Autorität der VERNUNFT, die es zu usurpieren versucht. Sobald der göttliche *Nous* menschlicher Konstruktion unterworfen wird, ist Gott tatsächlich tot. Was stattdessen ins Leben getreten ist, ist der imperiale Appeal, den das System auf die *libido dominandi* ausübt. Dieser Appeal ist nicht mit irgendeinem speziellen System verknüpft (etwa dem Hegels oder Comte's), sondern mit der Form des Systems als solcher und ihrer außerordentlichen Flexibilität. Denn die VERNUNFT kann sich in eristischer Weise mit jedem beliebigen Weltinhalt verbinden, sei es Klasse, Rasse oder Nation; sei es eine Mittelklasse, Arbeiterklasse, Technokratenklasse oder gleich die ganze Dritte Welt; oder Leidenschaften wie Gewinnsucht, Macht und Sex; oder Wissenschaften wie Physik, Biologie, Soziologie, Psychologie. Die Liste erhebt nicht den Anspruch auf Vollständigkeit. Man kann sogar sagen, dass die Anziehungskraft eines speziellen Systems weniger in den Lehren seines Schöpfers liegt als in der Möglichkeit, an ihnen unter dem Titel „Revision“ herumzubasteln, während der imperiale Stil absoluter Wahrheit aufrechterhalten wird.

Im Ablauf dieser libidinösen Grotteske lässt sich jedoch eine gewisse Ordnung feststellen. Sie wird sichtbar, wenn die eristische Phantasie dem Druck der Realität ausgesetzt wird. Da der Sinn von Existenz in noetischer Spannung im Prozess des Unsterblich-werdens besteht, wird der sterblich-machende Druck der apeirontischen Tiefe in wachsendem Maße spürbar, wenn der *Nous* durch die eristische Verbindung erfolgreich deformiert worden ist. Deshalb kann man in der Deutung der Existenz, die man modern nennt, eine Akzentverschiebung feststellen von der überschwänglichen *aspernatio rationis* im Namen der VERNUNFT, die dem 18. Jahrhundert seinen

Namen gegeben hat, hin zu der zeitgenössischen Beschäftigung mit Existenz unter den Stichworten von abgründiger TIEFE, TOD und ANGST. Da ferner die eristische Phantasie die VERNUNFT mit einem bestimmten Weltinhalt verbindet, wird die Wahrheit des Systems fragwürdig, wenn das Wissen von dem Weltinhalt über den Zustand hinaus fortschreitet, in dem der eristische Denker es in seine Konstruktion eingebaut hat. Daher entwickeln alle epigonischen Anhänger eines Systems die wohlbekannte Vielfalt von Kunstgriffen, die das jeweilige System gegen den unvermeidlichen Konflikt mit der Realität abschirmen sollen. Da gibt es den eben erwähnten Kunstgriff der „Revision“, der oft benutzt wird, um die Glaubwürdigkeit des Systems zu erhalten, obwohl er andererseits auch zu Meinungsverschiedenheiten unter den Anhängern führen kann und zu zornigen Neudefinitionen orthodoxer und abweichlerischer Positionen. Dann gibt es das grundsätzliche Tabu auf Fragen, die die Voraussetzungen der eristischen Verschmelzung betreffen, wie es von Marx ausdrücklich gefordert und von den Anhängern der Marxschen Spielart der Eristik befolgt wird. Dann die altehrwürdige Taktik, von vernichtender Kritik einfach keine Kenntnis zu nehmen, und das weniger ehrwürdige Verfahren, den Kritiker persönlich zu diffamieren. Und wo schließlich die Anhänger eines Systems die Regierungsgewalt errungen haben, können sie dem Druck der Realität Widerstand leisten, indem sie die Andersdenkenden einsperren oder töten, oder indem sie kurzerhand eine physische Mauer um das Territorium ziehen, das unter ihrer Herrschaft steht.

All dies mag sich wie eine Selbstverständlichkeit anhören, und ist es auch, soweit es die Fakten betrifft. Nicht so selbstverständlich ist wahrscheinlich, dass ich soeben mit dem Vokabular der klassischen Einsichten in die Spannung der Existenz den gesellschaftlichen Prozess einer geistigen Krankheit in ihrem geschichtlichen Ablauf beschrieben habe, eine *kinêsis* im thukydideischen Sinn. Sowohl hinsichtlich ihrer Natur als ihres Verlaufs kann man die moderne *kinêsis* verstehen, wenn man die Kategorien benutzt, die von den klassischen Philosophen bei der Analyse des *metaxy* entwickelt worden sind. Und umgekehrt wird die Gültigkeit der klassischen Analyse durch die Phänomene bestätigt, die man empirisch als Phänomene des Konflikts zwischen einer eristischen Phantasie und der noetischen Struktur der Realität beobachten kann.

Anhang

Dass sich noetisches Bewusstsein in der *psychê* der klassischen Philosophen entfaltet hat, ist nicht eine „subjektive Idee“ oder eine „tradierte Meinung“, sondern ein tatsächliches Ereignis in der Geschichte der Menschheit. Die Symbole, die im Verlauf dieses Ereignisses entwickelt wurden, sind „wahr“ in dem Sinn, dass sie in nachvollziehbarer Weise die Erfahrung existentieller Unruhe im Verlauf des Prozesses artikulieren, in dem diese Unruhe sich selbst kognitiv durchsichtig wird. Obwohl die klassische Analyse weder die erste noch die letzte Symbolisierung der Natur des Menschen auf der Suche nach seiner Beziehung zum göttlichen Grund darstellt, hat sie doch als erste die Struktur der Suche selbst artikuliert: Der Unruhe, die für das Fragen eine Antwort bereithält, des göttlichen *Nous*, der die Suche in Gang setzt, der Freude des Partizipierens, das sich selbst durchsichtig wird, wenn der Mensch auf die Theophanie antwortet, und der Existenz, die kognitiv durchsichtig wird für ihren Sinn als einer Bewegung im *metaxy* von Sterblichkeit zu Unsterblichkeit. Die Artikulierung dieser Struktur ist in der Tat so erfolgreich gewesen, dass sogar die egophanische Revolte der Neuzeit gegen die Konstituierung der menschlichen Natur durch Theophanie die Sprache der noetischen Analyse benutzen muss, wenn sie verstanden werden will. Gerade dadurch bestätigt sie, dass die Philosophen diese Struktur in gültiger Weise artikuliert haben.

Ohne Zweifel wurden wahre Einsichten bezüglich der VERNUNFT als ordnender Kraft in der Existenz gewonnen, aber sie konnten nur gewonnen werden als Exegese des Widerstands der Philosophen gegenüber der persönlichen und gesellschaftlichen Unordnung der Zeit, die sie zu überwältigen drohte. Wenn man die Wahrheit der Einsicht von dem Versuch des Widerstands trennt, entsteht aus der Einsicht in die *Metaxy*-Struktur der Existenzbarer Unsinn. Das Leben der VERNUNFT ist nicht ein Schatz von Informationen, den man zur Seite legen und aufbewahren kann – es ist der Kampf im *metaxy* um die unsterblich-machende Ordnung der *psychê* im Widerstand gegen die sterblich-machenden Mächte der apeirontischen Gier nach Sein in der ZEIT. Existenz im *metaxy* zwischen Göttlichem und

Menschlichem, zwischen Vernunft und Leidenschaften, Wissen und Nichtwissen, Unsterblichkeit und Sterblichkeit wird nicht abgeschafft, wenn die Existenz sich selbst durchsichtig wird. Was sich durch die Differenzierung der VERNUNFT änderte, war das Niveau kritischen Bewusstseins hinsichtlich der Existenzordnung. Die klassischen Philosophen waren sich dieser Änderung als eines epochalen Ereignisses bewusst; sie erkannten voll die erzieherischen, diagnostischen und therapeutischen Aufgaben, die sich aus ihren Entdeckungen ergaben. Und sie legten die Fundamente einer kritischen Psychopathologie, die später von den Stoikern weiter ausgearbeitet wurde. Was sie jedoch nicht vorhersehen konnten, waren die wechselhaften Schicksale, denen ihr Werk ausgesetzt sein würde, sobald es in die Geschichte eintrat und ein wesentlicher Faktor in der Kultur der Hellenistischen, Christlichen, Islamischen und unserer Westlichen Gesellschaften wurde. Sie konnten weder die Einbeziehung der Philosophie in verschiedene Offenbarungstheologien noch ihre Transformation in propositionelle Metaphysik voraussehen. Vor allem aber konnten sie nicht voraussehen, dass die Symbolik der Noese, die sie geschaffen hatten, von ihrem Erfahrungskontext so gründlich getrennt wurde, dass das philosophische Vokabular dafür eingesetzt werden konnte, dem Angriff auf die VERNUNFT den Mantel der VERNUNFT umzuhängen. Die Dynamik ihres Widerstands bewegte sich vom Verfall des kosmologischen Mythos und von der sophistischen Revolte in Richtung auf die „Liebe zur Weisheit“. Sie konnten nicht eine ferne Zukunft vorausahnen, in der die egophanische Revolte den Sinn der noetischen Symbole so sehr pervertiert hat, – also die umfassende „dégradation des symboles“, wie Mircea Eliade dieses moderne Phänomen genannt hat – dass heute die Dynamik des Widerstands ausgehen muss von dem System von Denkern, die sich in einem Zustand der Entfremdung befinden, um sich von neuem in Richtung auf noetisches Denken hin zu bewegen.

