

VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 102 —

Helmut Winterholler

Die *Suche*: Umkehr und Aufstieg.
Studien zu Eric Voegelins *Suche*
und der platonischen *zêtêsis*



VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 102 —

Helmut Winterholler

Die *Suche*: Umkehr und Aufstieg
Studien zu Eric Voegelins *Suche*
und der platonischen *zêtêsis*



VOEGELINIANA – OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz

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

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

Occasional Papers, No. 102, August 2017

Helmut Winterholler

Die *Suche*: Umkehr und Aufstieg.

Studien zu Eric Voegelins *Suche* und der platonischen *zētēsis*

HELMUT WINTERHOLLER, geb. 1937, studierte Klassische Philologie, Geschichte und Philosophie in München, Paris und Pisa. Er unterrichtete die Fächer Griechisch, Latein und Geschichte mit dem Schwerpunkt griechische Literatur und Philosophie am Augustinus-Gymnasium in Weiden i.d. Opf.. In den Jahren seit 1988 übersetzte er mehrere Schriften Eric Voegelins ins Deutsche: *Vernunft: Die Erfahrung der klassischen Philosophen* (1988), *Äquivalenz von Erfahrungen und Symbolen in der Geschichte* (1988), *Evangelium und Kultur* (1997), und zuletzt die Bände VII und X von *Ordnung und Geschichte* mit den Titeln *Aristoteles* (2001) und *Auf der Suche nach Ordnung* (2004). Dazu kamen Essays in den *Occasional Papers*: *Moses und das Volk Israel* (2000), *Egophanische Revolte und existentieller Widerstand* (2006), *Mythos und meditative Reflexion* (2011), schließlich die Edition von Voegelins Vorlesungen über Geschichtsphilosophie vom Sommer 1965 (2008), der Nachdruck in den *Occasional Papers* von Voegelins *Vernunft: Die Erfahrung der klassischen Philosophen* (2006) und von *Äquivalenz von Erfahrungen und Symbolen in der Geschichte* (2011)

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 Wissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München*.

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

© 2017 Peter J. Opitz

INHALT

DIE *SUCHE*: UMKEHR UND AUFSTIEG. STUDIEN ZU ERIC VOEGELINS *SUCHE* UND DER PLATONISCHEN *ZÉTĒSIS*

1. WAHRNEHMUNG DER REALITÄT	7
2. MEDITATION	27
3. ANAMNESIS.....	46
4. NOETISCHES BEWÜBTSEIN.....	59
5. REFLEKTIVE DISTANZ	67
6. DIE <i>SUCHE</i> – WEG UND ZIEL	87
VERZEICHNIS DER ABKÜRZUGEN FÜR DIE HÄUFIGER ZITIERTEN SCHRIFTEN	91

HELMUT WINTERHOLLER

**DIE SUCHE: UMKEHR UND AUFSTIEG.
STUDIEN ZU ERIC VOEGELINS *SUCHE*
UND DER PLATONISCHEN *ZÊTÊSIS***

Eric Voegelin gab dem abschließenden Band von *Order and History* den Titel *In Search of Order – Auf der Suche nach Ordnung*. Wornach war Voegelin auf der Suche? In dem Essay *Vernunft: Die Erfahrung der klassischen Philosophen* beschreibt er die existentielle Erfahrung, aus der die Suche hervorgeht:

„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 *aitia* oder *prôte archê*, nach dem letzten Grund jeglicher Realität und besonders seiner eigenen.Wenn der Mensch sich als existent erfährt, entdeckt er seine spezifisch menschliche Natur als die des Fragers nach dem Woher und Wohin, nach dem Grund und dem Sinn seiner Existenz.“¹

Die Frage nach dem letzten Grund und dem Sinn der Existenz ist für den Menschen konstitutiv. Geschichtlich tritt sie jedoch in ganz verschiedenen Formen auf und hat zu einer Vielzahl von Antworten geführt.² In dem genannten Essay führt Voegelin aus, daß durch die

¹ Engl. Original: Eric Voegelin, *Reason – The Classic Experience*, in: *The Southern Review*, New Series, Vol.X, No 2, S. 237-264. Dt. Übersetzung: *Vernunft – Die Erfahrung der klassischen Philosophen*, in: *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte*. Hg. Peter J. Opitz, übersetzt von Helmut Winterholler, Stuttgart Klett-Cotta 1988, S. 127ff.; das Zitat S. 132. Jetzt auch in *Occasional Papers* (im folgenden OP) LIV, München 2006, S. 9ff. Im folgenden (Vernunft).

² Als Beispiele nennt Voegelin: die priesterliche Suche der *Genesis* mit der prophetischen Suche im Hintergrund, die jüdisch-christliche Suche, oder die vielfältigen Formen der zoroastrischen, der hinduistischen und buddhisti-

„hellenischen Philosophen“ die Vernunft im Sinn des platonisch-aristotelischen *nous* als die Kraft in der *psychê* des Menschen entdeckt wurde, die der Suche ihre Richtung verlieh, indem sie die Spannung in der menschlichen Existenz zu klarem Bewußtsein brachte. Er untersuchte, dem Vokabular der aristotelischen Metaphysik folgend, die Erfahrungen und die Symbole, die dem Prozeß der Suche zugrundeliegen. Diesen ‚Unterbau‘ von Erfahrungen und Symbolen nennt Voegelin ‚noetisches Bewußtsein‘ und dessen Interpretation ‚noetische Exegese‘. (Ich werde später darauf zurückkommen). Im Verlauf der Suche und ihrer Exegese werden dann weitere Komponenten sichtbar, die einerseits in der Zeit aufeinander folgen, gleichzeitig aber eine Struktur in dem einen suchenden Bewußtsein bilden. Ich zähle diese Schritte zunächst einfach auf, die Erklärung wird sich aus den folgenden Kapiteln ergeben.

Der erste Schritt, der die Richtung der *Suche* bestimmt, ist die Umkehr, die *periagôgê* Platons. Es geht um die Wahrnehmung der Realität. Die Wahrnehmung wendet sich ab von den dunklen Schatten und sucht den Weg zur Helle des Bewußtseins. Der weitere Prozeß der *Suche* wird bestimmt durch die *zêtêsis*, das suchende, prüfende, widerlegende Fragen nach dem Beispiel des Sokrates in den Dialogen Platons. Die *Suche* als *zêtêsis*, die oft ohne Ergebnis bleibt, verbindet sich bei Voegelin dann mit einer meditativen Untersuchung, die die Phänomene nicht als Gegenstände von außen analysiert, sondern in diese Phänomene eintritt und sie bis zu der Erfahrung verfolgt, die ihnen zugrundeliegt. Meditatives Denken ist seinerseits damit verknüpft, daß die Erfahrungen zu klarem Bewußtsein gebracht werden müssen. Dies nennt Voegelin, Platon folgend, *Anamnesis* – Erinnerung. Der vorläufig letzte Schritt ist dann die Reflexion des Prozesses, und zwar in Form der ‚Reflektiven Distanz‘. Im Verlauf der Untersuchung muß dann aber, zurückgreifend, die Rolle der ‚noetischen Exegese‘ im Prozeß der *Suche* geklärt werden, von der wir als ‚Unterbau‘ ausgegangen waren.

schen, der konfuzianischen und der taoistischen Suche, und schließlich die Formen der noetischen Suche der hellenischen Philosophen. Dazu siehe Eric Voegelin, *Ordnung und Geschichte* (im folgenden OG), Bd. 10. Wilhelm Fink Verlag München 2004, S. 32 und OG, Bd. 9, S. 192ff.

Ziel meiner Untersuchung ist es, ‚wandernd‘³ durch die genannten Ebenen das zu rekonstruieren, was Voegelin (mit Platon) Philosophie nennt: Nicht eine Doktrin, sondern ein verschlungener Weg der Suche durch die paradoxe Vielfalt der existentiellen Spannungen und der Versuch, diese Spannungen in ‚Reflektiver Distanz‘ zu erforschen. Das Leben und Sich-Bewegen in diesen existentiellen Spannungen – das ist für Voegelin Philosophie.⁴

Der Weg der *Suche* ist, wie sich zeigen wird, lang und reich an Windungen, sowohl im zeitlichen Ablauf als auch in der Ausformung ihrer Struktur. Ich will im folgenden die genannten Schritte der Reihe nach darstellen, beginnend mit der Umkehr, der *periagôgê* des platonischen Höhlengleichnisses. Voegelin hat immer wieder explizit oder in Andeutungen auf dieses Symbol zurückgegriffen. Und viele der oben genannten Schritte sind in diesem Gleichnis miteinander verbunden. Das Gleichnis und die in der *Politeia* anschließenden Ausführungen sollen als Leitfaden für die verschlungenen Wege der *Suche* Eric Voegelins dienen.⁵

1. Wahrnehmung der Realität

Das Höhlengleichnis beschreibt das *pathos* der menschlichen Existenz in vier oder fünf aufeinanderfolgenden Bildern (Platon, *Politeia* 514ff.): Der Mensch, gefesselt im Gefängnis der Höhle, seine Lösung aus den Fesseln, der mühevollen und steilen Aufstieg, das Gezogenwerden aus dem Dunkel an das Licht der Sonne und die Schau dessen, was ist. Das Gleichnis mit den aufeinanderfolgenden Bildern beschreibt in mythischer Sprache einen zeitlichen Vorgang,

³ Das ist Voegelins Ausdruck für den Weg der Untersuchung, der auch einige Umwege und Seitenwege enthält. Siehe OG, Bd. 10: *Auf der Suche nach Ordnung*, S. 120. Im folgenden als (Auf der Suche) zitiert.

⁴ Nach *Structures of Consciousness*, in *Collected Works of Eric Voegelin* (im folgenden CW) 33, S. 363f.

⁵ Das Höhlengleichnis ist ein Bild für die Umkehr und den Weg hinauf. Wir werden im weiteren Verlauf auf Teilstücke des Weges stoßen, denen eine andere Richtungssymbolik zugrundeliegt. Immer aber beginnt der Weg mit einer *periagôgê*.

der aber auch eine konstante Struktur der menschlichen Existenz ausdrückt:

Der Mensch gefesselt in der Höhle: Die Menschen befinden sich gefesselt wie in einem Gefängnis. Sie blicken auf die dunkle Rückwand der Höhle; zu dem Licht hinter ihnen am Eingang der Höhle können sie sich, gefesselt-unbeweglich wie sie sind, nicht umwenden. Sie blicken auf die Wand und nehmen die Schatten wahr, die von Gegenständen hinter ihnen auf die Wand geworfen werden. Diese Schattenwelt ist für sie die Wirklichkeit. Für Platon (Pol. 517 b2) ist es die Wahrnehmung von Gegenständen verschiedener Art (*skeuê pantodapa* 514 c) mittels der Sinne. Zwar ist auch die Wahrnehmung mittels der Sinne auf die seienden Dinge gerichtet (*ta onta*), aber sie sieht diese Dinge wie durch ein vergittertes Fenster (eines Gefängnisses) (Platon *Phaidon* 82). Das Sichtbare, das mit den Sinnen Erfassbare (*aisthêton te kai horaton*) ist für den Gefangenen das Wirkliche (*Phaidon* 82d/e – 83b). Von der Wahrnehmung ausgeschlossen ist in diesem Gefängnis alles, was nur mit dem Denken erfaßt werden kann (*to noêton te kai aeides*) (514 a). Dieses Gefängnis, die Fixierung der Wahrnehmung auf das mit den Sinnen Wahrnehmbare ist ein *pathos*, ein existentieller Zustand des Menschen. Es ist nicht eine sekundäre Deformation, wie es oft verstanden wird, sondern es ist der Ausgangspunkt für den Weg hinauf.

Platon setzt die Wohnung im Gefängnis der Höhle allgemein mit der Welt gleich, die uns durch den Gesichtssinn erscheint. Voegelin bezieht die schattenhafte Wahrnehmung in der Höhle spezifisch auf die Thesen der Sophisten, die das Meinungsklima im Athen Platons bestimmten: z.B. auf Aussagen über Themen wie „Was ist Gerechtigkeit?“, „Was ist Wahrheit?“, „Gibt es die Götter?“ Ihre Propaganda richtet sich nicht auf das, was wirklich ist (*alêtheia* in der Bedeutung Wirklichkeit und Wahrheit), sondern auf das, wie es den Menschen erscheint (siehe OG 6, 86ff.). Voegelin spricht hier aus dem Erleben seiner eigenen Situation. Er erlebte frühzeitig die Bedrängung durch eine Flut ideologischer Sprache⁶. Die dominante

⁶ Eric Voegelin, *Autobiographische Reflexionen* (dt. Ausgabe). Hg. Peter J. Opitz, Wilhelm Fink Verlag München 1994, S. 114; im folgenden im Text mit (AR) zitiert.

Sprache einer Gesellschaft, in der ein Mensch aufwächst und lebt, bestimmt seine Wahrnehmung der Realität, der Bereiche, die wahrgenommen oder nicht wahrgenommen werden. Ideologische Sprache ist dadurch gekennzeichnet, daß sie die Realität verdeckt und stattdessen mit ihren Sprachsymbolen eine eigene sekundäre Realität erzeugt.

In den *Autobiographischen Reflexionen* beschreibt Voegelin seine persönliche Situation so:

„Als Student fand ich mich umgeben vom intellektuellen Klima der neokantianischen Methodologie. Für den Kreis der Reinen Rechtslehre in Wien galt ein Philosoph als Wissenschaftler, der seine Methodologie auf Kant stützte; ein Historiker war jemand, der alle Bücher las, die vor Kant geschrieben worden waren. Deswegen wurde mein Interesse an klassischer Philosophie, das sich bereits zu jener Zeit abzeichnete, von meinen Kollegen als historisches Interesse und als ein Versuch der Flucht vor der wahren Philosophie interpretiert, wie sie von den neokantianischen Denkern vertreten wurde.“⁷

Das neokantianische Milieu ist für Voegelin ein zentraler Punkt in der Schattenwelt der Höhle, wie er sie in seiner Gegenwart erfahren hat. Entscheidend ist die ausschließliche Orientierung an den Kategorien von Raum und Zeit als Apriori jeglicher Erfahrung. Die Gegenstände der Untersuchung werden strikt im Sinn von Dingen behandelt.⁸ Was nicht unter die Kategorien von Raum und Zeit fällt, wird eliminiert, wird von möglicher Erfahrung ausgeschlossen. Die neokantianische Methodologie hat sich auf weite Bereiche des wissenschaftlichen Denkens ausgewirkt. Für Voegelin stand hier zunächst die Auseinandersetzung mit der Reinen Rechtslehre Kelsens und der Phänomenologie Husserls im Vordergrund. Voegelins Ziel war, aus dem Gefängnis dieses Milieus auszubrechen, die ‚Apperzeptionsverweigerung‘ zu überwinden, wie Voegelin später nach Doderer diese Deformation nennen wird, und die Erfahrung der

⁷ Ebd., S. 17.

⁸ Ding ist das konkrete, raumzeitliche Einzelwesen, das uns in unserer sinnengebundenen Erfahrung begegnet. Im weiteren Sinn heißt Ding der Gegenstand, über den wir sprechen oder denken, Aussagen machen oder Urteile fällen (nach Brugger, *Philosophisches Wörterbuch* vide Ding, Herder 13. Auflage 1967).

Realität auf allen ihren Ebenen wiederzugewinnen. Wie die Befreiung, die Loslösung aus den Fesseln, von denen die neokantianische Methodologie nur ein Beispiel ist, sich vollziehen könnte, das kann ein Blick auf die nächste Stufe des Höhlengleichnisses verdeutlichen.

„Überlege dir nun die Lösung und Heilung aus ihren Fesseln und ihrem Unverstand! Wenn einer (*tis*) befreit würde und gezwungen, plötzlich sich zu erheben, den Hals herumdrehen (*periagein*), sich aufzumachen und gegen das Licht zu blicken (515 c 5) Und wenn er ihn von dort über den rauen und steilen Aufstieg (*anabasis*) schleppte (*helkoi*) und nicht losließe, bis er ihn herausgezogen hätte an das Licht der Sonne“ (Pol. 515 e 6).