Die klassischen Einsichten als doxographische Relikte darzustellen, wäre nicht nur zwecklos, sondern würde auch ihren eigentlichen Sinn zerstören, nämlich den Widerstand des Menschen gegen die sterblich-machende Unordnung der Zeit auszudrücken. Die Aufgabe besteht nicht darin, die Erinnerung an diese Einsichten wachzuhalten, sondern den Widerstand gegen das „Meinungsklima“ (Whitehead) fortzusetzen, wenn anders das Leben der VERNUNFT lebendig

bleiben soll. Die vorliegende Untersuchung ist offenkundig ein Akt des Widerstands in engem Zusammenhang mit dem klassischen Versuch. Es ist sicher deutlich geworden, wie ich dabei vorgegangen bin. In erster Linie war es notwendig, den praktisch vergessenen Erfahrungskontext wiederherzustellen, von dem die Bedeutung von VERNUNFT abhängt. Ich habe dann versucht, soweit dies auf dem engen Raum möglich war, den inneren Zusammenhang von Teilstücken der Analyse herzustellen, die in den Quellen über ein weites literarisches Korpus verstreut sind. Auf der Basis der wiederhergestellten Erfahrung war es dann möglich, die Untersuchung auf die Psychopathologie der Entfremdung und die *aspernatio rationis* auszudehnen. Und auf dieser durch die Analyse der Stoiker noch erweiterten Basis konnte dann die moderne Revolte gegen die VERNUNFT sowie das Phänomen des Systems beschrieben werden. Bei dieser Beschreibung musste ich mich jedoch auf besonders krasse Fälle beschränken; die generelle Bedeutung der klassischen Analyse als Instrument der Kritik wurde dadurch nicht in vollem Umfang deutlich. Es ist deshalb vielleicht hilfreich, eine schematische Darstellung der Punkte zu geben, die in jeder Untersuchung menschlicher Angelegenheiten, der *peri ta anthrôpina* im aristotelischen Sinn, berücksichtigt werden müssen:

	Person	Gesellschaft	Geschichte
Göttlicher <i>Nous</i>			
<i>psychê</i> -noetisch			
<i>psychê</i> -Leidenschaften			
Natur-animalisch			
Natur-vegetativ			
Natur-anorganisch			
<i>Apeiron</i> -Tiefe			

Die linke vertikale Spalte ist eine Aufzählung der verschiedenen Ebenen der Seinshierarchie vom *Nous* bis zum *Apeiron*. Der Mensch hat an jeder von ihnen Anteil. Seine Natur ist ein Abriss der Seinshierarchie. Der nach unten zeigende Pfeil bezeichnet die Reihenfolge

der Organisation von oben nach unten, der nach oben zeigende Pfeil die Reihenfolge der Fundierung von unten nach oben.

Die oberste horizontale Spalte ist eine Aufzählung der Dimensionen der Existenz des Menschen als einer Person in Gesellschaft und Geschichte. Der nach rechts zeigende Pfeil bezeichnet die Reihenfolge der Fundierung.

Prinzip der Vollständigkeit: Eine Philosophie *peri ta anthrôpina* muss das gesamte Netz, das durch die beiden Koordinaten gebildet wird, umfassen. Kein Teil des Netzes darf unter Vernachlässigung des Kontextes zu einer selbständigen Entität hypostasiert werden.

Prinzip der Organisation und der Fundierung: Die Reihenfolge der Organisation und der Fundierung darf nicht umgekehrt oder auf andere Weise entstellt werden, wie zum Beispiel durch ihre Umformung in eine Kausalität, die von oben oder unten wirkt. Insbesondere sind alle Deutungen von Phänomenen einer höheren Ebene als Epiphänomene von Prozessen einer tieferen Ebene, die so genannten reduktionistischen Trugschlüsse, als falsch auszuschließen. Diese Regel berührt jedoch nicht die bedingende Kausalität, die den eigentlichen Kern der Fundierung ausmacht. Ebensovienig erlaubt sind Umstellungen in der Reihenfolge der Fundierung in der horizontalen Spalte. Insbesondere alle „Geschichtsphilosophien“, die Gesellschaft oder Geschichte als ein Absolutum hypostasieren und dadurch die Existenz der Person und ihren Sinn verdunkeln, sind damit als falsch ausgeschlossen.

Prinzip der metaxy-Realität: Die Realität, die durch die Koordinaten bestimmt wird, ist die Zwischen-Realität, als solche erkennbar durch das Bewusstsein von *Nous* und *Apeiron* als ihrer begrenzenden Pole. Alle „eristischen Phantasien“, die versuchen, die Grenzen des *metaxy* – sei es die noetische Höhe oder die apeirontische Tiefe – in ein Phänomen innerhalb des *metaxy* zu verwandeln, sind als falsch auszuschließen. Diese Regel betrifft nicht genuin eschatologische oder apokalyptische Symboliken, die durch die Kraft der Imagination die Erfahrung einer Bewegung innerhalb der Realität in Richtung auf ein JENSEITS des *metaxy* ausdrücken, wie zum Beispiel die Erfahrungen von Sterblichkeit und Unsterblichkeit.

Dieses graphische Schema hat sich für Studenten als besonders wertvoll erwiesen, weil es ihnen einen Minimalbestand an objektiven Kriterien für „wahr“ und „falsch“ in die Hand gibt in ihrer Auseinandersetzung mit der Flut zeitgenössischer Meinungsliteratur. Mit Hilfe dieses Schemas ist es möglich, falsche theoretische Aussagen zu klassifizieren, indem man ihnen ihren Platz in dem Netz zuweist.

Zuweilen wurde es für die Studenten zu einem aufregenden Spiel, Ideen, die sich momentaner Beliebtheit erfreuen, auf eines der einundzwanzig Felder zu plazieren. Über seine Funktion als technische Hilfe bei der Bewältigung zeitgenössischer Phänomene geistiger Unordnung hinaus hatte das Schema den wichtigen psychologischen Effekt, bei den Studenten das Gefühl der Desorientierung und der Verlorenheit zu überwinden in der unüberschaubaren Flut falscher Meinungen, die Tag für Tag auf sie eindringt.

Anmerkungen zur Übersetzung

Reason: The Classic Experience erschien erstmals 1974 in der *Southern Review* (New Series, Vol. 10, Heft 2, S. 237 ff.). Der Aufsatz wurde nachgedruckt in der englischen Ausgabe von Voegelins *Anamnesis*, 1978, und schließlich in Band 12 der *Collected Works of Eric Voegelin* (1990). Der Text der verschiedenen Drucke unterscheidet sich nur unwesentlich. Die hier vorgelegte Übersetzung, ist erstmals 1988 erschienen in *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte*, hrsg. von Peter J. Opitz, Stuttgart, S. 127 ff., und wurde inhaltlich in nur wenigen Punkten verändert.

Für den vorliegenden Band schienen eine Reihe von Veränderungen überwiegend formaler Art zweckmäßig, die sich aus der Umsetzung in die andere Sprache und andere Schreibtraditionen ergeben:

Die Titel griechischer Werke werden im allgemeinen in ihrer griechischen, nicht in der latinisierten Form genannt (z.B. *Timaios*), es sei denn, eine deutsche Version ist allgemein üblich geworden. Das Gleiche gilt für Personennamen (z.B. *Platon*). Bei der Transkription griechischer Wörter werden die langen Vokale η und ω durch ê und ô wiedergegeben. Die Diphthonge αυ und ευ sowie der Laut ου werden als au, eu und ou transkribiert. Auf die Bezeichnung der Betonung griechischer Wörter wird wie in der englischen Fassung verzichtet. In den übrigen Fragen der Transkription folgt die Übersetzung dem Gebrauch Voegelins.

Voegelins Hervorhebung von Wörtern durch Großschreibung im Englischen (z.B. *Reason*) kann wegen der üblichen Großschreibung von Substantiven im Deutschen so nicht durchgeführt werden. Da Voegelin im Englischen aber zwischen Groß- und Kleinschreibung bestimmter Termini unterscheidet (z.B. *Reason* und *reason*), kann auf die Hervorhebung durch Großschreibung auch nicht verzichtet werden. Soweit es sich in der Übersetzung um deutsche Wörter handelt, hat sich die Schreibung in Kapitälchen als Lösung ergeben (z.B. VERNUNFT). Bei griechischen Wörtern, die in der Übersetzung ja durchgehend klein und kursiv geschrieben werden (z.B. *nous*) kann wie im Englischen die Großschreibung verwendet werden (z.B. *Nous*). Die oben aufgeführten englischen Drucke sind in diesem

Punkt der Großschreibung von Substantiven nicht einheitlich. Ich orientiere mich in Zweifelsfällen an der Erstausgabe von 1974. Im Nachwort habe ich diese Schreibung in Kapitalchen (,VERNUNFT') nur dann verwendet, wenn es sich um ein direktes Zitat aus Voegelins Text handelt.

Die Zitate und die dazugehörenden Stellenangaben wurden überprüft und, wenn nötig, stillschweigend korrigiert. Die Stellenangaben für die häufiger zitierten griechischen Autoren orientieren sich an geläufigen und leicht zugänglichen Ausgaben. Das sind hier die *Fragmente der Vorsokratiker* von Diels/Kranz, Berlin 1951/52 (ebenso die unveränderten Nachdrucke in den folgenden Jahren); und für Platon die Ausgabe von Albert Rivaud in der Edition 'Les Belles Lettres', Paris, am leichtesten zugänglich in der zweisprachigen Ausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt. Aristoteles' *Metaphysik* wird zitiert nach der Ausgabe von W. Jaeger in den Oxford Classical Texts, die Nikomachische Ethik in der Ausgabe von L. Bywater, ebenfalls in den Oxford Classical Texts.

Die Zitate selbst, vor allem die aus griechischen Autoren, wurden meist aus der englischen Version Voegelins unter Berücksichtigung des Originaltexts ins Deutsche übertragen, um Voegelins Auffassung der zitierten Textstellen möglichst genau wiederzugeben, und um Differenzen zu den Formulierungen Voegelins in seinen Analysen zu vermeiden.

Nachwort von Helmut Winterholler

Der hier ins Deutsche übersetzte Aufsatz Eric Voegelins erschien 1974 in der *Southern Review* unter dem Titel *Reason: The Classic Experience*. Er entstand im Rahmen der vielfach veränderten Entwürfe für den Band IV von *Order and History*¹, der dann nach langer Verzögerung ebenfalls im Jahr 1974 unter dem Titel *The Ecumenic Age* erschien. Über längere Zeit war jedoch für diesen vierten Band der Titel *In Search of Order* vorgesehen. Dies wurde dann aber der Titel des fünften und letzten Bandes. *In Search of Order* ist ein zentrales Thema im Spätwerk Voegelins. Es ist die Suche nach der richtigen Ordnung der menschlichen Existenz, sowohl des einzelnen Menschen als auch der Gesellschaft, im Widerstand gegen die Phänomene der Unordnung. Die Suche nach richtiger Ordnung ist nun aber für Voegelin die Suche nach dem Grund, nach dem Ursprung, nach dem, was Ordnung letztlich begründet. *Order and History* ist die ‚Geschichte‘ dieser Suche. Und ein entscheidendes Kapitel in dieser Geschichte ist die Entdeckung der Vernunft als der „Quelle von Ordnung in der psyché des Menschen“ (S. 5)².

Was aber ist Vernunft? In einem Vortrag von 1960 mit dem Titel *Die industrielle Gesellschaft auf der Suche nach der Vernunft*³ unterscheidet Voegelin zwischen pragmatischer und noetischer Vernunft. Unter pragmatischer Vernunft versteht er die rationale Tätigkeit in Bezug auf die äußere Welt, in den Naturwissenschaften, in der Entwicklung der Technik, in der Koordination von Mitteln und Zwecken: also das, was der Leser üblicherweise unter Vernunft versteht. Noetische Vernunft dagegen richtet sich auf die Begrün-

¹ Im Text dann meist abgekürzt als OH IV.

² In den Text eingefügte Seitenzahlen ohne nähere Angaben beziehen sich auf die Übersetzung von *Reason: The Classic Experience* in diesem Band.

³ Der französische Originaltitel in den *Colloques de Rheinfelden* lautet: *La Société Industrielle à la Recherche de la Raison*, Paris 1960. Leichter zugänglich ist die englische Fassung in *The Collected Works of Eric Voegelin* (im folgenden abgekürzt CW), Vol. 11, *Published Essays 1953-1965*, ed. with an Introduction by Ellis Sandoz, Columbia and London: University of Missouri Press, 2000, S. 178ff.. Die zitierte Stelle dort S. 187.

derung der Ordnung in der psychê des Menschen und in der Gesellschaft. Das ist die Vernunft im Sinne des platonisch-aristotelischen *nous*, und *nous* wird als eine Dimension des Bewußtseins verstanden, als das Bewußtsein davon, daß die menschliche Existenz nicht *causa sui* ist, sondern aus einem Grund hervorgeht, der nicht der Mensch selbst ist, und daß menschliche Existenz sich in Richtung auf diesen Grund hin orientiert. Dieses Konzept der noetischen⁴ Vernunft – Voegelin spricht alternativ auch von noetischem Bewußtsein – ist unerwartet und nicht so ohne weiteres zugänglich. *Reason: The Classic Experience* ist nun die Analyse dieser noetischen Vernunft, ihrer klaren Artikulierung als Ordnungskraft durch die klassischen Philosophen, ihrer Differenzierung aus kompakteren Vorstufen, aber auch ihrer Deformation im Prozeß der Geschichte.

Ich möchte im folgenden den Weg nachzeichnen, auf dem Voegelin zu dieser Analyse „der Vernunft als der ordnenden Kraft in der menschlichen Existenz“ (S. 8) gekommen ist. Dabei soll auch deutlich werden, wie sehr sich Voegelin, ausgehend von den ideengeschichtlichen Untersuchungen der 1930er und 1940er Jahre, zunehmend auf die Analyse der existentiellen Erfahrungen konzentriert, die den ‚Ideen‘ zugrundeliegen. ‚*The Classic Experience*‘ im Titel des Aufsatzes ist programmatisch: Selten hat Voegelin einen Erfahrungskomplex so detailliert dargestellt wie im ersten Kapitel dieses Aufsatzes. Da diese Erfahrungen im Bewußtsein konkreter Menschen stattfinden, führt die Analyse der Erfahrungen zur Analyse des Bewußtseins: Die Probleme menschlicher Ordnung – und Unordnung – werden zu Problemen der Ordnung des Bewußtseins⁵. *Reason: The Classic Experience* ist die Analyse des Bewußtseins auf der Stufe der klassischen Philosophie.

Als Ausgangspunkt der werksgehistorischen Untersuchung nehme ich Voegelins Charakteristik der menschlichen Existenz als eines Zustands existentieller Ungewißheit. Diese Vorstellung ließe sich weit zurückverfolgen. Unter dem Stichwort „Kreatürlichkeit“ findet sie sich bereits in den *Politischen Religionen* (1938). Für unseren Zweck grundlegend aber sind die Ausführungen zur Existenzangst in der Einleitung zu Band I von *Order and History*. In einem zweiten

⁴ Voegelin verwendet ‚noetisch‘ als Adjektiv zu *nous*.

⁵ So Voegelin im Vorwort zu *Anamnesis*, München 1966, S. 7.

Schritt möchte ich auf die Existenzangst eingehen, die sich aus dem Schicksal einer Gesellschaft in der Geschichte entwickelt. Hier ist es nicht die Existenzangst des einzelnen Menschen, sondern die Angst einer Gesellschaft und ihrer Repräsentanten vor der Vernichtung der gesellschaftlichen Ordnung. Dies ist das Thema eines unveröffentlichten Textes mit dem Titel *Anxiety and Reason*. In ihm versucht Voegelin zu zeigen, daß die Symboliken, die diese Gesellschaften entwickeln, um ihre Angst vor Vernichtung zu beschwichtigen, eine ‚noetische Komponente enthalten‘, also ein Element der ‚Vernunft‘, wengleich in der Symbolform des Mythos. Diese Symboliken sind der Versuch, die bestehende Ordnung spekulativ auf ihren absoluten Ursprung zurückzuführen und sie dadurch zu sichern. In diesem Zusammenhang will ich in Kürze, nach Voegelin, auch die Stufen skizzieren, in denen die Suche nach dem Grund sich von mythischen Symbolisierungen im engeren Sinn über verschiedene Übergangsphänomene bis zur vollen Differenzierung des noetischen Bewußtseins entfaltet.

Die werksgeschichtliche Betrachtung führt dann zum Vernunft-Aufsatz, dem ein zweiter Teil meiner Ausführungen gewidmet ist. Ich möchte einen Zugang zu Voegelins Analyse der Vernunft dadurch versuchen, daß ich mich auf einen zentralen Punkt beschränke: auf die Entfaltung des noetischen Bewußtseins als der Suche nach dem Grund der Existenz, der nicht im Bereich der innerkosmischen Realität zu finden ist, sondern in einem Bereich, der den Kosmos überschreitet.

I

In der Einleitung zum ersten Band von *Order and History* (1956) charakterisiert Voegelin die menschliche Existenz mit Hilfe der Metapher eines Schauspiels. Der Mensch „ist ein Schauspieler, der im Drama des Seins eine Rolle spielt und durch das Faktum seiner Existenz gezwungen ist, sie zu spielen, ohne zu wissen, worin sie besteht.“⁶ Der Mensch ist unwissend über das Woher und Wohin,

⁶ Zitiert nach der deutschen Ausgabe: *Ordnung und Geschichte*, hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz, Band I, *Die Kosmologischen Reiche des*

über den Grund und den Sinn seiner Existenz. Die Rolle, aus der er nicht heraustreten kann, muß in der Ungewißheit ihres Sinns gespielt werden. Diese Situation „ist zutiefst beunruhigend, denn aus der Tiefe dieser letzten Unwissenheit steigt die Existenzangst (*anxiety of existence*) empor.“ (OG I, S. 40) Von ‚Vernunft‘ ist hier (noch) nicht die Rede. Die leitenden Termini sind Unwissenheit (*ignorance*), Ungewißheit (*uncertainty*) über den Sinn (*meaning*) der Existenz und existentielle Angst. Die Beunruhigung, die Angst, die Ungewißheit über das Woher und Wohin der Existenz bleibt nun aber nicht im stummen Erleben eingeschlossen, sie kann sich „in der Schaffung von Symbolen Luft machen“ (OG I, S. 41). Den Symbolen, die die Angst beschwichtigen sollen, widmet Voegelin dann den größten Teil dieser Einleitung.

Diese ‚Einleitung‘ wurde im ersten Band von *Order and History* 1956 publiziert. Auch der folgende Schritt in der Entwicklung unserer Fragestellung gehört in diesen Kontext, jetzt aber als Teil der immer wieder veränderten Planungen für die Fortsetzung von *Order and History* über den dritten Band hinaus. Einem Brief vom Dezember 1969 an den Verlag legte Voegelin ein Inhaltsverzeichnis für den geplanten Folgeband bei. In dieser Übersicht tragen die beiden ersten Kapitel die Titel: 1. *Historiogenesis* 2. *Anxiety and Reason*. Es folgen 14 weitere Kapitelüberschriften, jeweils mit Angaben darüber, ob und wo die Texte publiziert sind und welchen Seitenumfang sie haben.⁷ Der Band IV ist in dieser Form nie erschienen. Unter den unveröffentlichten Manuskripten Voegelins fand sich jedoch eine Mappe mit der Aufschrift *Anxiety and Reason*. Der Text⁸ ist ein umfangreiches Fragment und beginnt mit der Überschrift: Chapter 1: *Historiogenesis*. Nach wenigen Seiten folgt der (einzige) Untertitel: *Anxiety and Reason*. Der vorhandene Text befaßt sich mit den Gemeinsamkeiten von Mythos und Philosophie und mit der Rolle der Vernunft in der Suche nach Ordnung, unabhängig von der symbolischen Form, in der die Suche sich ausdrückt.