Wenn Voegelin über diesen Text spricht, liegt für ihn der Akzent auf der Gewalt, die der Mensch in der Höhle erleidet, auf der Passivität, ja dem Widerstand gegenüber der *periagôgê*, dem Herumgedrehtwerden, so daß der Aufstieg zum Licht weniger ein Akt der Suche ist als ein auferlegtes Schicksal.⁹ Voegelin versteht das Höhlengleichnis als die Schilderung eines dramatischen Ereignisses in der Existenz Platons. Wie alle anderen steigt dieser in den Piraeus hinab, dem Symbol für den Abstieg Athens in den Hades geistiger Unordnung. Und wie seine Mitgefangenen wird er in der Höhle mit Blick auf die Schatten angekettet. Aber nicht jeder wird in der Tiefe festgehalten. Einer (*tis*) wird gezwungen, sich herumdrehen, und zum Licht der Sonne hinaufgezogen.

In der Schilderung der *lysis*, der Befreiung aus den Fesseln, werden zwei Schritte in diesem Prozeß durch ein Indefinitpronomen gekennzeichnet: „wenn e i n e r (*tis*) aus den Fesseln befreit würde....“ (Pol. 515 c6) und „wenn e i n e r ihn mit Gewalt hinaufzerrte und ihn nicht losließe, bis“ (515 e6). Das erste *tis* bezeichnet das Subjekt, dem die *periagôgê* und die *anabasis* aufgezwungen wird. Dieses Subjekt ist nach Voegelin Platon selbst. Was aber steht hinter dem zweiten *tis* „Welche Macht nötigt und zerrt ihn“? (OG 6,85). Ist es eine Person? Ist es Sokrates? Die *periagôgê*, das Zentrum des Höhlengleichnisses, ist ein Schlüsselwort für Voegelins Suche nach der

⁹ Siehe Eric Voegelin, *Evangelium und Kultur*. Aus dem Engl. und mit einem Nachwort v. Helmut Winterholler, München Wilhelm Fink Verlag 1997, S. 30f. und ebd., *Existenztypen im NT*, S. 68f. Zum Höhlengleichnis insgesamt OG 6, S.144ff.

richtigen Ordnung. Sie ist die Umwendung der Wahrnehmung, des Bewußtseins, von der Schattenwelt zur Realität. Es stellt sich dann aber die Frage, ob es in Voegelins Denken dramatische Ereignisse gibt vergleichbar mit der *periagôgê* des Höhlengleichnisses. Gab es eine bestimmte Person, die mit der Rolle des Sokrates für Platon verglichen werden könnte?

In *Anamnesis* spricht Voegelin davon, „daß der Radikalismus des Philosophierens zu messen ist an den *radices* des Philosophierens in der Biographie des philosophierenden Bewußtseins, d.h. an den Erfahrungen, die zur Besinnung treiben und die deshalb treiben, weil sie das Bewußtsein zu Existenzschauern erregt haben.“¹⁰ Dies führte ihn dazu, „anamnetische Versuche zu machen, d.h. jene Erlebnisse in die Erinnerung zu rufen, welche Erregungsquellen aufgerissen haben, aus denen es zu weiterer Besinnung treibt“. (Anamnesis 61f.) Welcher Art waren diese Erlebnisse (Voegelin spricht von Erfahrungseinbrüchen) in früher Kindheit, in den ersten zehn Lebensjahren? Er wählt aus seinen anamnetischen Experimenten 20 „Stücke“ aus und gibt für die Auswahl der Erfahrungen nur den Hinweis, daß die Stücke offenbar mit Erregungen durch Erfahrungen von der Transzendenz in Raum, Zeit, Materie, Geschichte, Wunschträumen und Wunschzeiten zu tun haben.“ (Anamnesis 62) Welche Art die Erfahrungseinbrüche in diesen Erinnerungen sind, das überläßt er dem Leser dieser Texte. Er stellt nur fest: „Die Natur dieser Erfahrungseinbrüche und die Art der Erregungen, die sie hervorrufen ... scheinen mir die Determinanten zu sein, von denen der Radikalismus und die Breite einer philosophischen Besinnung abhängen.“ (Anamnesis 61) Demnach sind es die Erinnerungen aus früher Kindheit, zur Klarheit des Bewußtseins gebracht, die zu weiterer Besinnung führen. Diese Besinnung ist das, was in unserem Zusammenhang dann später die Reflexion des Erinnerungten genannt wird.

Wenn Voegelin die *periagôgê*, das Herumgedrehtwerden auf die Person Platons bezieht, dann muß dies nicht unbedingt heißen, daß die Erfahrung der *periagôgê* ein einzelnes, dramatisches Ereignis in

¹⁰ Eric Voegelin, *Anamnesis*. München 1966, S. 6. Im Text als (Anamnesis) zitiert.

der Biographie des platonischen Bewußtseins ist. Es können auch verschiedene Erfahrungen im zeitlichen Ablauf sein, die Platon imaginativ zu einem Ereignis, dem Ausbruch aus der Höhle zusammengezogen und so im Gleichnis dargestellt hat. Das gilt auch für Voegelin. Es ist nicht e i n e Erzählung, sondern es sind 20 Stücke, in denen Erlebnisse aus der frühen Kindheit erinnert werden, die „das Bewußtsein zu Existenzschauernerregt haben“. Auf diesen elementaren Erlebnissen bauen die Erfahrungender späteren Zeit auf (Anamnesis 63). Wir können einen langen Prozeß annehmen, der zur *periagôgê* und zur Befreiung aus der Höhle führt.

Platon gibt im Anschluß an das Gleichnis Hinweise für seine Deutung (Pol. 517 b ff.): Das Gefängnis in der Höhle ist mit der Welt zu vergleichen, wie sie in der Sinneswahrnehmung erscheint (*tên di' opseôs phainomenên hedran*); der Aufstieg nach oben mit dem Aufstieg der Seele in den Seinsbereich, der mit dem *nous* erfassbar ist (*eis ton noêton topon*). Im Bereich des mit dem *nous* Erfassbaren kann als letztes und nur mit Mühe (*mogis*) die Idee des Guten (*hê tou agathou idea*) erblickt werden. An die Schau des *agathon* schließt sich die Reflexion an, daß die Idee des Guten die *aitia*, der Grund alles Richtigen und Schönen ist. Sie muß erblickt haben, wer im privaten wie im öffentlichen Leben vernünftig handeln will. (Pol. 517 c 4f.)¹¹

Wenn derjenige, der das Licht der Sonne erblickt hat nun wieder in die Höhle hinabsteigt und sich auf denselben Sessel setzt (Pol. 516 e4), flimmern ihm noch die Augen, da er so plötzlich aus dem Son-

¹¹ In dem Abschnitt *Existenztypen im Neuen Testament* des Vortrags *Evangelium und Kultur* stellt Voegelin die Frage: „Wenn Sie in der *Politeia* nachsehen: Welchen Inhalt hat denn das *agathon*, das in der Schau, in der *opsis* gesehen wird – dann werden Sie, vielleicht zu Ihrer Überraschung, finden: gar keinen! Aber wer das *agathon* gesehen hat, d.h. wer in dieser Existenzintensität, in dieser meditativen Praxis gelebt hat und sie durchlebt hat, der wird sich dann in seinem eigenen Verhalten existentiell verändert haben. Also kein Inhalt, sondern die Verhaltensänderung als Folge der existentiellen Durchlässigkeit.“ (*Evangelium und Kultur*, S. 71) Ähnlich auch im Platonband OG 6, S. 142. Der Absatz schließt mit dem Satz: „Über den Inhalt des *agathon* kann nichts gesagt werden. Das ist die fundamentale Einsicht der platonischen Ethik. Die Transzendenz des *agathon* macht immanente Aussagen über seinen Inhalt unmöglich.“

nenlicht kommt. Und wenn er dann in den öffentlichen Auseinandersetzungen auf Leute trifft, die die Gerechtigkeit selbst nie gesehen haben, aber Experten sind im Umgang mit den Schatten der Gerechtigkeit, d.h. der Propaganda der sophistischen Intellektuellen, von der das Meinungsklima beherrscht wird, dann wird man ihn auslachen und sagen „es lohne sich nicht, auch nur den Versuch zu machen, hinaufzusteigen“, da er ja mit verdorbenen Augen von oben zurückgekommen sei. „Man müsse vielmehr jeden, der sie aus den Fesseln lösen und hinaufbringen wolle, wenn man seiner habhaft werden könne und die Möglichkeit besteht ihn zu töten, auch wirklich umbringen.“ Die *periagôgê* wird für den, der in die Höhle zurückkehrt, zum lebensbedrohenden Risiko. Aber auch für den, der sich erst auf den Weg zur Suche nach der Realität macht, ist das ideologische Meinungsklima ein tödliches Hindernis.

Für Platon ergibt sich die Frage, wie gegen diese Hindernisse der mühsame Weg des Aufstiegs unterstützt werden könnte? Ein Weg zur *periagôgê* wird in den sokratischen Dialogen geschildert. Das bohrende Fragen, die *zêtêsis*, und das Aufdecken der Widersprüche, die *elenxis*, zielen darauf, das *pathos* der Menschen, ihre existentielle Situation, bewußt zu machen. Das Haupthindernis dabei ist die Fixierung der Wahrnehmung, des Bewußtseins, auf die Gegenstände in Raum und Zeit. Der Weg, dieses Hindernis zu überwinden, ist der Versuch, die Wahrnehmung von den Sinnen zurückzuziehen, und mit dem *nous*, der Vernunft, das zu sehen, was den Dingen zugrundeliegt. Dazu diskutiert Platon Hilfsmittel: Es ist die Beschäftigung mit den *mathêmata*, den Wissenschaften, wie sie in der Akademie betrieben wurden. Die Arbeit mit diesen Gegenständen, z.B. Arithmetik und Geometrie, soll dazu führen, das Bewußtsein aus der Fixierung auf das sinnlich Wahrnehmbare zu befreien, und die Wahrnehmung auf das zu richten, was nur mit dem *nous* erfaßt werden kann. Die entscheidende Kraft auf diesem steilen Weg ist die Dialektik, die Fähigkeit des dialogischen Gesprächs (*hê tou dialegesthai dynamis*). Sie bedient sich der angeführten *technai* als Helfer bei der *periagôgê* (*symperiagôgois*). „Wenn einer es unternimmt, ohne alle Wahrnehmungen, nur mittels des Wortes und des Gedankens heranzukommen an, das, was ein jedes ist, dann ist er am Ziel des Erkennbaren (*tou noêtou*).“ (532 a) Der dialektische Weg ist der Weg hinauf, die Lösung von den Fesseln der sinnlichen Wahr-

nehmung, die Umwendung von den Schatten zum Licht. Für den, der dort ankommt, ist jetzt Ruhe vom Weg und Ende der Wanderschaft.¹²

Ziel der mühevollen Übung ist die Schau dessen, was wirklich ist, die *opsis*. An einer berühmten Stelle des 7. Briefes (341c-d)¹³ stellt Platon fest, daß es von ihm keine Schrift über die Schau gibt und nie eine geben wird. „Es läßt sich keineswegs in Worte fassen wie bei anderen Lerngegenständen (*mathêmata*), sondern aus häufiger gemeinsamer Bemühung um die Sache selbst und aus dem gemeinsamen Leben, wie ein Feuer, das von einem überspringenden Funken entfacht wurde, entsteht es in der Seele und nährt sich dann aus sich selbst.“ Die Betonung liegt auf dem gemeinsamen Leben, der gemeinschaftlichen Beschäftigung mit der Sache und der Plötzlichkeit, mit der in der Seele das Feuer entfacht wird.¹⁴ Voegelin faßt die Frage der vorbereitenden Übungen und der *mathêmata* bei Platon zusammen: „Zur transzendenten Verfassung der Seele gelangt man, indem man die Formen des Wissens durchschreitet und aus dem Reich der Schatten ... in das Reich der Ideen (und der entsprechenden *epistêmê*) und zuletzt zur Schau des *agathon* selbst hinaufsteigt. (OG 6, 144) Soviel einstweilen zur *Suche* in Platons *Politeia*, in deren Zentrum die *periagôgê* und die *anabasis* des Höhlengleichnisses steht. Ich vermeide es, die Verwandtschaft zwischen Voegelin's Suche und der platonischen *zêtêsis* im einzelnen zu analysieren und hoffe, daß der Leser die Bezugspunkte bemerken wird.

Das Symbol *periagôgê* für den entscheidenden Schritt im Prozeß der Suche ist nicht auf Platon beschränkt. Es hat eine lange Tradition bis in unsere Zeit, mit vielfachen Variationen bis zur Verkehrung in sein Gegenteil. Ich nenne einige Titel und Namen in zeitlicher Reihenfolge: Die *conversio Pauli* (mit einer langen Reihe literarischer Darstellungen), Plotin (mit dem Symbolpaar der *apostrophê* und der

¹² Zu dieser Formulierung Platons vgl. Voegelin OG 6, S. 120 und OG 10, S. 12.

¹³ Die Echtheit dieses Briefes war lange Zeit umstritten, heute wird dieser Brief weitgehend als echt akzeptiert.

¹⁴ Zu vergleichen ist auch die Stelle im *Philebos* (16c), auf die Voegelin mehrfach Bezug nimmt.

epistrophé), die Bekehrung Augustins, Bodin (*religio vera ipsa, id est purgatae mentis in deum conversio*), Hegel (die Umkehrung des Bewußtseins). Was in dieser Liste fehlt, ist Martin Heideggers Umkehr und Kehre.¹⁵

Wer jedoch bei Voegelin eine erhebliche Rolle spielt, ist Albert Camus. Die Nennung des Autors von *Mythe de Sisyphe* und *L'Homme Révolté* ist in diesem Zusammenhang nicht selbstverständlich. Der Hinweis kommt von Voegelin selbst. Im Zusammenhang mit dem Thema *periagôgê* verweist er auf Camus' *L'Homme Révolté* von 1951, dazu gleich später. Camus hatte aber schon 1950 einen Text mit dem Titel *L'énigme (Das Rätsel)* geschrieben, der zusammen mit anderen Texten aus den Jahren 1939-1948 erst 1954 unter dem Titel *L'été* publiziert wurde.¹⁶ In dem Kapitel „Das Rätsel“ (127ff.) wendet sich Camus dagegen, als Prophet des Absurden abgestempelt zu werden. (Das richtet sich gegen die Intellektuellenszene von Paris, Sartre und seine Umgebung.) Er habe nichts anderes getan, als über eine Idee nachzudenken, die er auf den Straßen seiner Zeit fand. Daß er diese Idee (sc. das Absurde) genährt habe, zusammen mit seiner Generation, brauche nicht gesagt zu werden. In der Erfahrung, die ihn interessiert und über die er geschrieben habe, sollte das Absurde aber nur als Ausgangspunkt betrachtet werden. (133) „Im schwärzesten Nihilismus unserer Zeit suchte ich nur Gründe, ihn zu überwinden. Übrigens nicht aus Tugend noch aus einer seltenen Seelengröße heraus, sondern aus instinktiver Treue zu

¹⁵ Zu Voegelin und Heidegger siehe Christian Schwaabe, *Seinsvergessenheit und Umkehr*. OP V, Eric Voegelin-Archiv München 1997. Schwaabe behandelt die Symbole Umkehr und Kehre mit Bezug auf Heideggers Schriften *Was heißt Denken?*, und *Die Technik und die Kehre*. In Schwaabes Gegenüberstellung von Voegelin und Heidegger wird eine nicht kleine Zahl von Übereinstimmungen (in unterschiedlicher Terminologie) sichtbar, die auch unser Thema betreffen. Heidegger selbst hat in *Platons Lehre von der Wahrheit* eine ausführliche Darstellung des Höhlengleichnisses gegeben (mit griechischem Text, Übersetzung und fortlaufendem Kommentar). Dabei steht aber nicht so sehr die *periagôgê* im Zentrum, sondern die *alêtheia* als Unverborgenheit.