Alten Orients – Mesopotamien und Ägypten, hrsg. von Jan Assmann, München 2002, S. 39 (im folgenden abgekürzt OG).

⁷ Diese Inhaltsangabe findet sich im Anhang zu CW 28, S. 241.

⁸ Aus dem Nachlaß veröffentlicht in CW 28, S. 52 ff. Der Text ist vermutlich 1964 oder etwas später entstanden. Im folgenden wird *Anxiety and Reason* mit der Abkürzung AnR zitiert.

Das Thema ist wiederum die existentielle Angst, jetzt aber bezogen auf das Schicksal von Gesellschaften, die dem Rhythmus von Aufstieg und Fall ausgesetzt sind. Gesellschaften erfahren, besonders in Zeiten krisenhafter Veränderungen, daß ihre Existenz bedroht ist, sei es durch den Verfall der gesellschaftlichen Ordnung im Innern oder durch Bedrohung von Außen. Daraus entsteht die Angst vor der Vernichtung, vor dem Fall in das Nichts, aus dem sie aufgetaucht sind (AnR, S. 65). Kosmologische Gesellschaften, wie Voegelin sie nennt, haben eine Reihe von Symbolformen entwickelt, die diese Angst zwar nicht beseitigen können, sie aber doch beschwichtigen sollen. Dazu gehören z.B. das babylonische Neujahrsfest, bei dem der König einen rituellen Kampf aufführt, der den Sieg Marduks über Tiamat, über die Kräfte des Chaos symbolisiert. Für unsere Problemstellung ist vor allem eine spekulative Geschichtskonstruktion von Bedeutung, der Voegelin den Namen „Historiogenesis“ gegeben hat. In diesem Zusammenhang taucht dann auch die ‚Vernunft‘ auf, zunächst auf der Stufe mythospekulativen Denkens. Voegelin hat diesen eigentümlichen Typus der Spekulation über die Ordnung der Geschichte, ihren Ursprung und ihren zeitlichen Ablauf mehrfach dargestellt⁹ und diesem ‚Fund‘ besondere Bedeutung beigemessen. Ich beschränke mich hier auf diejenigen Aspekte, die im Zusammenhang mit der Vernunftproblematik stehen und stütze mich dabei überwiegend auf die Ausführungen in *Anxiety and Reason*, ziehe aber auch Formulierungen der letzten Fassung, aus dem *Historiogenesis*-Kapitel von OH IV heran.

Anhand der sumerischen Königsliste beschreibt Voegelin, gestützt auf Thorkild Jacobson, die charakteristischen Merkmale dieser spekulativen Geschichtskonstruktion. Den Autoren dieser Königsliste standen in einem gewissen Umfang Daten über die jeweilige Herrschaft der sumerischen Stadtstaaten zur Verfügung, bis zu ihrer eigenen Gegenwart. Diese Daten werden nun in zweifacher Hinsicht spekulativ manipuliert. Einmal werden die geschichtlich parallel

⁹ Ich nenne hier nur die Erscheinungsdaten: Zuerst 1960 im *Philosophischen Jahrbuch* und in *Philosophia Viva*, dann umgearbeitet 1966 in *Anamnesis*, und schließlich 1974 wiederum umgearbeitet und erheblich erweitert in OH IV. Die hier verwendete (von Voegelin nicht publizierte) Fassung in *Anxiety and Reason* gehört wohl in die Zeit vor der *Anamnesis*.

existierenden Stadtstaaten, die abwechselnd eine Art von Vorherrschaft über ihre Nachbarstaaten ausübten und insofern ihre eigene Geschichte hatten, chronologisch in eine einzige Zeitlinie von Herrschern eingeordnet (OG VIII, S. 92), und diese Zeitlinie mündet in das wiederhergestellte Reich von Utuhengar von Uruk. In einem „Gewaltakt gegen die historische Realität“ wird die selbständige Existenz der koexistierenden Gesellschaften geleugnet; sie werden in eine fiktive unilineare Geschichte gezwungen, und diese mündet in den glorreichen Sieg der gegenwärtigen Herrschaft. Diese unilineare Geschichte wird nun aber, und dies ist der zweite Gesichtspunkt, auf der Zeitlinie nach rückwärts erweitert und unter Verwendung von legendärem und mythischem Material bis zum absoluten Ursprung zurückführt. Von diesem absoluten Ursprung – der Begründung der Ordnung des Kosmos – wird dann die Geschichte bis zur eigenen Gegenwart fortgeführt, wo sie ihr Ziel und ihre Vollendung findet.

Was hat nun dies alles mit ‚Angst‘, was mit ‚Vernunft‘ zu tun? Der Triumph des Siegers – Voegelin zeigt dies am Beispiel ägyptischer Texte – ist nicht endgültig. Der Triumph ruht auf einer Unterströmung von Angst, die durch die Unsicherheit der politischen Ordnung hervorgerufen wird. Und diese Angst vor der möglichen Vernichtung wird imaginativ dadurch beschwichtigt, daß die gegenwärtige Herrschaft als Ausfluß eines absoluten Ursprungs dargestellt wird. Sie ist begründet in der Gründung der Ordnung des Kosmos. Die koexistierenden und rivalisierenden Mächte werden in den einen Strang der Geschichte gezwungen, der in der gegenwärtigen Ordnung ihr Ziel, ihre Dauer und ihre Vollendung findet. Unter dem triumphalen Sieg schwelt die Angst.

Was aber ist ‚Vernunft‘? Die Grundlage für die Verwendung des Vernunftbegriffs im Zusammenhang dieser mythospekulativen Symbolik ist Voegelins These der Äquivalenz von mythischem Denken und Philosophie bei der Suche nach dem Grund. Die beiden fundamentalen Fragen der Philosophie seien: (1) Warum gibt es etwas und warum nicht nichts? Und (2) warum sind die existierenden Dinge, wie sie sind und nicht anders? Voegelin bezieht sich immer wieder auf diese Formulierungen von Leibniz.¹⁰ Die beiden Fragen sind

¹⁰ Voegelin gibt hier diese Fragen aus *Principes de la nature et la grâce* frei wieder. Ich habe sie aus seinem englischen Text in AnR übersetzt.

Ausdruck der Suche nach dem Grund, und eben diese beiden Fragen beschäftigen auch das mythische Denken. Mythos und Philosophie verbindet das gemeinsame Bestreben, existierende Dinge mit einem Grund in Beziehung zu setzen, der ihrer Existenz Sinn verleiht. (AnR, S. 74) Und jetzt folgt ein Satz, der durch seine Formulierung als Schlußfolgerung auffällt: „Seeking, finding, and giving the ground of things, however, is reasoning; and the act of relating things to a ground is reasoning, whatever symbolic form it may assume. Reason must be acknowledged, therefore, as having a part not only in philosophy, but also in mythopoesis, strange as this may sound to the many, who still believe myth to be a kind of imaginative play beyond the pale of reason.“ (AnR, S. 74). Die Identifizierung der Suche nach dem Grund mit der Vernunft unabhängig von der symbolischen Form, die diese Suche annimmt, war auch für Voegelin, wie mir scheint, nicht so unproblematisch, wie die logische Form seiner Schlußfolgerung dies nahelegt. Denn er sucht sie zunächst weiter dadurch zu rechtfertigen, daß er die Funktion des Mythos mit der Funktion der noetischen Suche des Philosophen vergleicht (AnR, S. 86f). Und er kommt zu dem Ergebnis: Unabhängig von der symbolischen Form – er nennt u.a. Mythos und Philosophie – hat der Akt, Dinge auf ihren Grund zurückzuführen, den Zweck und auch den Effekt, die Angst zu beschwichtigen und die Ordnung der Existenz hervorzubringen, aufrecht zu erhalten oder wiederherzustellen. In dieser Gleichheit der Funktion sieht er die These bestätigt, daß allen Symbolisierungsformen, welche die Existenz auf ihren Grund beziehen, die Vernunft zugrundeliegt. Die Übertragung der Funktion mythischer Symbolisierung auf die Vernunft, nämlich Ordnung zu begründen, zu erhalten oder wiederherzustellen führt dann im Vernunft-Aufsatz zu der oben schon verwendeten Formulierung: „Der Genius der hellenischen Philosophen entdeckte VERNUNFT als die Quelle von Ordnung in der psychê des Menschen.“ (S. 5)

Ob aber diese Übertragung der Funktion mythischer Symbolisierung auf die Vernunft haltbar ist, hängt, so Voegelin, von der Bedeutung des Terminus Vernunft ab, die jetzt untersucht werden müsse. Es folgt eine Liste mit zehn Bedeutungen von ‚reason‘. (AnR, S. 88) Ich zitiere sie vollständig, weil diese Bedeutungsanalyse im Vernunft-Aufsatz dann stillschweigend vorausgesetzt wird:

„Reason as the consciousness of existence from a ground;
 reason as the transcendence of existence toward its ground;
 reason as the creative ground of existence, in the sense of the
 Aristotelian *Nous* as the First Cause;
 reason as man’s faculty to understand himself as existing from a
 ground;
 reason as man’s faculty to articulate his understanding through for-
 mation of ideas;
 reason as a perseverance in concern about the relation to the ground
 (the Platonic *zêtêsis*; seeking; State of Grace);
 reason as the effort to order existence by the insight gained;
 reason as the persuasive effort, the Platonic *peithô*, to induce other
 men’s participation in reason;
 reason as a constituent of man through his participation in the reason
 of the ground (Platonic *methexis*, Thomasic *participatio*);
 reason as a constituent of society through everyman’s participation
 in the common ground, in the sense of the Aristotelian *homonoia*.”