¹⁶ Dt. in Albert Camus, *Hochzeit des Lichts*. Aus dem Französischen v. Peter Gan und Monique Lang, Arche Verlag Zürich-Hamburg 1954, 2010, 2013 (3. Aufl.), S. 127ff. Originalausgabe: *L'été*, Gallimard Paris, 1954.

jenem Licht, in dem ich geboren wurde und in welchem seit Jahrtausenden die Menschen gelernt haben, das Leben zu bejahen bis in seine Leiden hinein. Äschylus ist oft trostlos; und doch strahlt er aus und erwärmt. Im Zentrum seines Universums steht nicht die karge Sinnlosigkeit, sondern das Rätsel, das heißt ein Sinn, der schwer zu verstehen ist, weil er blendet.“ (135) Und eine Seite später: „Paris ist eine vortreffliche Höhle, wo die Menschen, die ihre bewegten Schatten auf den Wänden sehen, sich für die einzige Realität halten. Und so ist es auch mit dem seltsamen und flüchtigen Ruf, den diese Stadt verleiht. Fern von Paris haben wir gelernt, daß ein Licht hinter uns leuchtet, daß wir uns umdrehen und, alle Bindungen wegwerfend, ihm gerade ins Auge blicken müssen und daß es unsere Aufgabe ist, dieses Licht, durch das ganze Gewirr der Worte hindurch, zu benennen.“ (136)¹⁷

Ich weiß nicht, ob Voegelin diesen Text (veröffentlicht 1954) kannte. In dem Essay „Was ist Politische Realität“ von 1965/66 (dem Schlußteil der *Anamnesis*) spricht er von der Deformation der Suche nach dem Sinn der menschlichen Existenz und vom Verlust der Realität. Diese Suche nimmt, so Voegelin, in unserer Zeit die Form einer Revolte gegen die Realität an¹⁸. Die Revolte wird aber gleichzeitig auch als solche erfahren und erlitten. „Mit dem wissenden Leiden an schattenhaftem Leben aber ist die Tiefe der Umkehr, der *periagôgê*, erreicht, und der Aufstieg aus der Höhle zum Licht kann beginnen.“ (Anamnesis 311) Das ist die existentielle Situation derer, die den Realitätsverlust, das schattenhafte Leben erfahren und erleiden (also auch die Situation Voegelins)¹⁹. Und dann folgt der Hinweis auf Albert Camus, „dessen Werk der für unsere Zeit prototypische Fall einer existentiellen Katharsis ist.“ (Anamnesis 312) Leben und Werk von Camus beschreibt Voegelin in drei Phasen. Ich zitiere den Text Voegelins in extenso.

¹⁷ Ich verdanke den Hinweis auf diesen Text der Camus-Biographie v. M. Onfray, *Im Namen der Freiheit*. btb-verlag 2015.

¹⁸ Ein Kapitel von *Das Drama des Menschseins* trägt die Überschrift „Der Mensch in der Revolte“. Dieser Text entstand nur ein Jahr nach *Was ist Politische Realität*. Siehe CW 33, S. 174ff.

¹⁹ Voegelin verweist an anderer Stelle auf Autoren wie Kierkegaard.

„Der *mythe de Sisyphe* (1942) ist noch durch eine Erfahrung von der Absurdität der Existenz bestimmt, die aus dem Umkreis von Dostojewskij's Psychologie des Revolutionärs stammt. Die einzig mögliche Antwort auf die Absurdität scheint der Selbstmord zu sein. In *L'Homme Révolté* (1951) hat Camus eine zweite Phase des Aufstiegs bewältigt, in der er das Ausharren in der Ungewißheit über den Sinn der Existenz als deren Bürde auf sich nimmt und sich bemüht, die Spannung frei von den Ersatzwahrheiten der Dogmatik – sei es theologischer, metaphysischer oder ideologischer – zu halten. Die dritte Phase seines meditativen Progressus, von der er sich die Freiheit des Schaffens erhoffte – „Après L'Homme Révolté, la création en liberté“ – wurde durch seinen frühen Tod abgebrochen.²⁰ „Aus mehr als einer Formulierung aber läßt sich das Ziel erkennen, auf das er sich hinbewegte. Auf den Schlußseiten seines Werkes über die Revolte hat er deren Charakter meditativ zu der Klarheit gebracht, in deren Licht sie zusammenbricht.“ (Anamnesis 312)

Ausgangspunkt der letzten Phase des Weges ist die Abkehr von der ideologischen Hoffnung einer Vollendung in der Zukunft, wie sie Marxisten, Positivisten etc. verkünden und die Rückkehr zum Menschen, der hier und jetzt in der Spannung zum Grund lebt.“ (Anamnesis 312) Das Symbol für die Rückkehr zur Realität ist die Liebe zum Leben: „Apprendre à vivre et à mourir, et pour être homme, refuser d'être dieu.“ (...) In den Carnets wird der Gedanke in einer Weise fortgeführt, der für Voegelin später besondere Bedeutung gewinnt: „Il n'y a pas d'autre accomplissement que celui d' l'amour, c'est-dire du renoncement à soi-même et de la mort au monde. Aller jusqu'au bout. Disparaître. Se disoudre dans l'amour.Ce sera la force de l'amour qui créera alors et non plus moi. S'abimer. Se demembrer. S'aneantir dans l'accomplissement et la passion de la verité.“ (Carnets II, 309f.)²¹ Voegelin sieht hier die

²⁰ Bei der Gliederung von Camus' Werk in die drei Phasen stützt sich Voegelin auf den Werkplan, der von Camus mehrfach in den Tagebüchern genannt wird (z.B. Tagebücher 1951-1959, S. 91, Anm. 1, Rowohlt TB, 1993).

²¹ Eine dt. Übersetzung von Guido G. Meister befindet sich in Albert Camus, *Tagebücher 1935 – 1951*. TB-Ausgabe Hamburg 2013: „Es gibt keine andere Erfüllung als die der Liebe, das heißt die des Verzichts auf sich selbst und des Todes für die Welt. Den Weg zu Ende gehen. *Verschwinden*. In der Liebe aufgehen. Dann wird es die Kraft der Liebe sein, die schafft, und nicht

Richtung des meditativen Progressus angedeutet: „Das aktive Leben, geordnet durch die liebende Spannung der Existenz zum göttlichen Grund, in der das autonome Selbst sich auflöst.“ (Anamnesis 313). Von hier führt der Weg zu Voegelins Gegenüberstellung von *assertion* und *selfassertion*.²²

Zum Abschluß dieser Bemerkungen über Albert Camus verweist Voegelin auf die Bedeutung, die Camus für junge Menschen hat.

„An mehr als einer Universität in Amerika konnte ich beobachten, daß der Nachvollzug von Camus' Meditation für zahlreiche Studenten zur Methode der Katharsis geworden ist, durch die sie sich von dem intellektuellen Druck befreien, unter dem sie in ihrem jeweiligen Milieu ihrer Herkunft entweder durch Linksideologien oder durch Neo-Thomismus und Existentialtheologie stehen. Die Wirkung des Werkes scheint von seiner Unerbittlichkeit im Bemühen um Reinheit durch Reinigung von Ersatzrealitäten auszugehen.“ (Anamnesis 313)

Die Katharsis durch den Nachvollzug von Camus' Meditation wird hier auf Studenten bezogen. Nun hat Voegelin auch seine eigene Arbeit am „geschichtlichen Material“ so verstanden. „Eine echte geschichtliche Besinnung hat primär die Aufgabe: die geistig-geschichtliche Gestalt des anderen bis zu ihrem Transzendenzpunkt zu durchdringen und in solcher Durchdringung die eigene Ausformung der Transzendenzenerfahrung zu schulen und zu klären. Das geistesgeschichtliche Verstehen ist eine Katharsis, eine *purificatio* im mystischen Sinn, mit dem persönlichen Ziel der *illuminatio* und der *unio mystica*.“ (Anamnesis 31)

Mit dem geistesgeschichtlichen Verstehen der ‚geschichtlichen Materialien‘ und ihrem Ziel, der Katharsis und der *illuminatio*, sind wir wieder bei den *mathêmata* Platons als *symperiagôgoi*, als Helfer auf dem Weg zur *periagôgê* angelangt. Wenn ich nun weiterhin die Symbolik des Höhlengleichnisses heranziehe, dann sind es die Bilder vom geistigen Gefängnis und dem Durchbrechen der Gitterstäbe, die

mehr ich. Sich auflösen. Sich zerstückeln. Sich in der Erfüllung und in der Leidenschaft vernichten. (S. 450)

²² Siehe Auf der Suche, S. 70.

Licht auf Voegelins Situation werfen. Voegelin fand sich, wie oben dargestellt, schon als Student umgeben von dem intellektuellen Klima der neokantianischen Methodologie. Die sinnliche Wahrnehmung der Dinge der äußeren Welt, der Objekte in Raum und Zeit waren das Modell für das Bewußtsein. Alles andere wird von der Wahrnehmung ausgeschlossen. Dieses Bewußtseinsmodell sind die Gitterstäbe des Gefängnisses. Sie müssen durchbrochen werden. An die Stelle des positivistischen Modells mußte eine Auffassung treten, die alle Dimensionen des Bewußtseins umfaßt.

„Wenngleich die intellektuelle Schärfe der Analyse, mit der dieses neokantianische Modell der Wahrnehmung entwickelt wurde, nicht zu bestreiten war, so schien es mir doch lächerlich zu sagen, daß das Bewußtsein nichts anderes sei als das Bewußtsein von Objekten der äußeren Welt.“ (AR 91)

Wie aber sollte der Ausbruch aus diesem Gefängnis gelingen? Wie vollzieht sich Voegelins Aufstieg zur „Helle der Realität“, wie er das später nennt (z.B. AR 94)? Zunächst: Als Voegelin zu Beginn seiner wissenschaftlichen Tätigkeit in dieses enge Milieu der neokantianischen Methodologie kam, brachte er schon einige Erfahrungen mit, die über die Konstituierung des Untersuchungsgegenstands in Kategorien von Raum und Zeit hinausgingen. Ich nenne einige Punkte, wie Voegelin sie in den *Autobiographischen Reflexionen* erzählt, um die Breite seiner Wahrnehmung der Realität zu zeigen. Es begann schon in der Gymnasialzeit mit der Lektüre des *Hamlet* unter Führung des psychoanalytisch orientierten Englischlehrers. Im Abschlußjahr lernte er dann zusammen mit einem Freund die Relativitätstheorie Albert Einsteins kennen. Deren Erstausgabe von 1917 gehöre noch heute zu seinen wertvollsten Besitzstücken. Das breite Spektrum von Wissensgebieten, das es an dieser Schule gab, und das von sehr guten Lehrern abgedeckt wurde, sei die Erklärung für seine spätere Aufgeschlossenheit an der Universität. (AR 26ff.) Hierher gehört auch die Lektüre des *Kapitals* von Karl Marx, die ihn von August bis Dezember 1919 zum Marxisten gemacht habe.

In die Zeit des Übergangs vom Gymnasium zur Universität fiel die frühe Auseinandersetzung mit dem Werk Max Webers. „Seine *gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie* sowie das Werk *Wirtschaft und Gesellschaft* erschienen in diesen Jahren, und wurden natürlich von uns Studenten verschlungen.“ (29) Voegelin war

fasziniert von der Breite des historischen Wissens als Grundlage des wissenschaftlichen Arbeitens. Irgendwie kam er auch in Kontakt mit Mitgliedern des George-Kreises. Die Dichtungen Georges hatten, wie er etwas zurückhaltend schreibt, zweifellos Einfluß auf ihn. Über George wurde er mit symbolistischer Lyrik bekannt und fing an, mit großer Verehrung französische Dichter wie Mallarmé und Paul Valéry zu lesen. Einen bestimmenden Einfluß auf die ‚intellektuell wachere, jüngere Generation‘ hätten die unmittelbaren Freunde und Schüler Georges gehabt, die selbst Gelehrte wurden. Die Werke dieser Männer (er nennt Friedrich Gundolf, Max Kommerell, Ernst Bertram, Ernst Kantorowicz) habe er damals ‚geradezu verschlungen‘. Dazu kamen die Werke der Altphilologen, die dem George-Kreis angehörten, mit ihren Werken über Platon. (Heinrich Friedemann, 1914, Paul Friedländer, 3. Aufl. 1964-75 und Kurt Hildebrandt, 1933.)

Von allen jüngeren Leuten, die Voegelin kannte, wurde die von Karl Kraus herausgegebene *Fackel* gelesen. Karl Kraus diente als intellektuelle und moralische Orientierung in der Entwicklung eines kritischen Verständnisses von Politik und der Rolle der Presse im Zerfallsprozeß der deutschen und österreichischen Gesellschaft. „Die falsche Sprache der Ideologen zu durchdringen und die Realität durch die Wiederherstellung der Sprache wiederzuerlangen, war die Leistung von Karl Kraus wie die von Stefan George und seinem Kreis.“ (AR 35-36)

Das Studium an der Universität brachte die „Hinwendung zu Kelsen und seiner Reinen Rechtslehre“. Die Schwierigkeiten mit Kelsens Theorie entstanden dadurch, daß auf diese Theorie die neokantianische Methodologie als Ideologie aufgepropft wurde, „welche den Gegenstandsbereich einer Wissenschaft bestimmte mittels der Methode, die bei der Erforschung angewandt wurde – in diesem Fall also durch die Logik des Rechtssystems.“ (AR 39) Er sah, daß die Bereiche der Politikwissenschaft, die ihm wichtig erschienen, von einer als Rechtslehre verstandenen Staatslehre ausgeklammert wurden.

Seit Beginn der dreißiger Jahre arbeitete Voegelin an dem Projekt eines „Systems der Staatslehre.“²³ Der erste Teil trug den Titel *Herrschaftslehre*. Die ersten Abschnitte dieses Textes²⁴ sind unerwartet, weisen aber auf die spätere Entwicklung von Voegelins Denken voraus: Anhand von Buch X und XI der *Confessiones* wird eine Meditation Augustins analysiert, die in Stufen bis zur *intentio animi in deum* führt. Im nächsten Abschnitt folgt die Analyse von Descartes' *Meditationen*. Diese beiden Abschnitte und die folgenden über Husserl und Scheler haben das Ziel, den Begriff der Person zu bestimmen, als Grundlage einer Lehre von der Herrschaft. Das Projekt blieb unvollendet. Die vorhandenen Teile zeigen aber deutlich, wie Voegelin sich von der etablierten Staatslehre entfernte.

Voegelin begann, sich für das Problem der Ideologien zu interessieren. Er untersuchte den Aufstieg des Faschismus und des Nationalsozialismus und die biologistischen Theorien, die im Rassegedanken dieser Ideologie enthalten waren. Aus seiner Zeit in den USA, die wir hier einstweilen übersprungen haben, war er durch den Kontakt mit befreundeten jungen Biologen mit dem biologischen Problemgehalt vertraut, der in der Rassenfrage enthalten war. „Die Theorie der Biologie ist eine meiner dauerhaften Interessen geblieben – genau wie die Physik seit meinen ersten Anfängen in den letzten Jahren am Gymnasium.“ (AR 43) Die Bürgerkriegssituation in Österreich und die Errichtung des autoritären Staates, dessen Konzept mit den sozialen Fragen der päpstlichen Enzykliken verbunden war, führten ihn zur Beschäftigung mit der Philosophie des Neothomismus (Sertillanges, Maritain und Gilson) und mit den mehr an Augustinus orientierten Jesuiten wie Urs von Balthasar und Henri de Lubac. Diesen Studien verdanke er seine Kenntnisse auf dem Gebiet der mittelalterlichen Philosophie und ihren Problemstellungen. (AR 43)

Ich bin bis hierher dem zeitlichen Ablauf von Voegelins Erinnerungen gefolgt, bis in die Mitte der 30er Jahre. Erst hier greift er auf

²³ Siehe Peter J. Opitz (Hg.), *Erich Voegelins Herrschaftslehre: Annäherungen an einen schwierigen Text*. OP LVII, München August 2007.