Es ist offensichtlich, daß diese Beschreibung des Bedeutungsum-
 fangs von ‚reason‘ sich auf den platonisch-aristotelischen *nous* be-
 zieht. Voegelins Interpretation dieser Liste (AnR, S. 88ff.) hat
 jedoch nach wie vor zum Ziel, Vernunft als Grundlage aller Symbo-
 lierungen der Suche nach dem Grund zu erweisen: „We conclude,
 therefore, that the properties of the myth indeed pertain to reason,
 that reason lies at the core of all symbolisations relating existence to
 its ground, and that the generalisations are justified.“ (AnR, S. 91)

Voegelin hat die ‚Generalisierung der Vernunft‘ in dieser Form spä-
 ter nicht mehr aufgenommen. Im Vernunft-Aufsatz stellt er zwar
 fest, daß die Natur des Menschen zu allen Zeiten durch Vernunft
 konstituiert wird, ihre volle Differenzierung und Artikulierung aber
 das geschichtliche Ereignis der klassischen Philosophie sei (S. 5). In
Anxiety and Reason hatte er hervorgehoben, daß in der mythospe-
 kulativen Form der Symbolisierung die ‚noetische Komponente‘
 dem kosmischen Mythos untergeordnet sei. Die Suche nach dem
 Grund – das ‚reasoning‘ – finde das Ziel in einem innerkosmischen

Sektor der Realität. Hier wird die Trennungslinie offenbar anders gezogen. Nicht die Generalisierung der Vernunft, sondern die Differenzierung der Vernunft aus kompakteren Vorstufen sind das Thema. Für unser konkretes Beispiel, die historiogenetischen Spekulationen als Mittel der Beschwichtigung der Existenzangst, ist nun nicht zu übersehen, daß das ‚reasoning‘, die noetische Komponente, hier in der Form der Spekulation auftritt, daß der gesuchte und ‚gefundene‘ Grund eine Fiktion ist – eine spekulative Konstruktion. In Voegelins Kategorien wäre das eine Deformation der Vernunft. Wenn er vom Fortleben dieses Typus von Spekulation bis zu den progressivistischen, idealistischen, materialistischen und positivistischen Spekulationen über den Ursprung und das Ende der Geschichte in der Moderne spricht (z.B. AnR, S. 56), ist es offensichtlich, daß es sich bei diesen Spekulationen um eine Deformation der Vernunft handelt. Im Fall von Hegels Konstruktion des Systems hat er dies auch explizit so dargestellt (z.B. AnR, S. 82f.).

Am Ende des erhaltenen Textes von *Anxiety and Reason* gibt Voegelin eine Reihe von Beispielen für den Übergang von Mythospekulation (und der in ihr enthaltenen noetischen Komponente) zur Vernunft in ihrer differenzierten Gestalt; dabei wird gleichzeitig der Prozeß der Differenzierung deutlich. Voegelin hat diesen Abschnitt später in das Schlußkapitel von OH IV übernommen. Da hier die Analyse weiter ausgearbeitet ist, beziehe ich mich im folgenden überwiegend auf diese spätere Fassung.¹¹

Als Beispiel für den kosmologischen Stil in seiner Kompaktheit dient ein babylonischer Zauberspruch gegen Zahnschmerzen. Die vermutete Ursache des Schmerzes ist ein Wurm im Zahnfleisch. Die Existenz des Wurmes und damit des Schmerzes wird von der Erschaffung des Himmels durch Anu in einer aitiologischen Kette über die Entstehung der Erde, der Flüsse, der Wasserläufe, des Marschlandes bis zur Entstehung des Wurmes herab verfolgt, der sich unter Zustimmung von Shamash und Ea seinen Lebensraum zwischen Zahn und Zahnfleisch sucht. Voegelins Kommentar: Die Erzählung von der Genesis des Wurmes ist eine Antwort auf die Frage nach der Ursache der Zahnschmerzen. Mit dieser Antwort, in der die aitiolo-

¹¹ Siehe OG IX, S. 195 ff.

gische Kette von oben nach unten bis zu dem zu erklärenden Phänomen herabgeführt wird, kommt die Frage zur Ruhe. Die abgeschlossene Kette der Ursachen wird als objektive Ordnung der innerkosmischen Dinge hingenommen. Die Frage in diagnostischer Absicht ist die Grundlage der gegebenen Antwort, aber der Prozeß des Fragens selbst wird nicht thematisiert. Dies ist für Voegelin der kosmologische Stil in seiner Kompaktheit. (OG IX, S. 195)

In der *Brihadaranyaka Upanishad* (III,6) bestimmt die Frage, der Mensch als Fragender, die Struktur des Textes. Gargi fragt den Brahmanen Yajnavalkya: „Alles hier ist ins Wasser eingewoben wie Kette und Schuß. Was ist dann das, worin das Wasser eingewoben ist wie Kette und Schuß?“ Die Fragen und die Antworten bilden wiederum eine Kette: die Luft, die Welten des Himmels, die Welt der Gandharvas (Halbgötter), die Welt der Sonne, des Mondes, der Sterne, der Devas (Götter) bis zu Indra, Prajapati und schließlich die Welten des Brahman. „Und worin sind die Welten des Brahman eingewoben wie Kette und Schuß?“ Die Antwort des Brahmanen lautet: „O Gargi, frage nicht zuviel, damit dir der Kopf nicht abfällt.“ (OG IX, S. 196) Hier wird in der aufsteigenden aitiologischen Kette eine Grenze erreicht, und diese Grenze wird nicht überschritten. Das zitierte Beispiel sei charakteristisch für zahlreiche Dialoge in den Upanishaden. Was dargestellt wird, ist die Frage nach dem letzten Grund. Die aitiologische Kette führt nicht von oben, vom letzten Grund nach unten, zu dem zu erklärenden Phänomen, sondern sie beginnt mit der Unruhe der Suche nach dem geheimnisvollen Grund allen Seins, sie steigt über die hierarchische Ordnung des Kosmos hinauf einer Grenze entgegen, wo der Kopf des Fragestellers abzufallen droht. Was hier sichtbar wird, so Voegelin, ist das suchende Fragen nach dem letzten Grund als Konstituens des Menschen. Dieses Fragen macht an der Grenze halt und macht damit sichtbar, daß der letzte Grund den Kosmos übersteigt. Daß die Suche an der Grenze zur Transzendenz haltmacht, bezeichnet Voegelin als unvollkommenen Durchbruch.

Überschritten wird die Grenze des hierarchisch geordneten Kosmos dagegen in der *Abraham-Apokalypse*, ein essenisches Schriftstück, das, so Voegelin, wahrscheinlich in das 1. Jahrhundert nach Christus zu datieren ist. Wiederum wird die Suche nach dem letzten Grund in

einer aitiologischen Kette innerkosmischer Bereiche beschrieben, von Feuer über Wasser, Erde, Sonne, Mond und Sterne. Aber alle diese göttlichen Bereiche des Kosmos beantworten nicht die Frage nach dem Gott, der all dies erschuf. „Wo ist er? Was ist er?“ An dieser Stelle folgt nun aber nicht, wie im Upanishaden-Dialog der Abbruch der Suche, vielmehr antwortet eine Stimme vom Himmel: „Abraham! Abraham!“ Und die Antwort Abrahams: „Hier bin ich.“ Und darauf: „Du suchst den Gott der Götter, den Schöpfer, in deines Herzens Seele. Ich bin es.“ (OG IX, S. 199 ff.) Mit dem Ende der aitiologischen Kette im Rahmen des Kosmos bricht die Suche nach dem letzten Grund der Realität nicht ab: Die Antwort auf die zunächst ergebnislos verlaufene Suche erfolgt in der Form einer Theophanie: Der Gott der Götter, der letzte Grund zeigt sich dem suchenden Menschen in „des Herzens Seele“. Die ‚Seele des Herzens‘ ist für Voegelin das Äquivalent zur Tiefe der Seele, der Tiefe der psychê bei Platon und Aristoteles und zur augustinischen *anima animi* als dem Ort, an dem die Suche sich ereignet, wo Gott und Mensch sich begegnen. Hier beginnt Voegelins Redeweise von der Gegenseitigkeit des Einander-Suchens und Findens, von Bewegung und Gegenbewegung: Der Gott, der den Menschen sucht, und der Mensch, der Gott sucht. (AnR, S. 99)

Die drei Beispiele für den allmählichen Übergang von der Mythospekulation und der in ihr enthaltenen noetischen Komponente zur selbst-reflektiven Frage nach dem Grund der Existenz machen Voegelins Konzept der Differenzierung deutlich: Der babylonische Zauberspruch sucht und findet den Grund (in diesem Fall für ein begrenztes Phänomen, den Zahnschmerz), aber der Prozeß der Suche, die aus dem fragenden Bewußtsein des Menschen hervorgeht, wird als solcher nicht thematisiert. Die aitiologische Kette wird als die objektive Ordnung der hierarchisch geordneten Dinge fraglos hingenommen. Die Frage ist in der aitiologischen Kette kompakt enthalten. Der brahmanische Dialog rückt die Frage, und damit den suchenden Menschen als Subjekt in den Mittelpunkt. Die in Stufen weitergeführte Frage und das Haltmachen, bevor „der Kopf abfällt“, macht die Grenze sichtbar, über die hinaus der letzte Grund zu finden wäre. Die essenische Apokalypse ist ein weiterer Schritt in der Differenzierung der Suche, indem die beiden Pole der ‚Spannung der Existenz‘, aus der die Suche hervorgeht, deutlich werden. Der

menschliche Pol wird identifiziert als die „Verwirrung meiner Seele“, als die *anima animi* (in der Sprache Augustins), als der Seelengrund (in der Sprache der Mystiker), und der göttliche Pol als der Schöpfergott jenseits des Kosmos, der sich ‚in des Herzens Seele‘ offenbart, indem er ihn anspricht: „Ich bin es.“

Die noetische Komponente, die als Frage nach dem Grund im kosmologischen Stil kompakt enthalten ist, wird schrittweise differenziert, wobei die *Abraham-Apokalypse* neben der noetischen Suche einen starken Akzent auf die pneumatische Komponente (in Voegelin's Terminologie) des Prozesses legt, auf die Offenbarung als der hereinbrechenden Antwort des göttlichen Grundes in die Verwirrung der Seele. Die *Abraham-Apokalypse* ist nach Voegelin (OG IX, S. 202, ebenso AnR, S. 99) ein analytisches Meisterstück in der Analyse der pneumatischen Suche, an Rang vergleichbar mit der Analyse der noetischen Suche in Form der erotischen Spannung in Platons *Symposion*, dem Aufstieg zum *Kalon*.