²⁴ Eric Voegelin: *Herrschaftslehre*; ein unvollendetes Manuskript aus den frühen 30er Jahren; unter dem Titel *Herrschaftslehre/Staatslehre als Geisteswissenschaft*. Zwei Fragmente, veröffentlicht in OP LVI. Hg. Peter J. Opitz, 2. Aufl. 2009. Im Text später zit. mit (HL).

seinen Aufenthalt 1924 – 26 in den USA zurück, der ihm durch ein Stipendium ermöglicht wurde. (AR 46ff.) Die beiden Jahre als Stipendiat der Rockefeller Foundation bezeichnet Voegelin als den großen Durchbruch in seiner intellektuellen Entwicklung. Hier entdeckte er die englische und amerikanische common-sense-Philosophie: „Diese englische bzw. schottische Auffassung von *common sense* als einer menschlichen Grundeinstellung, die eine philosophische Haltung gegenüber dem Leben ohne das fachwissenschaftliche Instrumentarium des Philosophen einschließt, und umgekehrt die Auffassung von der klassischen sowie der stoischen Philosophie als einer analytischen Ausführung der *common-sense*-Haltung, blieb von dauerhaftem Einfluß für mein Verständnis sowohl von *common sense* als auch von der klassischen Philosophie.“(AR 47) Er habe erkannt, daß die Tradition des *common sense* in Deutschland fehlt, was er im Rückblick als eine grundlegende Schwäche des deutschen politischen Systems ansah. In Harvard hörte er Vorlesungen von Whitehead. Er habe nur einen Bruchteil von dem verstehen können, was Whitehead vortrug, aber er habe erkannt, daß er sich in den kulturellen und historischen Hintergrund einarbeiten mußte, der der angelsächsischen Kultur zugrunde lag. In Wisconsin lernte er „das kennen, was mir aus meiner damaligen, noch immer beschränkten Perspektive, als das wahre authentische Amerika erschien. Verkörpert wurde es von John R.Commons, der für mich geradezu etwas Lincoln'sches hatte“. (AR 49)

Und schließlich der große Einfluß von George Santayana. Santayana, dem er nie persönlich begegnet sei, war für ihn „hinsichtlich der Philosophie eine Offenbarung, ähnlich wie die *common-sense*-Philosophie, die ich in jenem Jahr kennenlernte. Er war ein Mann mit einem unermeßlich großen philosophischen Wissenshorizont, offen für die Fragen des Geistes, ohne Ehrfurcht vor irgendeinem Dogma und ohne auch nur das geringste Interesse für neokantianische Methodologie. Schritt für Schritt entdeckte ich die lukretianische Wurzel in seinem Gedankengut und dies war von entscheidender Bedeutung für mein späteres Verständnis des französischen Dichters Paul Valéry und dessen lukretianischer Motivation. Santayana und Valéry sind für mich die beiden großen Repräsentanten eines nahezu mystischen Skeptizismus, der in keiner Weise als eine Form des Materialismus zu begreifen ist. Die

emotionale Wirkung dieser Entdeckung war so intensiv und nachhaltig, daß ich in den sechziger Jahren, als ich Gelegenheit hatte, nach Südfrankreich zu fahren, den Cimetière Marin in Cette besuchte, wo Valéry begraben ist – mit Blick auf das Mittelmeer.“(AR 49f.)²⁵

Ich habe aus Voegelins autobiographischen Erzählungen so ausgewählt, daß die Breite seiner Interessen und die Vielfalt seiner Orientierungen sichtbar wurden. Es könnte nun im Hinblick auf diese rückblickenden Erzählungen scheinen, daß es reichlich übertrieben war, wenn ich in Anlehnung an Platons Höhlengleichnis das neokantianische Milieu, in das er hineingeriet, als vergittertes Gefängnis charakterisierte. Offensichtlich hinderte ihn ja die Dominanz dieses Milieus nicht, die Vielfalt der Realität in Gesellschaft, Wissenschaft und Kultur wahrzunehmen. „In jenen Jahren entwickelte ich ein Verständnis für die Vielfalt menschlichen Daseins, das sich in verschiedenen Kulturen ausdrückt.“ (AR 51) Daß Voegelin die Erfahrungen in Amerika aber tatsächlich als Befreiung aus der bisherigen geistigen Enge erlebte, ergibt sich aus der Feststellung, daß er durch den zweijährigen Aufenthalt in Amerika in eine Welt hineingeworfen wurde „in der die großen neokantianischen Debatten, die für mich vom intellektuell-geistigen Standpunkt aus die zentralen Ereignisse darstellen, bedeutungslos waren“. (AR 50) „Die unmittelbare Folge war, daß nach meiner Rückkehr nach Europa bestimmte Dinge, die in den intellektuellen und ideologischen Kreisen Zentraleuropas von größter Bedeutung waren, wie zum Beispiel das Werk Martin Heideggers, dessen berühmte Arbeit *Sein und Zeit* ich 1928 las, nun keinerlei Wirkung mehr auf mich hatten.“ (AR 51)

Das also war der „große Durchbruch“ durch die zwei Jahre in Amerika. Es wäre natürlich von Bedeutung, zu wissen, welche konkrete Auswirkung diese Erfahrungen in den USA auf Voegelins Denken

²⁵ In dem Kapitel „Amerikanische Einflüsse“ der *Autobiographischen Reflexionen* (AR, S. 46ff.) nennt Voegelin eine große Zahl von Autoren, mit denen er sich auseinandersetzte u.a. Giddings, Dewey, Whitehead, Commons und Santayana. William James, der schon 1910 gestorben war, nennt er in dieser Reihe natürlich nicht. In Kap. 18 der AR (S. 92) bezeichnet er die Studie von James „Does consciousness exist?“ aus dem Jahre 1904 als eine der wichtigsten philosophischen Schriften des 20. Jahrhunderts.

und auf seine späteren Werke hatten. Diese Frage gilt vor allem für die Personen und Strömungen, die er besonders hervorhebt, also die *common-sense*-Philosophie, die Person von John R. Commons und auch George Santayana. Voegelin selbst ist auf diese amerikanischen Einflüsse später explizit nicht mehr zurückgekommen. Ich habe im Zusammenhang des Höhlengleichnisses überlegt: Wer war Voegelins Sokrates? Welche Person (gr. *tis*) oder welche göttliche Kraft dreht ihn herum und zwingt ihn zum Aufstieg? Voegelins Formulierungen in den *Autobiographischen Reflexionen* weisen darauf hin, daß die Erfahrungen in den USA eine starke emotionale Komponente enthalten. Schon vorher, bei dem Kreis um Stefan George: „deren Werke ich geradezu verschlang“; dann bei John R. Commons: „der für mich etwas geradezu Lincoln'sches hatte“; und für Santayana: „S. war für mich hinsichtlich der Philosophie eine ‚Offenbarung, ähnlich wie die common-sense-Philosophie, die ich in jenem Jahr kennengelernt hatte“. (AR 49) In seiner ersten Buchveröffentlichung mit dem Titel *Über die Form des amerikanischen Geistes* (1928) hat Voegelin versucht, die Erkenntnisse dieser Jahre festzuhalten. Die Beispiele, die ich bisher den AR entnommen habe, zeigen die Weite des Horizonts, der dann auch für Voegelins späteres Werk charakteristisch ist: Von den Interessen für Mathematik und Physik zur symbolistischen Lyrik, zu den literarischen und philosophischen Werken aus dem George-Kreis bis zur Entdeckung einer neuen geistigen Welt in der amerikanischen Philosophie.

Im folgenden will ich einige Problembereiche benennen, die sich aus Voegelins weiteren Studien ergaben, vor allem aus seinen Untersuchungen zu einer *History of Political Ideas*, an der er seit seiner Emigration in die USA arbeitete. Ich beschränke mich auf Themen, die in engem Zusammenhang mit der ‚Suche‘ stehen. Als erstes das Problem einer ‚Geschichte der Ideen‘: Aus seiner Arbeit ergab sich, daß die traditionelle Darstellung der Ideengeschichte unzureichend war. Die ‚Ideen‘ können für sich, losgelöst von ihrem Hintergrund, nicht als geschichtliche Einheiten verstanden werden. „Die Idee muß studiert werden, nicht als Konzept, sondern als Symbol, das sein Leben von den Stimmungen herleitet. Die Idee wächst und stirbt mit den Stimmungen, die ihre Ausformung ... hervorgebracht haben.“ Diese Sätze stammen aus dem Kapitel Helvetius in der *History of*

Political Ideas.²⁶ Helvetius sei für dieses Problem der Ideen besonders wertvoll, weil er als Autor bei der Darstellung seiner Ideen die Verbindung mit den Erfahrungen beibehält, die sie hervorgebracht haben.“ In den *Autobiographischen Reflexionen* führt Voegelin diese Kritik an der ‚Ideengeschichte‘ auf seine Arbeit an dem Schellingkapitel der *History* zurück. „Es gab keine Ideen, wenn es keine Symbole unmittelbarer Erfahrung gab.“ (AR 83). Daraus habe sich die methodische Regel ergeben („vielleicht die wichtigste für mich“): von den Ideen auf die Erfahrungen zurückzugehen, welche die Ideen und Symbole hervorbringen.“²⁷ (AR 118)

Wenn Symbole sich zu Ideen verfestigen, sich von den zugrundeliegenden Erfahrungen lösen, werden sie zu scheinbar selbständigen Entitäten in der geschichtlichen Entwicklung, zu Objekten des Denkens, „über die man dann trefflich spekulieren kann.“ Es entsteht das, was Voegelin später propositionelle Metaphysik nennen wird. Diese Denkweise, die zur metaphysischen, theologischen und der daran anschließenden ideologischen Dogmatik führt, stellte sich bei den Untersuchungen Voegelins als gewaltige Barriere auf dem Weg der *Suche* heraus. Diese Hindernisse mußten durchbrochen werden, der „Schutt“, der sich im Verlauf der Jahrhunderte abgelagert hat, abgeräumt werden, um die zugrundeliegenden Erfahrungen wieder aufzufinden. Die Erkenntnis, daß propositionelle Metaphysik eine Deformation der Philosophie darstellt, die von den doktrinären Ideologien fortgeführt wird, bezeichnete Voegelin im Rückblick als eine der wichtigsten Entdeckungen, die er auf dem Weg seiner geschichtlichen Arbeiten gemacht hat. (AR 121)

²⁶ Dt. in Eric Voegelin, *Die Krise. Zur Pathologie des modernen Geistes*. Wilhelm Fink Verlag München 2008; das Zitat S. 106f.

²⁷ Voegelin zum Begriff der Erfahrung in: *Die Neue Wissenschaft der Politik, 4. unveränderte Aufl.* 1991; AR, S. 82ff. und Peter J. Opitz in: *Rückkehr zur Realität*, S. 28ff., in: *The Philosophy of Order*, ed. by Peter J. Opitz and Gregor Sebba, Stuttgart 1981. Ein früher Beleg für die Beschäftigung Voegelins mit dem Thema ‚Erfahrung‘ findet sich in *Über die Form des Amerikanischen Geistes* bei der Behandlung von William James. S. dazu Hans-Jörg Sigwart: *Das Politische und die Wissenschaft. Intellektuell-biographische Studien zum Frühwerk Eric Voegelins*. Würzburg 2005.

Die Prozesse der Deformation in den geschichtlichen Erscheinungen zu verstehen, war eines der Ziele seiner Studien im Rahmen der *History of Political Ideas*. Dabei seien ihm die Beobachtungen „der großen österreichischen Schriftsteller“ von großer Hilfe gewesen: vor allem Robert Musil und Heimito von Doderer. Hier fand er die Begriffe ‚Zweite Realität‘ und ‚Apperzeptionsverweigerung‘. Dazu kommt, mit Rückgriff auf die *allogriōsis* der Stoiker, das Phänomen der Entfremdung. Die absichtliche Abwendung von der Realität (*apostrophē*), die Verweigerung der Wahrnehmung ist die Grundlage für die Konstruktion von Systemen der zweiten Realität, in denen an die Stelle der *Suche* nach dem göttlichen Grund das Ego der Spekulation tritt. Als Beispiele für diesen Prozeß nennt Voegelin die Konstruktion von Systemen durch Comte, Hegel und Marx sowie ihr Verbot, die Frage nach dem Grund überhaupt zu stellen. Im Rückblick stellt Voegelin fest, daß die Apperzeptionsverweigerung für ihn zu einem der zentralen Begriffe für das Verständnis ideologischer Verwirrungen und Deformationen geworden ist. (AR 121)

Mit den Begriffen ‚Zweite Realität‘ und ‚Apperzeptionsverweigerung‘ sind wir wieder bei der Symbolik des platonischen Höhlengleichnisses angekommen: Die Wahrnehmung in der Höhle ist nicht auf die Realität gerichtet, auf das, was wirklich ist, sondern auf die Schattenwelt, auf die deformierte Wirklichkeit. Dies aber ist nicht eine sekundäre Deformation des menschlichen Bewußtseins, sondern ist in der Struktur unseres Bewußtseins und damit in der Struktur unserer Existenz begründet. Sie ist ein *pathos* unserer *paideia*, wie Platon es in der Einleitung des Höhlengleichnisses genannt hat. (siehe oben S.9f.) Wir blicken auf die dunklen, undurchsichtigen Schatten, die von dem Licht hinter unserem Rücken auf die Höhlenwand geworfen werden. Aber auch das Licht, die Helle, wie Voegelin es immer wieder nennt, gehört in die Struktur unseres Bewußtseins. Geschichtlich, gesellschaftlich und individuell kann sich jedoch die Fixierung auf die Schattenwelt so verstärken, daß diese zur einzigen Wirklichkeit wird. Die Welt der Schatten wird zur Zweiten Realität. Die Zuwendung zum Licht wird verweigert („wer von oben zurückkommt, hat verdorbene Augen“). Der Grund der Realität, der Seinsgrund wird vergessen. An seine Stelle treten Ersatzgründe und Zweite Realitäten.

2. Meditation

Die Untersuchung geschichtlicher Phänomene hat zu kritischen Begriffen wie ‚Apperzeptionsverweigerung‘ und ‚Zweite Realität‘ geführt, die die Deformation der menschlichen Existenz beschreiben, wie Platon sie im Höhlengleichnis symbolisiert. Die Verwendung dieser Begriffe setzt nun aber eine Erkenntnis voraus, die Voegelin im Vorwort zu *Anamnesis* (1966) auf das Jahr 1943 datiert. In diesem Vorwort stellt er fest: „Die Studien, die den kritischen Durchbruch artikulieren, wurden 1943 geschrieben.“ (Anamnesis 8)

Worin bestand dieser kritische Durchbruch? In Gesprächen mit Alfred Schütz und einem anschließenden Briefwechsel über Husserls *Krisis der Europäischen Wissenschaften* kam Voegelin zu der (sicher lange vorbereiteten) Erkenntnis, daß Husserls Philosophie mit ihrer grundsätzlichen und ausschließlichen Orientierung am Modell der Erfahrung von Gegenständen der Außenwelt eine Deformation der Philosophie und der Wahrnehmung der Realität darstellt. Sie schließt das klassische Philosophieren über politische Ordnung aus der Betrachtung der Realität aus und damit auch die Orientierung am Modell der noetischen Erfahrung von göttlich-transzendtem Sein.²⁸ (Anamnesis 19) Diese Feststellung bedeutet den endgültigen Bruch mit der positivistischen Einstellung.²⁹ Der Bruch ist nicht auf die positivistische Methodologie beschränkt. Er betrifft die existentielle Orientierung. Gilbert Weiss verbindet in seiner Rekonstruktion des Briefwechsels zwischen Alfred Schütz und Eric Voegelin den Text von 1943 mit Überlegungen Voegelins im Vorwort zu *Anamnesis* aus dem Jahr 1966: Der kritische Durchbruch bestand „in der Einsicht, daß die Krise ein Zustand des Vergessens ist, des schuldhaften Vergessens der Ordnungsgrundlagen der menschlichen Existenz.“³⁰ Werden Probleme des klassischen Philosophierens aus dem Kreis der

²⁸ Zur noetischen Erfahrung siehe Voegelin, *Vernunft*, l.c.; und hier in Kap.4.

²⁹ Die Grundannahmen und die „zerstörende Wirkung des Positivismus“ stellt Voegelin in der Einleitung zur dt. Ausgabe der *Neuen Wissenschaft der Politik* (1959) dar; dort S. 22ff.