Auf die Darstellung der ‚Übergangsphänomene‘ folgt in *Anxiety and Reason*, gleichsam als Schlußpunkt, die Analyse „von Aristoteles‘ noetischer Suche nach dem Grund in seiner Theologie, d.h. dem Werk, das in der Tradition *Metaphysik* genannt wird“. (AnR, S. 99) Voegelin konzentriert sich dabei auf zwei Punkte: (1) Aristoteles entwickelt eine Symbolik zum Ausdruck der historischen Dimension der Suche: Vernunft ist das Kernstück aller Untersuchungen, in denen ‚Dinge‘ auf ihren Grund zurückgeführt werden. Was sich ändert, ist die Form der Symbolisierung und damit verbunden der Grad der Differenzierung. Auch der *philomythos* ist, wie Voegelin hier und später immer wieder mit Aristoteles sagt, in gewissem Sinn ein *philosophos*. In Aristoteles sieht Voegelin den Beginn seiner eigenen Untersuchung, der Geschichte als der Sequenz der einzelnen Schritte der Erfahrung und ihrer Symbolisierung, und ihrer Äquivalenzen. (2) Der zweite Punkt ist das von Aristoteles entwickelte Vokabular, zur Beschreibung der einzelnen Schritte der Suche. Ausgangspunkt ist die Existenz des Menschen im Zustand der *agnoia*, der Unwissenheit, der Ungewißheit hinsichtlich des letzten Grundes der Realität und insbesondere seiner eigenen Existenz. Ich erinnere an die Ausführungen in der ‚Einleitung‘ zu OH I. Ausgehend von dieser existentiellen Ungewißheit stellt Voegelin die Sprachsymbole

zusammen, wie sie von Platon und Aristoteles entwickelt wurden: das Sich-Verwundern (*thaumazein*), das Suchen (*zêtein*), das zweifelnde Fragen (*diaporein*), das Streben nach Wissen (*tou eidenai oregontai*). Voegelin hat diesen Komplex von Symbolen hier wohl zum ersten Mal dargestellt (1964 ?), dann wieder in *Anamnesis* unter dem Titel *Das Bewußtsein vom Grund* (1966), und schließlich im Vernunft-Aufsatz (1974), wo diese Darstellung als ‚Unterbau‘ den Ausgangspunkt für die weitere Analyse der Vernunftproblematik bildet. Der Text von *Anxiety and Reason* endet mit diesem Abschnitt über Aristoteles.

II

1974 erscheint Band IV von *Order and History* unter dem Titel *The Ecumenic Age*. Das erste Kapitel heißt wiederum ‚*Historiogenesis*‘, wie in der Gliederung von 1969. Gegenüber den früheren Fassungen ist der Text von *Historiogenesis* erheblich erweitert und anders gegliedert. Ich will nur diejenigen Punkte herausgreifen, welche die Vernunftproblematik betreffen.

Wie schon in *Anxiety and Reason* ist existentielle Angst das Motiv für die historische Spekulation, die Angst vor irreversiblen Ereignissen, hervorgerufen durch die Unbeständigkeit der Reichsordnung. Zur Beschwichtigung dieser Angst soll wiederum die Konstruktion einer unilinearen Geschichte dienen, von einem absoluten Ursprung bis zur eigenen Gegenwart, in der diese Geschichte ihre dauerhafte Vollendung findet. Und wiederum wird der Versuch, die gegenwärtige Ordnung auf ihren Seinsgrund in der Begründung des Kosmos zurückzuführen, von Voegelin als eine rationale Spekulation verstanden, die „das Äquivalent zu einer Spekulation über den Seinsgrund in der Sprache des noetischen Bewußtseins darstellt“. (OG VIII, S. 87) Das ist die ‚noetische Komponente‘ der Mythospekulation. In diesem *Historiogenesis*-Kapitel tritt aber das Thema ‚Reason‘ eher in den Hintergrund. Verschwunden ist die oben zitierte Liste von Bedeutungen, die *Reason* annehmen kann. Verschwunden aus dem Kontext dieses Kapitels sind auch die oben angesprochenen Übergangsphänomene von Mythospekulation zur vollen Differenzierung der noetischen Suche. Sie tauchen aber wieder auf im letzten

Kapitel des Bandes als § 5 mit der Überschrift: *Question and Mystery*. Die Frage, die Suche nach dem Grund wird als konstante Struktur in der Erfahrung der Realität verstanden. (OG IX, S. 192 ff.) Die Beispiele sind wiederum der babylonische Zauberspruch, die *Upanishade* III,6 und die *Abraham-Apokalypse*. In *Anxiety and Reason* wurde die Reihe der Übergangspänomene mit der Darstellung von Aristoteles' noetischer Suche nach dem Grund abgeschlossen. Dieser Abschnitt ist in das Schlußkapitel von OH IV nicht aufgenommen worden. Die Analyse der Vernunft im klassischen Sinn, die noetische Suche von Platon und Aristoteles wird jetzt aus dem Kontext von *Order and History* herausgenommen und in *Reason: The Classic Experience* im selben Jahr wie OH IV, 1974, publiziert.

Gegenüber der Behandlung von Aristoteles' noetischer Suche in *Anxiety and Reason* ist der Bereich der Probleme jetzt erheblich erweitert. Da der Text in deutscher Übersetzung jetzt wieder leicht zugänglich ist, möchte ich nur einige Punkte hervorheben, die im Zusammenhang mit den ‚Vorarbeiten‘ stehen, und dabei versuchen, die Hauptlinie der Analyse zu verdeutlichen, die in Voegelins Text durch die Einbeziehung verschiedener Seitenwege manchmal nicht auf den ersten Blick sichtbar ist. Zu diesem Zweck werde ich besonders prägnante Textstellen etwas ausführlicher zitieren.

Ausgangspunkt der Analyse ist die Erfahrung des Menschen von seinem Leben „in unsicherer Existenz zwischen den Grenzen von Leben und Tod“. Aus dieser Ungewißheit bricht die verwunderte Frage nach dem Woher und Wohin hervor, die Frage nach dem letzten Grund (S. 9) – eine Rückkehr zu der oben zitierten Einleitung von *Order and History*. Nicht die Brüchigkeit der gesellschaftlichen Ordnung, nicht die Unbeständigkeit der Reiche, sind die Ursache für die Suche nach einem letzten Grund, sondern die Ungewißheit des Menschen über seine Rolle im ‚Drama des Seins‘. „Denn aus der Tiefe dieser letzten Unwissenheit steigt die Existenzangst hervor“, hatte Voegelin dort festgestellt.

Was die ‚klassische Erfahrung‘ betrifft, ist aber eine wichtige Veränderung zu beobachten. Es ist nicht Existenzangst, die zur Suche nach dem Grund treibt, sondern ein Zustand von Unruhe, der die Existenz des Menschen charakterisiert. Und diese Unruhe ist nicht

die Furcht vor bedrohlichen Ereignissen, sondern die Ungewißheit über den Grund und den Sinn der Existenz. Daß aus dieser Ungewißheit aber nicht – wie in der ‚Einleitung‘ – Existenzangst hervorbricht, sondern die „verwunderte Frage nach dem letzten Grund jeglicher Realität und besonders seiner eigenen“ (S. 9), das liegt daran, daß „in der platonisch-aristotelischen Erfahrung die fragende Unruhe ihre beruhigende Antwort in sich (trägt).“ (S. 13) Denn der Grund, auf den sich die Suche richtet, „ist nicht ein räumlich entfernter Gegenstand, sondern eine göttliche Gegenwart, die in der Erfahrung der Unruhe und des Begehrens nach dem Wissen offenbar wird. Das Sich-Verwundern und Fragen wird als der Beginn eines theophanischen Ereignisses erfahren“. (S. 13) Die Angst vor irreversiblen bedrohlichen Ereignissen führt in den Symboliken vom Typus der Historiogenese zu spekulativen Gewaltakten gegen die historische Realität, um die bedrohte Gegenwart in der Schöpfung der kosmischen Ordnung zu begründen, Die fragende Unruhe jedoch, die beim *thaumazein* beginnt, führt in der Suche, der *zêtêsis*, zur Erforschung der gesamten Realität, und findet den Grund in der formativen, die Ordnung begründenden Gegenwart des Göttlichen in eben dieser Realität.

Ausgehend von der fragenden Unruhe stellt Voegelin dann den Komplex von Sprachsymbolen dar, mit denen die einzelnen Stadien der Suche bezeichnet werden. Es ist dieselbe Reihe von Symbolen, die schon in *Anxiety and Reason* zusammengestellt waren, nun ergänzt durch platonische Termini. Wenn man all diese Ausdrücke in geraffter Form nebeneinander stellt, wird deutlich, daß es sich nicht um abstrakte Begriffe handelt, sondern um Sprachsymbole zum Ausdruck der komplexen Erfahrung des suchenden und fragenden Menschen:

thaumazein (sich wundern) – *zêtein* (suchen) – *aporein* (ratlos sein, im Zweifel sein) – *kineisthai* (bewegt werden) – *helkesthai* (gezogen werden) – *oregesthai* (nach etwas greifen, etwas begehren) – *periagesthai* (herumgedreht werden) – *agnoein* (nicht wissen) – *pheugein tèn agnoian* (vor dem Nichtwissen fliehen, dem Nichtwissen entkommen) – und schließlich: *eidenai* (wissen).

Voegelin nennt diesen Teil, der die Erfahrungsgrundlage hervorhebt, den „noetischen Unterbau für die noetischen Einsichten im eigentli-

chen Sinn“ (S. 11). An diesen ‚Unterbau‘ schließt sich die Analyse des *Nous* im klassischen Sinn, des noetischen Bewußtseins an. Auf die Vielfalt von Bedeutungsdimensionen von *nous*, von *Reason*, wie sie in *Anxiety and Reason* aufgelistet waren, kommt Voegelin nicht mehr ausdrücklich zurück. Im Mittelpunkt steht in diesem ersten Kapitel die oben zitierte Bedeutung: *Reason as the consciousness of existence from a ground*, oder in der jetzigen Formulierung: die „Ordnung der psychê durch ihre Spannung zum göttlichen Grund, dem aition aller Wirklichkeit.“ (S. 11) Voegelin zieht dabei eine geschichtliche Linie vom Aufstieg zur Schau des Seins als dem Seinsgrund bei Parmenides über den *Nous* als der Quelle verstehbarer Ordnung im Kosmos bei Anaxagoras bis zur Erfahrung des Fragens nach dem Grund als einer göttlich-menschlichen Begegnung in der klassischen Philosophie: „Das Bewußtsein fragender Unruhe in einem Zustand des Nichtwissens wird sich selbst durchsichtig als eine Bewegung in der psychê in Richtung auf den Grund, der in ihr präsent ist als der, der sie bewegt.“ (S. 13) Die Bewegung in der *psychê*, die als präkognitive Unruhe beginnt, wird zu einem Akt des Erkennens, zu einer *noêsis*, die sich auf den göttlichen Grund als ihr *noêton*, auf den Gegenstand des Erkennens richtet. „Der Grund kann in diesem Prozeß des Denkens erreicht und erkannt werden als das Ziel des Begehrens durch den meditativen Aufstieg über die *via negativa*: Der Grund ist weder zu finden unter den Gegenständen der äußeren Welt noch unter den Zielen hedonistischen oder politischen Handelns, sondern er liegt jenseits dieser Welt.“ (S. 14)

Es folgen die platonisch-aristotelischen Symbole für das *aition* aller Wirklichkeit: Platons *epekeina*, das JENSEITS dieser Welt, das EINE, *to hen*, das in allen Dingen als ihr Grund gegenwärtig ist, gleichgesetzt mit *sophia kai nous*, und Aristoteles' *nou energeia*, die tätige Wirklichkeit des *nous*. Der göttliche *Nous* als schöpferisches Prinzip ist der letzte Grund, der in allen Bereichen der Wirklichkeit formativ gegenwärtig ist und im menschlichen Bewußtsein als „Kraft kognitiver Helligkeit“ erfahren wird. Die Vernunft im Menschen, der

menschliche *Nous* partizipiert demnach am göttlichen *Nous*, dem schöpferisch-formativen Grund.¹²

In der Erfahrung des Partizipierens am schöpferischen Grund allen Seins komme die Unruhe, die zu der Suche nach dem Grund treibt, zur Ruhe. Ich hatte darauf hingewiesen, daß in Voegelins Darstellung der Erfahrung der klassischen Philosophie es nicht die Existenzangst ist, die zur Suche nach dem Grund treibt, sondern ein Zustand der Unruhe, der „schon das Wissen des Menschen von seiner Existenz aus einem Grund, der nicht er selbst ist“ enthält (S. 14). Die Stimmungslage der Unruhe ist, so Voegelin, vor allem bei Aristoteles, ausgesprochen freudig, da das Suchen eine Richtung hat (S. 20). Die Frage nach dem Grund der Existenz erhält ihre beruhigende Antwort durch die Erfahrung der Gegenwart des göttlichen Grundes im suchenden Menschen.

Die Angst ist aus Voegelins Analyse der Vernunft jedoch nicht einfach verschwunden, sie wird jetzt aber als eine pathologische Erscheinung betrachtet, die im zweiten Kapitel unter der Überschrift *Psychopathologie* analysiert wird. Die fragende Unruhe, wie Voegelin die Anfangsphase der noetischen Erfahrung nennt, „kann entweder der Anziehungskraft des Grundes folgen und sich zu noetischem Bewußtsein entfalten“ (S. 18) – dann ist die Vernunft eine Kraft in der Existenz, welche die Seele durch Orientierung zum göttlichen Grund hin ordnet. Der Mensch im Zustand der fragenden Unruhe kann aber auch gegen die Anziehung des Grundes Widerstand leisten und anderen Zugkräften folgen. Das führt zu einem Zustand existentieller Unordnung, den Voegelin mit Aischylos und Platon als Krankheit der Seele bezeichnet. Mit Rückgriff auf stoische Symbole wird diese Krankheit als Entfremdung (*allogriôsis*, *alienatio*) charakterisiert. Nach Chrysipp geschieht diese Veränderung des Geistes durch eine vorsätzliche Abwendung (*apostrophê*) vom *Logos*. „Die *apostrophê* ist die Bewegung, die der Richtung nach der *periagôge* Platons oder der *epistrophê* entgegengesetzt ist. Indem der Mensch sich vom Grund abwendet, wendet er sich von seinem eigenen Selbst ab. Entfremdung ist also ein Sich-Entfernen von der menschlichen

¹² In der Bedeutungsliste von *Anxiety and Reason* war dies so formuliert: „Reason as a constituent of man through his participation in the reason of the ground (Platonic methexis, Thomasic participatio).“ (AnR, S. 88)

Natur, die durch die Spannung, zum Grund konstituiert wird.“ (S. 17) Aus der Entfremdung, dem Verlust der Orientierung am göttlichen Grund, steigt die existentielle Angst auf. Angst wird in dem stoischen Text, den Voegelin heranzieht, als eine Form von Unwissenheit (*agnoia*) verstanden. Ich erinnere an die „Tiefe der letzten Unwissenheit“ in der ‚Einleitung‘ von OH I und an die Angst als Motiv für die historiogenetische Spekulation. Die „Tiefe der letzten Unwissenheit“ bezog sich dort auf den Grund und den Sinn der Existenz, der gesucht, aber nicht gefunden wird. In der historiogenetischen Spekulation führt die Angst zu einer imaginativen Konstruktion des Grundes. In den von den Stoikern beobachteten Phänomenen aber handelt es sich um eine vorsätzliche Abwendung von dem Grund, der sich in der Erfahrung der klassischen Philosophen als der *Nous* gezeigt hatte. Ein Mensch, so gibt Voegelin die stoische Quelle wieder, „ist völlig rasend, wenn er unwissend ist (*agnoian echôn*) im Hinblick auf sein Selbst und das, was für sein Selbst von Belang ist“ (S. 18). Es ist ein Zustand von Panik oder Schrecken, weil die Existenz ihre Orientierung verloren hat. Das Heilmittel für diese Krankheit ist das ‚Leben der VERNUNFT‘, die Hinwendung zum göttlichen Grund der Existenz als ordnender Kraft in der Seele.

Dieser Ausflug in die ‚Psychopathologie‘ des zweiten Kapitels soll dazu dienen, den Sinn noetischer Existenz durch die Erforschung des pathologischen Gegentyps zu präzisieren (S. 18). Er gibt gleichzeitig Gelegenheit, den Blick auf entsprechende Phänomene der Moderne zu richten (Hobbes, Hegel, Marx, Freud, Heidegger, Sartre, Lévy-Strauss usw.). Danach aber, im dritten Kapitel, wird die Analyse der existentiellen Unruhe, der Spannung der Existenz zum göttlichen Grund, wieder aufgenommen und mit dem platonischen *metaxy* verknüpft.

Der Mensch, der auf der Suche nach dem Grund ist, bewegt sich irgendwo zwischen Wissen und Nichtwissen (*metaxy sophias kai amathias*). Im Akt des suchenden Erkennens, der *noêsis*, die sich auf den Gegenstand des Erkennens, das *noêton* richtet, erfährt er seine Teilhabe, sein Partizipieren am göttlichen *Nous*. Voegelin zitiert aus Platons Symposion: „Das ganze Reich des Geistigen (*pan to daimonion*) ist in der Tat in der Mitte zwischen (*metaxy*) Gott und Mensch“. (*Symposion* 202e) Die Entfaltung des noetischen Bewußt-

seins, d.h. der Weg der Suche nach dem letzten Grund, der sich im *metaxy* von Wissen und Unwissenheit, von Vollkommenheit und Unvollkommenheit bewegt, dieser Weg wird als ein Übergang der Seele von Sterblichkeit zu Unsterblichkeit erfahren, als ein Prozeß des Unsterblichwerdens: „Mit ihrer Entdeckung des Menschen als eines *zôon noun echon* haben die klassischen Philosophen entdeckt, daß der Mensch mehr ist als ein *thnêtos*, ein Sterblicher.“ (S. 23) Er ist das unvollendete Wesen, das sich in der Entfaltung der Vernunft, des noetischen Bewußtseins, der Vollkommenheit nähern kann.