³⁰ Gilbert Weiss, *Theorie, Relevanz und Wahrheit*. Wilhelm Fink Verlag, München 2000, S. 128.

philosophischen Besinnung ausgeschlossen (vergessen!), dann wird die Philosophie als *Suche* nach dem Grund des Seins und damit die existentielle Orientierung aufgegeben. (Anamnesis 59f.) Voegelin's *Suche* hat hier einen Wendepunkt erreicht. Im Rückblick der *Autobiographischen Reflexionen* verwendet Voegelin zweimal den Ausdruck ‚Durchbruch‘. Das erste Mal bei dem zweijährigen Aufenthalt in Amerika ist es die Bekanntschaft mit der philosophischen Tradition Amerikas, die er als Befreiung aus dem engen Horizont des Europäischen Geistes erlebte, als Durchbruch zu anderen Möglichkeiten Denkens. Und jetzt ein zweiter Befreiungsschlag durch den Bruch mit den Fesseln des positivistischen Dogmas. Der Weg war offen für den Zugang zur Realität in all ihren Dimensionen.

Ausgangspunkt für die neue Wahrnehmung der Realität war die langjährige Beschäftigung mit Meditation und damit zusammenhängend der Versuch, das Bewußtsein in all seinen Dimensionen zu erkunden. In der oben genannten kritischen Auseinandersetzung mit Husserl greift Voegelin auf seine früheren Untersuchungen im Rahmen der Herrschaftslehre zurück, wo er die philosophischen Meditationen von Augustinus, Descartes und Husserl analysiert hatte, und verbindet diese Analysen mit der neuen Einsicht in die Deformation des Bewußtseins. Husserl sei, so Voegelin, der Auffassung, daß die Philosophie nach ihrer griechischen ‚Urstiftung‘ von Descartes ‚neugestiftet‘ und dann von ihm selbst zur vollen Entfaltung gebracht worden sei. Dabei interpretiere Husserl die Cartesischen *Meditationen* als eine unvollkommene Form der phänomenologischen Reduktion mit dem Ziel einer Epoché des Weltinhalts. Voegelin stimmt dieser Interpretation teilweise zu: „Die methodische Auslöschung des Weltinhalts und die Suspension des Urteils mit dem Ziel, den archimedischen Punkt zu finden, aus dem die Welt objektiv wieder aufgebaut werden kann, ist in der Tat das Thema der *Meditationen*“. (Anamnesis 32) Falsch aber sei die Behauptung Husserls, die cartesische Reduktion habe nur den erkenntnistheoretischen Sinn, der zur Begründung der (husserlschen) Transzendentalphilosophie führen müsse. Die cartesische Meditation hat einen weit reicheren Inhalt als die bloße erkenntnistheoretische Thematik. Sie sei „im Prinzip eine christliche Meditation traditionellen Stils, genauer eine Meditation vom Typus der augustinischen.“ (Anamnesis 33)

Als Beispiel für diese in der Geschichte des christlichen Geistes vielfach vollzogene Form zitiert Voegelin den anonymen Autor von *The Cloud of Unknowing*, (einer Meditation des 14. Jahrhunderts), der die klassische Thematik der Meditation in dem Satz formuliert: „It is needful for Thee to bury in a cloud of forgetting all creatures that ever god made, that you mayest direct thine intent to God Himself.“³¹ Zweck der Meditation ist „die Annihilation des Weltinhalts *per gradus* von der Körperwelt bis zur seelischen, um den Transzendenzpunkt zu erreichen, in dem die Seele sich, augustinisch gesprochen, in der *intentio* zu Gott wenden kann.“ (Anamnesis 33)

Husserl mißverstehet nach Voegelin die Problematik gründlich, weil er den Text Descartes' nur als den Versuch eines Gottesbeweises sieht, der logisch nicht haltbar ist, und dabei den Erfahrungsinhalt der Transzendenzerfahrung übersieht.³² Denn „neben dem ‚Gottesbeweis‘ findet sich selbstverständlich bei Descartes auch das deskriptive, nicht-demonstrative Referat der Transzendenzerfahrung, auf das allein es meditativ ankommt.“ Voegelin zitiert aus der Dritten Meditation Descartes':

„J'ai en quelque façon en moi la notion premièrement de l'infini que du fini, c'est-a-dire de Dieu que de moi-même; car comment serait-il possible que je puisse connaître que je doute et que je désire, c'est-a-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais pas en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature.“³³ Voegelins Analyse: „Das Dasein Gottes wird also

³¹ Voegelin gibt nicht an, nach welcher Ausgabe er zitiert. In der mir zugänglichen deutschen Übersetzung ist der zitierte Text in dieser Form nicht auffindbar (siehe *Kontemplative Meditation: Die Wolke des Nichtwissens*. Einführung und Text. Hg. Dr. Willi Massa, aus dem Englischen v. Georg Willems, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1974).

³² Zu Voegelins Verständnis der Gottesbeweise siehe *Anamnesis*, S. 34 und *Quod Deus Dicitur*, S.182ff. in: *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte*, Stuttgart 1988.

³³ Voegelin zit. aus der französischen Übersetzung des lateinischen Originals (an der der Descartes selbst mitgearbeitet hat). In der deutschen Übersetzung von Artur Buchenau (Felix- Meiner-Verlag, Hamburg 1955, S. 37) lautet der Text: „... daß demnach der Begriff des Unendlichen dem des Endlichen, d.i. der Gottes dem meiner selbst in gewisser Weise vorhergeht. Wie sollte ich es auch sonst verstehen, daß ich zweifle, daß ich etwas wünsche, d.i. daß mir

nicht erschlossen, sondern in der Erfahrung der Finitheit des menschlichen Wesens ist das Infinitum gegeben. Gott kann nicht im Zweifel sein, denn im Erlebnis des Zweifels und der Imperfektion ist Gott impliziert. In der Grenzerfahrung des Finitseins ist mit dem Diesseits das Jenseits der Grenze mitgegeben.“ (Anamnesis 35)

Das ego cogitans habe bei Descartes drei Bedeutungsebenen, „(1) das transzendente Ego, das ... in seinen *cogitationes* die *intentio* auf die *cogitata* hat, (2) das psychologische Ego, (das) Descartes ... in das transzendente Ego hineingleiten läßt und (3) die dritte Bedeutung des Ego, welche die beiden ersten fundiert, das Ego als die *anima animi* im augustinischen Sinn, deren *intentio* nicht auf die *cogitata*, sondern auf die Transzendenz geht.“ (Anamnesis 35) Diese dritte Bedeutungsebene habe Husserl nicht gesehen. Jedoch „in dieser dritten Bedeutung, der *anima animi*, hat der Prozeß der Meditation seinen primären Sinn; in der Transzendenz der augustinischen *intentio* ist das Ich seiner selbst und Gottes gewiß (nicht in einem dogmatischen Sinn, sondern im mystischen der Transzendenz in den Grund). (Anamnesis 35) Die Annihilation des Weltinhaltes per gradus von der Körperwelt bis zur seelischen, um den Transzendenzpunkt zu erreichen, in dem die Seele sich, augustinisch gesprochen, in der *intentio* zu Gott wenden kann, ist der Zweck der Meditation.

Diese Meditation ist primär ein Prozeß in der Biographie des Individuums, das sie vollzieht; und das Halten im Transzendenzpunkt und die *intentio* sind ein Erlebnis von kurzer Dauer. Sekundär kann der Prozeß sprachlich ausgedrückt werden, und damit ist die literarische Form der Meditation gegeben. Im Nachvollzug der sprachlich niedergelegten Meditation ist dann umgekehrt wieder eine originäre Meditation des Lesers möglich. Die cartesische Meditation ist nun

etwas mangelt und ich nicht ganz vollkommen bin, wenn gar keine Idee eines vollkommeneren Wesens in mir wäre, durch dessen Vergleichung ich meine Mangelhaftigkeit erkenne?“ Diese Übersetzung legt das lateinische Original zugrunde, in dem es statt des „*J'ai en quelque facon en moi la notion premièrement de l'infini que du fini ...*“ heißt „*priorem quodam modo in me esse perceptionem infiniti quam finiti ...*“. Das für Voegelins Argumentation wesentliche *en moi* bzw. *in me* ist bei Buchenau unterschlagen bzw. durch (den Begriff) meiner selbst ersetzt. Für Voegelins Deskription der Transzendenz Erfahrung ist dieses *en moi* wesentlich.

der literarische Niederschlag einer originären Meditation dieses Typus.“ (Anamnesis 33) Eine originäre Meditation im Sinne Descartes' hat Husserl, so Voegelin, niemals vollzogen (Anamnesis 35). „Ob Husserl in Bezug auf Transzendenzerfahrungen stumpf war; ob er vor ihnen zurückschreckte oder ob es sich um ein biographisches Problem handelte (daß er von der jüdischen Religiosität weg und in die christliche nicht hinein wollte) – weiß ich nicht.“ (Anamnesis 36). Diese Bemerkungen deuten an, daß Voegelin selbst schon früh, und zwar nicht nur rezeptiv, mit der meditativen Suche nach dem Grund vertraut war.

In seiner Kritik der Argumentation Husserls gegenüber Descartes hat Voegelin auf seine Analyse der Bücher X und XI der *Confessiones* Augustins und der *Meditationes de prima philosophia Descartes'* in der *Herrschaftslehre* zurückgegriffen. Diese Analyse bildet den Anfang der „Herrschaftslehre“, an der Voegelin in den frühen dreißiger Jahren arbeitete. Das Projekt blieb unvollendet und wurde zunächst (auch deswegen) nicht publiziert.³⁴ Ich will den Gedanken-gang des 1. Kapitels dieser Texte etwas ausführlicher darstellen, weil Voegelin später mehrfach bei der Frage nach der meditativen Erfahrung speziell auf das Buch X der *Confessiones* verwiesen hat.³⁵

Augustin stellt an den Anfang die Frage: Wo findet die Seele Gott, wenn sie ihn sucht, um in ihm auszuruhen? (HL 9) Nach vielem vergeblichen Suchen muß er feststellen: „*neque in his omnibus, quae percurro consulens te invenio tutum locum animae meae nisi in te.*“ (*Confessiones* X, 40) Der Gang des meditierenden Menschen zum Ziel hin ist durch den Bau des Seins streng bestimmt. Er geht von der

³⁴ Das Manuskript ist aus dem Nachlaß publiziert als: Erich Voegelin: *Herrschaftslehre/Staatslehre als Geisteswissenschaft* – Zwei Fragmente. Hg. Peter J. Opitz, OP LVI, Eric-Voegelin-Archiv München 2007. Im folgenden (HL).

³⁵ William Petropulos hat im Rahmen des Occasional Papers LVII (München August 2007, S. 75ff.) einen Überblick über die „Herrschaftslehre“ gegeben; dort S. 80-86 über das 1. Kapitel „Die Bestimmung des Personsbegriffs“. Petropulos analysiert darin dieses Kapitel unter dem Gesichtspunkt der Parallelen zwischen Voegelins Analysen der *Confessiones* und der relevanten Äußerungen von Max Scheler. Siehe auch William Petropulos, *The Person as ,Imago Dei'*, OP IV, Eric-Voegelin-Archiv München 1997.

sinnlichen Welt durch alle ihre Abstufungen hinauf zur Seele und dringt bis zu ihrem Kern vor; von hier erfolgt der Überschritt zu Gott.

„Die Kreise, in denen Gott gesucht wird, sind folgendermaßen geordnet: (1) zu äußerst *corpus* oder *sensus*, (2) *anima*, als belebendes Prinzip in der Körperwelt schlechthin, auch in der Tierwelt; in der *anima* kann Gott nicht gefunden werden: *non ea vi reperio deum meum*; (3) die nächste Schicht wird ganz allgemein *memoria* genannt: *transibo vim meam, qua haereo corpori et vitaliter compagem eius repleo, gradibus ascendens ad eum, qui fecit me, et venio in campos et lata praetoria memoriae.*“ (Conf. X 17)

Innerhalb der *memoria* werden eine Reihe von Ebenen unterschieden. Wenn alle diese Stufen durchlaufen sind, komme ich [sic] (4) zur Erinnerung der Erinnerung: „et meminisse me memini“. (c.13) „Die Erinnerung, die sich ihrer selbst erinnert, das Gedächtnis des Gedächtnisses, diese iterierbare Kraft des Menschen ist sein innerstes Selbst, sein *animus*.“ (HL 11). „*magna vis est memoriae ... et hoc animus est, et hoc ego ipse sum*“ (Conf. X 17) „In den aufeinander bezogenen Akten der Erinnerung konstituiert sich das ego ipse“ Das ego ipse, der Kern der Person, ist aber nicht das Endziel der Meditation. Auch diese Stufe muß noch überschritten werden. „*transibo et hanc vim meam ... ut pertendam ad te.*“ (Conf. X 17) Die Ausgangsfrage nach dem Ort, wo Gott zu finden sei, muß nach all den durchlaufenen Stufen beantwortet werden: „*et nusquam locus, et recedimus et accedimus, et nusquam locus.*“ (Conf. X 26) Der Weg hat hier sein Ende, ohne daß er sein Ziel erreicht hat. Die Meditation führt „zur Einsicht in das Wesen der menschlichen Person, das bezeichnet werden kann durch ihre Offenheit gegen ein transzendentes Sein... Person ist die Erfahrung der Grenze, an der ein Diesseitig-Endliches sich gegen ein Jenseitig-Unendliches absetzt.“ (HL 15)

Ich habe Voegelins Rekonstruktion der Meditation in Buch X der *Confessiones* ausführlich wiedergegeben, weil der Gang dieser Meditation eine der Grundlagen für Voegelins spätere meditative Reflexionen darstellt. Die meditative Reflexion ist eine Form der *Suche*. 1967 stellt Voegelin anlässlich der Diskussion des Ausdrucks ‚Partizipationserfahrung‘ fest: „(What participation) actually means you can experience, of course, only in meditative experience. One

would to have go through, reading with care, Plato's *Symposium*, for instance, or the great meditation, that ends in the transcendence point, the *anima animi* in Augustine's *Confessions* Book X".³⁶ In einer Münchner Vorlesung, ca.1965, stellte ein Student die Frage, was Voegelin denn eigentlich unter dieser Transzendenzerfahrung verstehe. Voegelins Antwort in einem Satz: „Lesen Sie Platons *Symposion!*“ Die beiden genannten Texte bleiben Führer zur Meditation auch nach mehr als 30 Jahren.

Im Anschluß an die Analyse von Buch X behandelt Voegelin die Meditation Augustins (Conf. XI) über den Strom der Zeit, über Werden und Vergehen. (HL 12-17) Als zweiter Abschnitt dieses Kapitels der *Herrschaftslehre* folgt dann Voegelins Analyse der Meditationen Descartes', in der Hauptsache der 3. Meditation „Über das Dasein Gottes“. „Die Cartesische (Meditation entzündet sich) an dem Dualismus von Erkenntnissubjekt und Welt. Augustinus suchte nach dem Ort der Ruhe der Seele, Descartes sucht nach dem Punkt der Gewissheit, von dem her die Erkenntnis der Welt aufgebaut werden kann. Um ihn zu finden wird die Realität alles Seins Stufe für Stufe bezweifelt bis zu einem Sein, an dessen Realität ein Zweifel nicht mehr möglich ist.“ (HL 17) Die skeptische Meditation folgt ebenso wie die augustinische einem strengen Weg, der durch den Bau des zu bezweifelnden Seins vorgeschrieben ist. Erst die Ausschaltung der gesamten Körperwelt als einer möglichen Illusion, dann der eigene Leib, sodann die Leibseele und nach dieser Reduktion steige ich auf zu jener Eigenschaft meines Ich, die ‚Denken‘ genannt wird.“ (Zweite Meditation). Das ist der sichere Punkt, der nicht mehr bezweifelt werden kann: das *cogito ergo sum*. (HL 18)

Der persönlich existentielle Charakter in der Beschreibung des meditativen Weges sei bei Descartes deutlicher als bei Augustin: „Die Meditation ist das Leben der Person selbst, indem sie sich ihres Eigenwesens gewiß wird.“ (HL 18) „Die Meditation ist eine Anstrengung, ein konkreter intensiver Lebensmodus der Person, in dem sie sich nicht lange halten kann, aus dem sie vielmehr abgeleitet von sich selbst weg in die Alltagsmeinungen und Alltagsformeln, denen

³⁶ Eric Voegelin in *Conversations with Eric Voegelin*, I. Theology Confronting World Religions, CW 33, S. 252.

der meditative Aktivitätscharakter fehlt.“ (HL 19) „Je retombe insensiblement de moi-même dans mes anciens opinions.“ (Erste Meditation 17) Damit ist das Ziel der Meditation aber noch nicht erreicht. „Die 3. Meditation tut den Schritt über das Ich hinaus zu einer Substanz, an deren Wirklichkeitscharakter ein Zweifel nicht erlaubt ist.“ (HL 19) In der cartesischen Meditation werden die Seinsstufen durchlaufen und das Urteil über ihre Realität suspendiert bis zum Ich als *ego cogitans*. An diesem Punkt aber wird die skeptische Meditation abgebrochen, und es setzt „ein neues Verfahren positiver Deskription ein, in dem die Grenzen der endlichen Person und das, was jenseits ihrer liegt, verdeutlicht werden.“ (HL 21) Und jetzt zitiert Voegelin, hier in der *Herrschaftslehre*, die Stelle bei Descartes, die er dann 1943 im Brief an Schütz als Beleg dafür anführt, daß Husserl den Erfahrungsinhalt der Transzendenzerfahrung nicht sieht.³⁷ Die Möglichkeit des Zweifels zeigt, daß mir etwas fehlt und daß ich nicht vollkommen bin. Und in dieser Erfahrung des Mangels, der Unvollkommenheit des menschlichen Wesens, ist in der Erfahrung der Finitheit das Infinitum gegeben. (HL 21) Diesen Rückgang Descartes' auf die Erfahrung der eigenen Unvollkommenheit vergleicht Voegelin nun mit Überlegungen, wie Scheler sie anstellt, um das Wesen der Du-Evidenz aufzuhellen:

„Das Ich findet in sich Leerstellen, die auf eine mögliche Erfüllung angelegt sind, und aus der Art dieser Stellen kann um das Wesen des Erfüllenden gewußt werden, ohne daß es je konkret erfahren wurde. Sehnsucht, Dankbarkeit, Akte des Liebens, des Forderns weisen über das Ich hinaus auf Erfüllungen durch ein Du, durch eine andere Person, und in Erlebnissen dieser Art vergewissere ich mich meiner Person als einer endlichen im spezifischen Sinn der zugleich begrenzten und gegen andere Substanzen von Personcharakter sich öffnenden.“ (HL 21)³⁸

Voegelin faßt nun die Ergebnisse der bisherigen Analyse zusammen: In der Meditation Augustins und Descartes' wird durch die sukzessive Negation der Seinsstufen, durch die *via negationis*, „das Wesen der Person (bestimmt) als die Erfahrung der Grenze von Endlichkeit der Person und Offenheit gegen ein Über-Ich. Bei

³⁷ Siehe oben S.31 zu *Anamnesis* S. 34.

³⁸ Auf welchen Text Schelers sich das bezieht, gibt Voegelin nicht an.

Descartes wird dieses Wesen der Person dadurch schärfer erfaßt, „daß die Erfahrung der Person als intensiver Lebensaugenblick im Zuge der Meditation klarer wurde.“ „Die intentio Augustins wird in ihrem Gehalt näher bestimmt als die innerhalb der Endlichkeit intensivste mögliche Gottesnähe. Die Meditation ist die endliche Form der seligen *contemplatio* Gottes.“ (HL 23) Dies sei, so Voegelin, der gegenwärtige Stand der Behandlung des Personproblems. Was noch fehle, sei die Erhellung eines weiteren Moments der Meditation. „Wir sehen die Meditation im intensivsten Augenblick der Personserfahrung gipfeln, und wir sehen exemplarisch die Wege, auf denen dieser Höhepunkt erreicht wird; aber wir haben noch nicht die notwendige Struktur durchleuchtet, die uns von dem Ansatz in der Körperwelt mit Sicherheit zum Ziel in der Person führt.“ (HL 24). Der Erhellung dieses Moments soll die Analyse „der neuesten Versuche dienen, das Wesen der Person zu bestimmen“. (HL 24) Die Formulierung deutet darauf hin, daß es sich um das Problem handelt, das Voegelin später unter dem Begriff ‚Struktur des Bewußtseins‘ untersucht, in dem sich die Meditation vollzieht. Es sei notwendig, diese Struktur zu „durchleuchten“.

Dieser „notwendigen“ Analyse dient der 3. Abschnitt des 1. Kapitels der *Herrschaftslehre* mit der Überschrift „Husserl und Scheler über die Person“. Die Ausführungen über die Gedanken Husserls sind unvollständig. Voegelins Text bricht mitten im Satz ab; von Scheler ist dann nicht mehr die Rede. (HL 31) Ich beschränke mich bei der Darstellung dieses teilweise sehr schwierigen Textes auf die Gesichtspunkte, die für Voegelins *Suche* später eine Rolle spielen. Das Grundphänomen aller phänomenologischen Deskription sei die Intentionalität des Bewußtseins. Alles Bewußtsein ist wesentlich Bewußtsein von etwas. (HL 24)³⁹ Diese Wesensstruktur wird sichtbar durch ein meditatives Verfahren, das Husserl als phänomenologische Reduktion bezeichnet. Wie in der skeptischen Meditation Descartes´ werden die einzelnen Realitätsbereiche schrittweise eingeklammert: „Die gesamte Außenwelt verfällt dieser Einklammerung, auch der

³⁹ Voegelin bezieht sich später vielfach auf diese Formulierung Husserls, z.B. in „Der meditative Ursprung des Ordnungswissens“, in Eric Voegelin, *Ordnung Bewußtsein, Geschichte*. Hg. Peter J. Opitz, Klett-Cotta Stuttgart 1988, hier S. 174.

Mensch als Naturwesen und als Person im sozialen Verband, und schließlich auch alles animalische Wesen“. (HL 25) Nach diesen Reduktionen erscheint das phänomenologisch gereinigte „reine Ich“, als fester Bezugspunkt aller Bewußtseinsphänomene. Aus der stufenweisen Einklammerung ergibt sich dann eine stufenweise Ordnung von Reflexionen. Ausgangspunkt ist „die primäre, weltzugewandte, gegenständliche Haltung des Menschen.“(HL 26) Voegelin verwendet dafür den Ausdruck ‚Weltleben‘

„als einer ursprünglichen Einheit, in der die intentionale Spaltung von Welt und Subjekt zwar schon als Struktur vorhanden, aber noch nicht reflexiv gegenständlich gemacht ist. Das ‚Weltleben‘ und seine innere Struktur der Gerichtetheit, der Spannung der intentio, sei das Urdatum wie jeder so auch der Husserlschen Reflexion. Alle weiteren Stationen des meditativen Ganges wären nun zu entwickeln als Reflexionsstufen, die auf der Urintention des ‚Weltlebens‘ aufbauen, gleichsam eine Potenzreihe der Reflexionen. Reflexion in ihrer einfachsten Form ist die erste Potenz der Urintention, d.h. ein Zurücktreten des Subjektpols im Weltleben aus diesem, wodurch Welt und empirisches Subjekt allererst sichtbar werden; die physische Welt scheidet sich von der psychischen Welt der Erlebnisse; sie wird nicht mehr im unmittelbaren ‚Haben‘ durchlebt, sondern erscheint als Erlebnis des Ich.“ (HL 26)⁴⁰

Vom Urdatum, dem Weltleben „der absoluten Hingabe an die Sache oder Verlorenheit an die Welt“ (HL 29) steigt die Meditation auf bis zur absoluten Subjektivität alles Erlebens. Bei Augustinus und Descartes folgt die Meditation dem Weg, der durch den Bau des Seins vorgegeben ist. Bei Husserl steht, nach Voegelins Darstellung, die Stufenordnung der Reflexionen im Vordergrund. „In der Zwei-Einheit des Weltlebens ist strukturell die Möglichkeit angelegt, aus ihr herauszutreten ... Die innere Spannung der Sachverlorenheit trägt schon die Möglichkeit aller reflexiven Potenzen in sich, hinauf bis zum reinen Ich.“ (HL 29) Das reine Ich trägt keine Spaltung (in die intentionalen Pole) mehr in sich, sondern ist „nichts als die absolute Subjektivität alles Erlebens“. (HL 28) Die Stufenleiter der Reflexion schließt ab „durch die Rückbeziehung der Reflexion auf sich selbst.“ (HL 31)

⁴⁰ Ein expliziter Verweis auf Husserl ist nicht vorhanden.

In diesem Abschnitt über Husserl habe ich aus Voegelins Text in der *Herrschaftslehre* sehr viel wörtlich zitiert, weil ich nicht recht beurteilen kann, wie Voegelin Husserls Gedanken wiedergibt.⁴¹ In unserem Zusammenhang geht es aber primär um Voegelins Verständnis des meditativen Weges bei Augustinus, Descartes und jetzt schließlich Husserl. Voegelin stellt zusammenfassend fest: „Für Husserl ist, ebenso wie für Descartes, die phänomenologische Reduktion durch Ausschaltung der Seinsstufen nicht ein beliebiges Veranschaulichen von nebeneinander geordneten Gegenständlichkeiten, sondern ein existenzieller Prozeß des philosophischen konkreten Menschen, in welchem dieser von seinem eigenen konkreten Weltleben ausgehend durch Reflexion aufsteigt bis zu seinem eigenen konkreten transzendentalen Ego.⁴² Das reine Ich, bei dem wir anlangen, ist nicht ein für jedermann diskutables Objekt, sondern das Ich des konkreten Philosophen. Seine Meditation ist für uns nicht verständlich als hinweisend auf Objekte, die ihm wie dem Leser transzendent wären, sondern nur in der Weise des Mitvollzugs, der mich den konkreten Leser, zur Einsicht in die mir möglichen eigenen Reflexionen ...“ (HL 31)

An dieser Stelle bricht der Text des Typoskripts ab. Der eben zitierte Hinweis auf den existentiellen Prozeß, der bis zum eigenen konkreten transzendentalen Ego aufsteigt, legt nahe, daß für Voegelin die Meditation Husserls hier ihr Ende erreicht hat. Es gibt, soweit ich weiß, keinen konkreten Hinweis, warum der Text hier mitten im Satz endet, und auch über die geplante Fortsetzung ist nichts bekannt, außer daß die Ziffer 3 des Inhaltsverzeichnisses neben Husserl auch Scheler einbezieht.⁴³ Den letzten Satz Voegelins kann ich nur so verstehen, daß die Meditation Husserls (so bezeichnet Voegelin den von ihm analysierten Text) für ihn in der Weise des Nachvollzugs verständlich und insofern auch vollständig war und ihm Einsicht in für ihn selbst mögliche Reflexionen (Meditationen?) gewährte. Das klingt nicht nach Scheitern seines Projekts der Bestimmung des

⁴¹ Die Fußnoten sind für diese Frage nicht sehr ergiebig.

⁴² Hier wird auf Husserls *Formale und Transzendente Logik*. Halle 1929, S. 244 verwiesen

⁴³ Das Inhaltsverzeichnis in *Herrschaftslehre*, S. 7f.

Personbegriffs, d.h. der Bestimmung des Subjekts der Meditation. Wenn man aber die Darstellung der Meditation bei Augustinus und Descartes zum Vergleich heranzieht, ergibt sich etwas Merkwürdiges: Bei Augustinus führt der Weg der Meditation über die verschiedenen Stufen der Realität „vom Körper zur Seele, von der Seele zum *ego ipse* ... (wenn wir die Zwischenstufen beiseite lassen) bis zu dem Punkt, wo der Text nicht abbricht, sondern wo Augustinus feststellt: *transibo et hanc vim meam ..., ut pertendam ad te, dulce lumen.*“ Diesen Weg Augustins zieht Voegelin zu der Formel der *intentio animi ad deum* zusammen. Die Meditation Descartes' durchschreitet den gleichen Weg, „der durch den Bau des zu bezweifelnden Seins vorgeschrieben ist“ (HL 17), bis zur Vergewisserung der Existenz in dem *cogito ergo sum*. Hier wird nach Voegelin zwar der Prozeß der Meditation abgebrochen, aber es setzt ein neues Verfahren „positiver Deskription“ ein, in dem die Grenze der endlichen Person und das, was jenseits dieser Grenze liegt, verdeutlicht werden: Die Möglichkeit des Zweifelns als einer Unvollkommenheit impliziert die „*idée d'un être plus parfait, que le mien.*“ (siehe oben S.31) Oder in der Formulierung des Briefes an Schütz von 1943: „In der Erfahrung der Finitheit des menschlichen Wesens ist das Infinitum gegeben.“ (Anamnesis 35)

Sowohl bei Augustinus als auch bei Descartes führt die Meditation bis zum Transzendenzpunkt. In der Erfahrung der Grenze wird die Endlichkeit des Ich, der Person überschritten. Nun bezieht sich auch Husserl auf die Meditationen Descartes'. An die Stelle des Zweifels und der Suspension des Urteils tritt bei ihm die stufenweise Einklammerung der Realitätsbereiche, die Epoché des Urteils, bis zur Freilegung des ‚reinen Ich‘ als festem Bezugspunkt aller Erlebnisse. In dem oben behandelten Brief an Schütz hatte Voegelin festgestellt, daß Husserl die Bedeutung des Ego als *anima animi* im augustinischen Sinn, deren *intentio* nicht auf die *cogitata*, sondern auf die Transzendenz geht, nicht gesehen habe. (Anamnesis 35) Die Stufenleiter führt bei Husserl vom reinen Ich nicht zur Erfahrung der Grenze, sondern sie wird durch die Rückbeziehung der Reflexion des Ich auf sich selbst abgeschlossen. Die letzte Stufe, die bei Augustinus und Descartes über das Ich hinausgeht, ist bei Husserl durch die Reflexion des Ich auf sich selbst versperrt: Sie findet, so sieht es Voegelin, nicht statt. Der meditative Weg ist zu Ende, ohne

am Ziel, an der Grenze angekommen zu sein. Der Text bricht ab.⁴⁴ In dem Brief an Schütz (1943) hatte Voegelin betont, daß Husserl „niemals eine originäre Meditation im Sinne Descartes' vollzogen hat.“ (Anamnesis 35; siehe oben S. 33) Das ist eine deutliche Korrektur der Feststellung in der *Herrschaftslehre* (1932), wo Voegelin kurz vor dem Abbruch des Textes die phänomenologische Reduktion Husserls als existentiellen Prozeß des philosophischen konkreten Menschen bezeichnet, eine Meditation, die in der Weise des Mitvollzugs für ihn, den konkreten Leser verständlich ist. (HL 31) Wie ist diese Korrektur zehn Jahre später zu erklären?