Im Kontext der ‚VERNUNFT‘ bezieht sich Voegelin auf zwei Beispiele für diese schrittweise Annäherung an den göttlichen *Nous*: Das eine ist Platons Höhlengleichnis (S. 11): Die Suche beginnt mit der *periagôgê* in der Höhle und führt in mühsamem Aufstieg schrittweise den Weg hinauf zum Licht, bis zur Erkenntnis der Wahrheit, bis zu der im Bild der Sonne verhüllten Schau des *Agathon*. Die Vision ist jedoch kein anhaltender Zustand. Der Philosoph kehrt bekanntlich in die Höhle zurück. Das zweite Beispiel ist ein Passus aus Aristoteles’ *Metaphysik*, den Voegelin hier (S. 28) und anderswo in der Auseinandersetzung mit Hegel zitiert: „Denken (*nous*) denkt sich selbst durch Partizipieren (*metalêpsis*) am Gegenstand des Denkens (*noêton*). Denn Gegenstand des Denkens wird es, indem es den Gegenstand berührt und denkt (*thinganôn, noôn*), so daß Denken (*nous*) und Gedachtes (*noêton*) dasselbe sind.“ (*Met.* 1072 b20 ff.)¹³ Dieser Satz aus der *Metaphysik* artikuliert für Voegelin das dynamische Verhältnis zwischen Identität und Verschiedenheit im Akt der noetischen Partizipation. Er versteht ihn als Ausdruck der „überschwenglichen Freude..... für einen Augenblick mit göttlicher Realität in Berührung zu kommen, wenn im Akt kognitiver Partizipation der göttliche *Nous* berührt wird.“ Die ‚überschwengliche Freude‘ bezieht sich auf die wenig später folgende Feststellung bei Aristoteles: „Die *theôria*, die Betrachtung, ist das Lustvollste (*hêdiston*) und Beste.“ (1072 b24) Hegel fügt diese Passage aus der *Metaphysik* als Appendix seiner *Enzyklopädie* an und versteht sie als Beleg für den Weg von der Philosophie als der unvollkommenen Liebe zur Weisheit zu der Erfüllung dieser Liebe im Hegelschen

¹³ Ich habe Voegelins englische Übersetzung ins Deutsche übertragen und sie dabei dem griechischen Original etwas stärker angenähert.

System als „wirklichem Wissen“. Das *noêton*, der göttliche Grund, wird durch die Konstruktion des Hegelschen Systems zum endgültigen Besitz des spekulativen Denkers.

Voegelins Vernunft-Aufsatz enthält außer diesem Bezug auf Hegels „wirkliches Wissen“, das der Philosophie ein Ende setzt, eine Fülle von Hinweisen auf geschichtliche Prozesse, die auf das ‚Leben der VERNUNFT‘ einwirken: Wege, die weiterführen, Seitenwege, Irrwege. Ich habe in dieser Skizze versucht, diese vielfältigen Verästelungen beiseite zu lassen und mich ganz auf die Suche nach dem Grund zu beschränken. Diesen Prozeß der Suche nach dem Grund habe ich über die einzelnen Stadien verfolgt, von der ‚präkognitiven Unruhe‘ über die verschiedenen Stufen des noetischen Prozesses bis zur Annäherung an den Zustand der Vollendung.

Die Differenzierung der VERNUNFT wird von Voegelin als epochales Ereignis in der geschichtlichen Entwicklung der existentiellen Ordnung verstanden (S. 7). Sie gehört somit eigentlich in den Zusammenhang von *Order and History*. Warum hat er die Darstellung dieses Ereignisses aus *Order and History* herausgelöst und getrennt in diesem Aufsatz publiziert? Im geschichtlichen Ablauf hätte die ‚Entdeckung der VERNUNFT‘ ihren Platz in Volume III (Plato and Aristotle, 1957) gehabt. Mit Volume IV aber ist die lineare Abfolge der Ereignisse ohnehin durchbrochen und in Volume V völlig aufgegeben. Dies ist, wie mir scheint, darin begründet, daß spätestens seit der *Anamnesis* von 1966 der Akzent von Voegelins Arbeiten von der Untersuchung der Ordnungsprobleme konkreter Gesellschaften sich auf die zugrundeliegenden Bewußtseinsprobleme verlagert hat. In unserem Fall: Mit der ‚Entdeckung der VERNUNFT‘ differenziert die klassische Philosophie die Struktur der *psychê*, des Bewußtseins. Vernunft war bereits vor dieser Differenzierung das „Konstituens der menschlichen Natur“. (S. 5) Das war das Problem der ‚Generalisierung‘ der Vernunft in *Anxiety and Reason*. Die ‚Entdeckung der Vernunft‘ ist nun aber nicht das Ende der Geschichte. „Vernunft im noetischen Sinn (setzt) der Geschichte nicht ein apokalyptisches Ende, weder jetzt noch in einer progressivistischen Zukunft“. (S. 7) Voegelin spricht in diesem Zusammenhang von der Möglichkeit einer weiteren Differenzierung des Bewußtseins: „Besonders Platon war sich sehr wohl bewußt, daß der Mensch in seiner Spannung zum

Grund der Existenz offen war in Richtung auf eine Tiefe der göttlichen Realität noch über das Stratum hinaus, das sich als *Nous* enthüllt hatte. Als Philosoph ließ er das Bewußtsein für zukünftige Theophanien offen, ebenso für die pneumatischen Offenbarungen vom jüdisch-christlichen Typ wie für die späteren Differenzierungen in Gestalt von Mystik und Toleranz in dogmatischen Fragen.“ (S. 7)

Die Suche nach dem letzten Grund geht also weiter, über die Differenzierung der klassischen Philosophie hinaus. Sie erstreckt sich über die genannten zukünftigen Theophanien, die Voegelin explizit nur zum Teil behandelt hat, bis zu seiner eigenen Suche. Diese geschichtliche Perspektive erklärt, warum der Terminus ‚Reason‘, in den Schriften der darauffolgenden Jahre kaum mehr verwendet wird. Der Vernunft-Aufsatz ist die Analyse des Bewußtseins auf der Stufe der klassischen Philosophie. Diese führt zu einer Differenzierung der Struktur des Bewußtseins, der *psychê*, zur ‚Entdeckung der Vernunft‘. In seinem Spätwerk versucht Voegelin nun die Differenzierung des Bewußtseins weiter zu treiben. Das führt einerseits zur Differenzierung der Bewußtseinsdimensionen: Intentionalität, Luminosität, reflektive Distanz, und andererseits zu einer weiteren Differenzierung der ‚Spannung der Existenz‘, zur Analyse der „Vielfalt der Spannungen auf der einen Suche nach der Wahrheit“ (OG X, S. 120). Ich kann auf diese weiteren Schritte der Differenzierung nur hinweisen und zur Lektüre von Volume V, *In Search of Order*, anregen. *In Search of Order* bildet den Abschluß von Voegelins Suche nach dem letzten Grund. Er hätte wohl dem Satz zugestimmt, daß auch seine eigene Suche der Geschichte kein Ende setzt. Die Suche geht weiter.

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)

Komplette Reihe I – LIV siehe
<http://www.lrz-muenchen.de/~voegelin-archiv>

- 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

- XLV -

Eric Voegelin: Schelling

Herausgegeben und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz
Aus dem Englischen von Heide Lipecky
72 Seiten. München, Juli 2004

- XLVI -

Voegeliniana. Veröffentlichungen von und zu Eric Voegelin 2000 – 2005

Herausgegeben von Peter J. Opitz; 40 Seiten. München, Januar 2005

- XLVII –

Peter J. Opitz:

Eric Voegelins *Politische Religionen*. Kontexte und Kontinuitäten

70 Seiten. München, Februar 2005; **Neuaufgabe Juni 2006**

- XLVIII –

Christian Schwaabe:

Why be moral? How to be(come) moral?

Max Webers Ideal freiheitlicher Lebensführung und die pädagogischen
Voraussetzungen der Ethik

74 Seiten. München, März 2005

- XLIX –

Thomas Nawrath:

Warum bedarf die Wissenschaft von der Politik der Ontologie?
Analytische und hermeneutische Aspekte der Entwicklung im Denken Eric
Voegelins von den *Politischen Religionen* zur *Neuen Wissenschaft der
Politik*

84 Seiten. München, August 2005

- L –

Peter J. Opitz (Hrsg.):

„... und fing meine eigene Arbeit, *Order and History*, an“. Zur deutschen
Edition von Eric Voegelins *Ordnung und Geschichte*

71 Seiten. München, Februar 2006

- LI –

William Petropulos:

Stefan George und Eric Voegelin

52 Seiten. München, Dezember 2005

- LII –

Helmut Winterholler:

Egophanische Revolte und existentieller Widerstand. Studien zu Eric
Voegelins *In Search of Order*; 58 Seiten. München, Mai 2006

- LIII –

William Petropulos:

Beyond Max Weber's Value Free Science: Philosophical Anthropology and
Religious Experience: A Study of Helmuth Plessner and Eric Voegelin

80 Seiten. München, Mai 2006

- LIV –

Eric Voegelin:

Vernunft: Die Erfahrung der klassischen Philosophen

Herausgegeben, aus dem Englischen übersetzt und mit einem Nachwort
versehen von Helmut Winterholler

59 Seiten. München, Dezember 2006

Anfragen, Heftbestellungen und Manuskripte bitte an:

Eric-Voegelin-Archiv

Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft

an der Ludwig-Maximilians-Universität München

Oettigenstraße 67; D-80538 München

Telefon (089) 2180-9096; Fax (089) 2180-9097

Email: a.frazier@lrz.uni-muenchen.de

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

Zeitschrift für Politik