Voegelin hatte den Abschnitt über Husserl (und Scheler) mit der Feststellung begonnen, daß die Strukturen, in denen sich die Meditation (Augustins und Descartes') vollzieht, noch ungeklärt seien. Durch Husserl würden unter dem Titel ‚phänomenologische Untersuchungen‘ diese „in unserer Analyse Descartes' noch ungeklärt gebliebenen Fragen zwar nicht bewußt zum Gegenstand (gemacht), aber implizit würden die fraglichen Strukturen so durchsichtig, daß wir sie adäquat beschreiben können.“ (HL 24). Welche Strukturen des Bewußtseins sind bei Husserl erkennbar? Das Grundphänomen des Bewußtseins ist die Intentionalität. Bewußtsein ist Bewußtsein von etwas. Das Bewußtsein als Subjekt richtet sich auf die Realität als Objekt. Im Gang der Husserlschen ‚Meditation‘ werden die intentional erfaßten Phänomene als Objekte des Bewußtseins analysiert. Durch Reflexion auf die gegenständlich erfaßten Phänomene ergibt sich eine Stufenordnung der Reflexionen, gleichsam „eine Potenzreihe der Reflexionen“ (HL 26) bis zum „reinen Ich, das keine [intentionale] Spaltung mehr in sich trägt, sondern nichts ist als die absolute Subjektivität des Erlebens. (HL 28) In dieser Beschreibung sind also zwei Komponenten erkennbar, die zum Ziel der Meditation führen sollen: Intentionalität und Reflexion. Durch den Vergleich mit Voegelins eigener späteren Analyse des Bewußtseins wird sichtbar, wo das Problem liegt. In seinen späten Schriften (z.B. in *Der meditative Ursprung des Ordnungswissens*, in *Structures of Consciousness* und in *In Search of Order*) unterscheidet Voegelin drei Komponenten in der Struktur des Bewußtseins (zusammen mit

⁴⁴ Im Typoskript ist es die letzte vollständige Zeile dieser Seite; die nächste Seite, die den Satz zu Ende geführt hat, ist nicht auffindbar.

den entsprechenden Modi der Realitätsauffassung): Intentionalität (bezogen auf die Dingrealität), Luminosität (bezogen auf die Es-Realität) und Reflexion (in Form der reflektiven Distanz) auf die Existenz im *metaxy*. Für den gegenwärtigen Zweck kann ich diese drei Komponenten nur als Formeln anführen; in einem späteren Kapitel sollen sie ausführlicher erörtert werden. Von den drei Komponenten sind nun bei Husserl nur zwei zu finden: die Intentionalität als Grundlage, die in verschiedenen Stufen fortgeführt wird, und die Reflexion, die sich in verschiedenen Reflexionsstufen aufbaut.⁴⁵ Nicht erkennbar bei Husserl ist das, was Voegelin später⁴⁶ als Luminosität oder Bewußtseins-helle bezeichnet: Bewußtsein, das sich nicht als Subjekt auf die Realität als Objekt richtet, sondern Bewußtsein, das sich in der Realität ereignet, als ein Prozeß in der Realität, die im menschlichen Bewußtsein zur Erhellung kommt und so luminos wird. Die phänomenologischen Untersuchungen, die Voegelin als Meditationen bezeichnet hatte, stellen sich nach dieser Analyse als ein streng auf die Intentionalität beschränkter Reflexionsprozeß heraus, der, in Form der Umkehr zum Subjekt, beim reinen Ich als „hintergründigem Punkt“ sein Ende erreicht. Nun ist zwar auch der meditative Weg Augustins intentional bestimmt bis zur *intentio animi in deum*⁴⁷. Nur ist die augustinische Meditation über das *ego ipse* in den Zusammenhang der *Confessiones* eingebettet, die den Weg des Ganzen der Person⁴⁸ beschreibt, nicht zu vergessen das *tolle lege*, das Erlebnis im Garten. Auch die skeptische Meditation Descartes‘ erscheint zunächst als eine erkenntniskritische Prozedur, die intentional auf den Punkt zusteuert, der nicht mehr bezweifelt werden kann, auf das *cogito ergo sum*. An diesem Ziel wird jedoch klar, daß die skeptische Reduktion auf einer existentiellen Grenzerfahrung beruht: Der Erfahrung der eigenen

⁴⁵ Eventuell könnte man zur Reflexion noch das ‚Heraustreten aus dem Weltleben‘ hinzufügen, das etwas mit Voegelins reflektiver Distanz zu tun hat.

⁴⁶ Zuerst wohl in *Was ist Politische Realität?* (Anamnesis S. 293 und S. 297).

⁴⁷ Die Vokabel *intentio* stammt aus der patristischen Tradition – so Voegelin in HL S. 34.

⁴⁸ Vgl. Scheler bei Petropulos in OP IV, S. 15ff.

Bedürftigkeit, der eigenen Unvollkommenheit, die das Verlangen nach dem enthält, was vollkommener ist als das Ich.⁴⁹ Das ist kein intentionaler Akt; vielmehr wird die ‚Spannung‘ in der Realität zwischen endlich und unendlich, zwischen unvollkommen und vollkommen im Bewußtsein durchsichtig, sie wird luminos. Bei Augustin und Descartes‘ ist die Bewußtseinskomponente der Luminosität gegeben, ohne daß sie begrifflich differenziert wird.

Voegelin sucht nach der „notwendigen Struktur, die uns von dem Ansatz in der Körperwelt ... zum Ziel in der Person führt.“ (siehe oben S.37) Die Analyse der Husserlschen ‚Meditation‘ zeigt, daß Husserls Konzeption des Bewußtseins in einem wesentlichen Punkt verfehlt ist, sie ist deformiertes Bewußtsein. Der Weg der meditativen *Suche* wird jetzt eng verknüpft mit einer differenzierten Analyse des Bewußtseins. Auf die Husserlkritik in dem Brief an Schütz folgt deshalb in *Anamnesis* der Abschnitt *Zur Theorie des Bewußtseins* und unter dem Titel ‚Anamnesis‘ die Wiedergabe anamnetischer Versuche, in denen Erfahrungen aus der Kindheit erinnert werden, die es mit Transzendenz in Raum und Zeit, mit Wunschträumen und Wunschzeiten zu tun haben. (Anamnesis 62)

Nach der Herrschaftslehre von 1932 ist das Thema Meditation zunächst nur sporadisch faßbar, bis es dann ab 1966 in Form der meditativen Exegese in den Vordergrund tritt. Auf dem Weg zwischen der *Herrschaftslehre* von 1932 und der Einleitung zu *Anamnesis* 1966 (mit den Texten von 1943) liegt die Ankündigung eines Privatkurses Voegelins in seiner Wohnung vom Jahr 1936/37 mit dem Titel „Einführung in die philosophische Meditation“. Der Kurs wird so beschrieben: „In gemeinsamer Lektüre ausgewählter Stücke aus den indischen Upanishaden, aus Platon, Plotin, Augustin, Maimonides, Descartes u.a. wird die Natur der philosophischen Meditation aufgezeigt werden als die Grundform des Philosophierens. Keinerlei Vorkenntnisse sind erforderlich.“⁵⁰ Diese Einführung geht thematisch offensichtlich über die „traditionelle Meditation christlichen Stils“ hinaus. Außer Augustinus und Descartes, die in

⁴⁹ Siehe oben S.31 und 36.

⁵⁰ Den Text dieser Ankündigung zitiere ich nach der Fußnote 19 zu S. XXVIIIf. in der „Editors Introduction“ von CW 28.

der *Herrschaftslehre* zugrundegelegt wurden, jetzt das indische Denken und schließlich Plotin und Maimonides einbezogen. Voegelin berichtet irgendwo im Zusammenhang mit dem Thema Meditation, daß er schon in sehr jungen Jahren durch Hindus Bekanntschaft mit indischer Literatur gemacht hat. In Wien, wo er aufwuchs, besuchte er an einer Einrichtung für Erwachsenenbildung jede Woche die Vorlesung von Deussen über die Upanishaden. Diese Bemerkung in den *Conversations with Eric Voegelin* (in Montreal 1976) beantwortet die Frage eines Teilnehmers, wie man in Kontakt mit intellektuellen und spirituellen Themen kommt. Voegelin beschließt die Unterhaltung mit dem Satz: „... take it, where you get it! (CW 33, 342f.) In *What is History* (1962) und schließlich in *Order and History IV* werden dann die Upanishaden im Zusammenhang mit dem Thema der *Suche* nach dem Grund herangezogen. Dabei wird u.a. die *Brihadranyaka Upanishad* (III,6) zitiert: „Der Dialog offenbart den Aufstieg über die Kette der intrakosmischen Ursachen als einen Prozeß der Teilhabe, durch den das Menschsein des Menschen erhellt wird als das des Ich in seiner fragenden Spannung zum Grund des *atman* in seiner Beziehung zum *Brahman*, um es mit den Worten der Upanishaden zu sagen.“⁵¹ Die intentionale, in Stufen aufsteigende Suche ist verbunden mit der Erhellung der Existenz im Bewußtsein.

In dieser Einführung wird dann neben Platon auch Plotin genannt. Die Rolle Plotins für Voegelins Denken ist schwer faßbar. Ich kann nur einige zufällige Informationen sammeln. Gelegentlich habe ich gehört, daß in Seminaren Voegelins seiner Münchner Zeit oft auf Plotin verwiesen wurde. Um welche Fragestellungen es dabei ging, läßt sich kaum feststellen. In einem Brief an George Jaffé (vom 1.4.1961) geht es u.a. um Zwischenformen zwischen Mythos und Metaphysik; und Voegelin beschließt den Brief mit der Bemerkung: „Im Augenblick macht mir noch Plotin Sorgen, der wieder einen anderen Typus der Lösung (unterschieden von Platon und Aristote-

⁵¹ Siehe OG 9, S. 196f. zur Upanishade III,6, die formal mit dem Aufstieg bei Augustinus verwandt ist. Ebenso in *Drama of Humanity* (CW 28, S. 206ff.); beide Male folgt auf die Behandlung der Upanishade die Abraham-Apokalypse als Beispiel für eine pneumatische Offenbarung. (Siehe unten S. 91).

les) repräsentiert.⁵² In der Einleitung zu *Anamnesis* zitiert Voegelin im Zusammenhang mit dem Thema ‚Erinnern und Vergessen‘ Plotin *Enneaden* IV, 3,30 als Schlüsselstelle für den Weg der Erfahrung in der Spannung von innerer Erfahrung und dem ‚Außen‘ der sprachlich artikulierten Symbolisierung. (Anamnesis 11, siehe unten S. 57f.) Dieses Plotinkapitel (mit der Überschrift ‚Gedächtnis und Erinnerung‘) wird eher selten beachtet. Voegelins Interesse wird verständlich, wenn er von den Versuchen in der Neuzeit spricht, die ‚Wissensrealität der Mystik‘ zurückzugewinnen. (Anamnesis 335) Dies sei einmal im 16. Jahrhundert durch Bodin und im 20. Jahrhundert durch Bergson geschehen. Beide französische Spiritualisten knüpfen, so Voegelin, an den Neoplatonismus an, Bodin vermittelt durch Pseudo-Dionysius Areopagita, Bergson im direkten Rückgriff auf Plotin.

Soviel zu der „Einführung in die philosophische Meditation“ von 1936/37. Im Zusammenhang des Briefwechsels mit Schütz (1943) wurde der Text „Zur Theorie des Bewusstseins“ geschrieben, aber erst 1966 in *Anamnesis* publiziert. (Anamnesis 37ff.) Voegelin verweist zunächst auf seine frühere Beschäftigung mit dem Problem des Bewußtseins in dem Kapitel ‚Zeit und Existenz‘ seines Amerikabuches *Über die Form des Amerikanischen Geistes*. Dort habe er „eine vergleichende Analyse der Begriffe der Wahrnehmung und des Zeitbewußtseins bei Hodgson, Brentano, Husserl, Peirce, William James und Santayana durchgeführt, mit dem Ergebnis, daß die angebliche Deskription der Wahrnehmung und des Bewußtseins – mit ihren Kategorien von *thatness* und *whatness*, *pure experience*, Akt und Reflexion etc. – sich als die spekulative Konstruktion eines Erlebnisses enthüllte, das offenbar mit dem Begriffsapparat, der seiner Beschreibung dienen sollte, nicht zu fassen war. (Anamnesis 37) Die dann folgende Analyse des Zeitbewußtseins zielt wohl auf eine ‚Theorie des Bewußtseins‘, führt aber in der Folge zu der „Einsicht, daß eine „Theorie“ des Bewußtseins im Sinne von ein für allemal gültigen Propositionen betreffend eine vorgegebene Struktur unmöglich ist. Denn das Bewußtsein ist nicht ein Gegebenes, das von außen beschrieben werden könnte, sondern eine Erfahrung des

⁵² Brief vom 1.4.1961 von Voegelin an George Jaffé; abgedruckt im Anhang zu *Debatte und Existenz*. VOP No. 93, München 2013.

Partizipierens am Seinsgrund, deren Logos nur durch meditative Exegese ihrer selbst zur Klarheit gebracht werden kann. Die Illusion der „Theorie“ hatte der Realität des meditativen Prozesses zu weichen; und dieser hatte seine Phasen zunehmender Erfahrung und Einsicht zu durchlaufen.“ (Anamnesis 7) Wenn Bewußtsein hier als Erfahrung des Partizipierens am Seinsgrund und als meditativer Prozeß sich vertiefender Einsicht in seine eigene Struktur charakterisiert wird, führt dies in Teil III des Buches *Anamnesis* zu einer umfassenden Neuformulierung der Philosophie des Bewußtseins unter dem Titel: *Was ist Politische Realität?*. (Anamnesis 283 ff.) Dabei wird der meditative Prozeß der Bewußtseinsanalyse in Teil I und III des Buches *Anamnesis* mit der Analyse konkreter geschichtlicher Ordnungsphänomene in Teil II verbunden: Die Ordnung der geschichtlichen Phänomene soll aus der Bewußtseinsanalyse verstehbar werden.

Durch die Analyse der Bewußtseinsstrukturen in Verbindung mit den konkreten geschichtlichen Phänomenen ergibt sich eine Erweiterung des Feldes der meditativen Suche: Sie beschränkt sich nun nicht auf den meditativen Aufstieg Augustins mit dem Ziel der *intentio animi in deum*, sondern erweitert sich zur meditativen Exegese der relevanten geschichtlichen Phänomene und der damit zusammenhängenden Differenzierung der Bewußtseinsstruktur. Ein großer Teil der nach 1966 vorgelegten Studien sind durch diese Doppelstruktur gekennzeichnet. Einige heben die Bedeutung der *Suche* als meditativen Prozeß auch im Titel hervor⁵³. In *The Beginning and the Beyond: A Meditation on Truth* (1977)⁵⁴ entwickelt Voegelin das Verhältnis zwischen meditativer Reflexion und Realität weiter, bis hin zu den Einsichten, die dem Schlußband von *Ordnung und Geschichte* zugrundeliegen. Das zweite Kapitel dieses Essays trägt die Überschrift: *On Meditation*. Es beginnt mit der Frage, was denn die *inquiry* des vorhergehenden Kapitels eigentlich ist. Um die Natur der *inquiry* für den Augenblick zu bezeichnen, wählt Voegelin

⁵³ *Wisdom and the Magic of the Extreme: A Meditation* (1981) und *Der meditative Ursprung philosophischen Ordnungswissens* (1981).

⁵⁴ Publiziert in CW 28, S. 173ff. In dt. Übersetzung: *Anfang und Jenseits. Eine Meditation über Wahrheit*. Aus dem Engl. v. Dora Fischer-Barncol, VOP No. 96, München 2015. Im Text zit. mit (BB).

den „neutralen Ausdruck“ *reflection*. „*We must now reflect on reflection.*“ (CW 28, 188)

Reflexionen über das geschichtliche Feld von Erfahrung und Symbolisierung sind mehr als eine Information auf der doxographischen Ebene. „Reflexion ist nicht ein Akt der Wahrnehmung von außen, der sich auf den Prozeß als ihr Objekt richtet, sondern sie ist selbst Teil eines Prozesses, der in sich (*internally*) kognitive Struktur hat.“ (189) Um diesen Prozeß zur Klarheit des Bewußtseins zu bringen (to evoke), muß die Reflexion in die *metaxy*-Realität (*into the In-Between*)⁵⁵ eintreten, in die göttliche Bewegung und Gegenbewegung, aus der die Symbole hervorgehen (*arise*). (188) „Die reflektiven Akte können nur wahr sein, wenn sie an der göttlichen Realität partizipieren.“(189) Reflexion richtet sich nicht von außen auf die Realität als ihren Gegenstand, sie ist ein Ereignis (*event*) in der Realität. Die Forderung, in die *metaxy*-Realität einzutreten, gilt auch für die Analyse von deformativen Phänomenen des geschichtlichen Feldes. Voegelins Analyse richtet sich auch hier nicht von außen auf die geistige Position des betreffenden Denkers, sondern tritt in dessen Denkprozeß ein, analysiert ihn (im Indikativ), so als ob er selbst das sprechende Subjekt wäre, und das bis zu dem Punkt, wo die Deformation sichtbar wird. Die Forderung, in die *metaxy*-Realität einzutreten und sich in ihr reflektierend zu bewegen, ist Ausdruck für den existentiellen Charakter der *inquiry*. Hier ist das Zentrum der meditativen Suche. Es ist das, was Platon unter Philosophie versteht. (siehe oben S.9 und unten S.77) Gleichzeitig ist diese Forderung die endgültige Absage an die Position Husserls. Denn die Analyse kann, wenn sie wahr sein will, nicht bei einer intentional-positivistischen Untersuchung stehen bleiben; sie muß in den Prozeß eintreten und ihn verfolgen bis zu seinem Transzendenzpunkt.

⁵⁵ Zu *metaxy* siehe unten S.53 ff.

3. Anamnesis

Ich habe Voegelins *Suche* bis zu dem Punkt verfolgt, wo sie nach seinen eigenen Worten zur meditativen Exegese der geschichtlichen Phänomene wird. Dies ist das Thema des Buches *Anamnesis*. Was aber hat Meditation mit *anamnēsis*, mit Erinnerung zu tun? Erinnerung ist nach Voegelin die Tätigkeit des Bewußtseins, durch die das im Bewußtsein verborgene, das latente Wissen aus dem Unterbewußten in eine spezifische Präsenz des Bewußtseins gehoben wird. (Anamnesis 11)

Im Hinblick auf Descartes hatte Voegelin von der Meditation als einem intensiven Lebensmodus gesprochen, dessen Intensität in der Erfahrung der Grenze nicht lange aufrechterhalten bleiben kann. Diese Bewußtseins-Spannung ist kein Zustand von Dauer; sie wird nur einen Augenblick erlebt und fällt dann zurück in das Alltagsbewußtsein, dem der meditative Aktivitätscharakter fehlt. (HL 18/19) Am Ende der Ersten Meditation klagt Descartes über die Schwierigkeit seines Unternehmens „Je retombe insensiblement de moi-même dans mes anciennes opinions.“⁵⁶ Dieses Zurückfallen gilt nicht nur für den Endpunkt des meditativen Weges, die intensiv erfahrene Spannung zum Seinsgrund, die als Ziel Voegelins *Suche* bestimmt; es gilt auch für die einzelnen Stationen auf dem Weg der *Suche*. Das Zurückfallen bedeutet nun nicht, daß diese Erfahrungen ganz verschwinden: vielmehr fallen sie aus der Präsenz des Bewußtseins zurück in einen Zustand der Latenz. Sie bleiben vorhanden, aber im Verborgenen.⁵⁷ Latenz bezieht sich zunächst auf einen ganz alltägliche Vorgang: Alles, was wir wahrnehmen und erfahren, bleibt nicht auf Dauer voll bewußt, sondern hat die Tendenz, in den Untergrund des Bewußtseins zu versinken; es wird ‚vergessen‘; es wird überdeckt durch die Fülle von Eindrücken, Wahrnehmungen, Gedanken, die ständig auf unser Bewußtsein einwirken. Ähnlich wie Alltagserfahrungen sind auch existentielle Erfahrungen wie die existentielle Unruhe und die Erfahrung der *Suche* nach dem Grund

⁵⁶ Descartes, I. Med. 23.

⁵⁷ Latenz (von *latere* – *verborgen sein*) steht im Zusammenhang mit dem griechischen *lanthanein* – *verborgen sein*; davon abgeleitet *alētheia* – das Unverborgene, die Wahrheit.

der Existenz diesem Prozeß des Vergessens ausgesetzt. Sie bleiben im Bewußtsein nicht dauerhaft präsent. Es gibt aber auch ein Vergessen, an dem der Mensch aktiv mitwirkt. Voegelin nennt es schuldhaftes Vergessen; dazu später. (Anamnesis 11)

Die Erfahrung, die aus dem Bewußtsein in den Untergrund des Bewußtseins zurücksinkt, ist ein „Wissen im Modus der Vergessenheit“. Durch seine Anwesenheit im Modus der Vergessenheit erregt es „die existentielle Unruhe, ...die zu seiner Hebung in den Modus des Wissens drängt“. (Anamnesis 11). Das Zu-klarem-Bewußtsein-Bringen dessen, was in der Verborgenheit vorhanden ist, nennt Voegelin (in Anlehnung an Platon) Anamnesis – Wiedererinnerung.⁵⁸ Wie das Heraufholen des verborgenen Wissens geschieht, dazu sagt Voegelin expressis verbis wenig, mehr über das Unbewußte als der Quelle, aus der durch Erinnerung die Erfahrungen zur Klarheit des Bewußtseins gebracht werden sollen. In *Anamnesis* (11/12) skizziert er die Wandlung und Vertiefung von Platons Einsicht in die Erinnerung, wie er sie in *Order and History* dargestellt habe: Im *Menon* würden die Volksmythen von der Präexistenz der Seele eingeführt, die verständlich machen sollen, wie das Wissen um das *eidos* der Tugend philosophierend aus der Latenz weltlicher Vergessenheit wieder in die Präsenz des Bewußtseins gebracht werden kann. ‚Philosophierend‘ bedeutet hier wohl die sokratische *zētēsis* und *elenxis*, das fragende Suchen, das zur Aufdeckung des Nichtwissens führt und schließlich zum schrittweisen Bewußtmachen dessen, was verschüttet war. In der *Politeia* wandelt sich der überlieferte Mythos zur philosophischen Mythopoesis (sc. des Höhlengleichnisses): Die Vergessenheit in der Welthöhle mit ihren Schattenspielen der Ordnung, d.h. der existentiellen Unordnung der Polisgesellschaft, steht in der Spannung zum Wissen um die Ordnung von Mensch und Gesellschaft, die ihren Ursprung hat im meditativen Aufstieg zur Schau des *agathon*.

„Im *Timaios - Kritias* schließlich hebt die Erinnerung das umfassende Wissen von der Einordnung menschlich-gesellschaftlicher Existenz in die Ordnung der Geschichte und des Kosmos aus dem Unbewußten ins Bewußtsein. Die Erinnerung erweitert sich zur

⁵⁸ *Anamnēsis* ist ein mythisches Symbol, das von Platon/Voegelin schrittweise differenziert wird.

Philosophie des Bewußtseins in seinen Spannungen von bewußt und unbewußt, von Latenz und Präsenz des Wissens, von Wissen und Vergessen, von Ordnung und Unordnung in persönlicher, gesellschaftlicher und geschichtlicher Existenz, sowie zur Philosophie der Symbole, in denen diese Spannungen zum sprachlichen Ausdruck kommen. Das gegenständliche Zentrum des Bewußtseins aber bleibt das Wissen des Menschen um seine Spannung zum göttlichen Seinsgrund; was erinnert wird, sind die Ursprünge, die Anfänge, und die Gründe der Ordnung in präsenter Existenz des Menschen.“ (Anamnesis 12).

All dies bezieht sich auf Platons Einsicht in das Problem von Erinnern und Vergessen als Element des Bewußtseinsprozesses. Bei Voegelin selbst wandelt sich die Rolle des Unbewußten als dem ‚Ort‘, aus dem Erfahrungen durch Erinnerung zur Klarheit des Bewußtseins gebracht werden können, in mehreren Stufen. In der ‚Theorie des Mythos‘, wie sie in *Order and History* III entwickelt wird, sind es dunkle Kräfte, die sich im Unbewußten regen und die existentielle Unruhe hervorrufen. Diese Bewegungen steigen aus dem Unbewußten auf, um sich in Symbolen Luft zu machen. (OG 6, 222ff.) Die Rede vom Unbewußten ist nicht unproblematisch, später auch für Voegelin. In der Erfahrung gegeben sind die Bewegungen, die treibenden und hindernden Kräfte, die nicht aus dem klaren Bewußtsein stammen: also werden sie als unbewußt bezeichnet; sie stammen, so die übliche Sprechweise: aus dem Unbewußten. Aus der Bezeichnung unbewußt ist jetzt eine Realität geworden, eine Entität. Dasselbe Problem besteht für den Vorgang der Symbolisierung. Was bedeutet das „sich in der Schaffung von Symbolen Luft machen“? Der erfahrene Druck der dunklen Kräfte wird verringert, wenn die Bewegungen im ‚Unbewußten‘ einen Namen bekommen, z.B. Angst, Begehren. Das Benennen macht die dunklen Kräfte für das Bewußtsein zugänglich. In Gestalt der (sprachlichen) Symbole können die Bewegungen im Unbewußten Gegenstand der Reflexion werden. In Anlehnung an Plotin (*Enneaden IV*, 3.30) beschreibt Voegelin diesen Prozeß als den Übergang von nicht-artikulierten zu artikuliertem, sich selbst wahrnehmendem Denken. Dieses Wissen werde fixiert durch die Sprache (Anamnesis 11, siehe unten S.57f.) .

Von Erinnerung in dem vorher angesprochenen Sinn, dem zu klarem Bewußtsein Bringen der dunklen Erfahrungen, kann hier eigentlich nicht gesprochen werden. Die Bewegungen in der Tiefe drängen

unmittelbar aus dem Unbewußten an die Oberfläche, um sich in Symbolen Luft zu machen. Oder in einer Formulierung, die sich an Giordano Bruno anlehnt, den Voegelin in dem Kapitel *Mathematics der History* herangezogen hatte: Die Bewegungen im Unbewußten werden im Medium des Bewußtseins in Form mythischer Symbole gespiegelt.⁵⁹ Das Unbewußte als primäre Quelle der Symbolbildung tritt nach der Publikation von *Order and History* Vol I-III (1956/57) in dieser Funktion zurück. An seine Stelle tritt die ‚Tiefe der Seele‘.⁶⁰ In der ‚Tiefe‘ seiner Seele hat der Mensch Zugang zu den Bewegungen, die seine Unruhe erzeugen und aus dieser ‚Tiefe‘ kann

⁵⁹ Über G. Bruno siehe CW 23, S. 168.

⁶⁰ Bei diesem Symbol bezieht sich Voegelin auf die Studien von Bruno Snell in *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 3. Aufl. 1955. Ausführlich zur ‚Tiefe der Seele‘ siehe Eric Voegelin in *Equivalences of Experience and Symbolisation in History*. (CW 12, S.115ff), d. in *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte*, Stuttgart 1988, S. 99ff. Nachgedruckt in VOP No. 79, 2010. Das Symbol ‚Tiefe‘ verwendet Voegelin in verschiedenen Kontexten, ohne daß eine gemeinsame Bedeutung ersichtlich wird. Im Platonband ist es zunächst ein Abstieg in die Tiefe, wenn Sokrates von Athen in den Piräus hinabsteigt. (OG 6, S. 74ff.) Der Piräus ist hier ein Symbol für den Hades, ein Bild für den spirituellen Tod. Dem Abstieg in die Tiefe entspricht am Ende der *Politeia* der Aufstieg aus der Nacht des Todes zum Licht der Wahrheit. Diese Verwendung der ‚Tiefe‘ ist verwandt mit der oben im Text verwendeten Bedeutung einer ‚Tiefe der Seele‘ bei Heraklit und der ‚Höhe‘ bei Parmenides. *The Height and the Depth* ist die Überschrift für Part II der Inhaltsübersicht für *In Search of Order* vom Januar 1971 (CW 28, S. 243). 5 Essays werden unter dieser Überschrift zusammengefaßt, ohne daß daraus der Bezug zu ‚Tiefe‘ und ‚Höhe‘ deutlich wird. Im *Timaios*-Kapitel des Platonbandes (OG 6, S. 207ff. bes. S. 212f.) wird aus der Tiefe des Kosmos, in dem das kollektive Gedächtnis wurzelt, die Erinnerung an die früheren Weltalter des Kosmos hervorgeholt. In *Reason: The Classic Experience* (1974) spricht Voegelin (mit Bezug auf Platons *Philebos*) von der Tiefe des kosmischen Grundes, aus der die Existenzgier kommt, und dieser Tiefe entgegengesetzt der göttliche Grund (*aitia*), der als die gestaltende Kraft in allen Dingen präsent ist, gleichzusetzen mit Weisheit und Vernunft (*sophia kai nous*) (Vernunft, S. 150f.). Und in der schematischen Darstellung der Punkte, die in jeder Untersuchung menschlicher Angelegenheiten berücksichtigt werden müssen, erstrecken sich die verschiedenen Ebenen zwischen ‚apeiron – Tiefe‘ und ‚göttlicher nous‘. Die Thematik ‚Höhe – Tiefe‘ zusammen mit dem Problem des Unbewußten ist auch Gegenstand des unten (siehe Anm. 63) herangezogenen Briefes Voegelins an Manfred Henningsen.

er die Antworten auf seine Frage heraufholen. Als Beispiel bezieht sich Voegelin mehrfach auf die Eingangsszene der *Schutzflehenden* des Aischylos. (vv. 176 ff.)⁶¹ Die Töchter des Danaos kommen auf ihrer Flucht aus Ägypten mit ihrem Vater nach Argos. Sie fliehen vor den Söhnen des Aigyptos, die sie zur Heirat zwingen wollen, und hoffen in Argos Asyl zu finden. Der König von Argos, Pelasgos, ist in einem Dilemma: Entweder verweigert er den Danaiden das Asyl, weil die Gewährung des Asyls ein Risiko für seine Polis bedeuten kann, und zieht damit die Rache des Zeus auf sich, der das Gastrecht und das Recht auf Asyl schützt, oder er wird, wenn er das Asyl gewährt, in einen Krieg mit den Ägyptern verwickelt, die schon auf Schiffen nahen, was für seine Polis im besten Fall sehr kostspielig sein wird. König Pelasgos ist unschlüssig, ob er das Hilfesuch der Danaiden annehmen oder ablehnen soll. „Ratlos bin ich und Furcht hat meinen Sinn erfaßt. Tu ich's? Tu ich es nicht? Nehmen, was das Schicksal bringt?“ (vv.379/80) Tiefer Rat ist nötig. Die Frage kann nicht auf der Oberfläche pragmatischer Überlegungen gelöst werden. „Tiefer, rettender Rat ist nötig, wie eines Tauchers, der in die Tiefe hinabsteigt, mit scharfem Blick, ohne sich verwirren zu lassen.“ (vv.407-409)

Was bedeutet hier der Ausdruck ‚Tiefe der Seele‘? Die Rede vom Unbewußten sieht den Menschen als Wesen mit Bewußtsein, das sich auf einem dunklen Grund bewegt, einem Bereich chaotischer Bewegungen, die ihm fremd erscheinen, als nicht zu ihm gehörig, aber sein Bewußtsein in Unruhe versetzen. Wenn jetzt von der ‚Tiefe der Seele‘ gesprochen wird, aus der die Antwort auf die beunruhigenden Fragen heraufgeholt wird, dann ist diese Tiefe jetzt ein ‚Teil‘ des Menschen, und mit diesem Teil steht er in Verbindung mit der Ordnung/Unordnung des Kosmos. Das ist das Problem des *omphalos*, des Nabels, über den die ‚kosmischen Kräfte‘ in die Seele strömen. Was aber an diesem Prozeß ist *anamnēsis*? Wenn ich mich weiter an Voegelins Beispiel aus den Hiketiden orientiere: Der Mensch muß in der Situation der Entscheidung zunächst in die ‚Tiefe‘ hinabsteigen, und dann bringt er auf der Rückkehr die Antwort ans Tageslicht, in die Helle des Bewußtseins. *Anamnēsis*, Erinnerung, bedeutet, zur Klarheit des Bewußtseins bringen, was ver-

⁶¹ Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 109ff.

borgen war. So kann die Entscheidung den Bürgern durch *peithô*, durch Überredung, kommuniziert werden.

Die Frage war: Wie geschieht das Heraufholen des Verborgenen zu klarem Bewußtsein? Wir hatten zuerst das Hervorquellen aus dem Unbewußten. Das Unbewußte ist zunächst die primäre Quelle der Symbolbildung und der darauf aufbauenden Reflexion. Dann ist Voegelin zu der Erkenntnis gekommen, daß es das Unbewußte als ‚Quelle‘ nicht gibt. „Es gibt kein Unbewußtes, sondern nur Bewußtseinsinhalte, die verdeckt werden sollen.“ (Brief Voegelins an Manfred Henningsen vom 10.7.1969).⁶² Im Kapitel ‚Das öffentliche Unbewußte‘ von *Auf der Suche nach Ordnung* will Voegelin das Symbol ‚unbewußt‘ deshalb nur noch dazu verwenden, einen sozialdominanten Zustand des durch Vergessen deformierten Bewußtseins zu bezeichnen. (Auf der Suche 45)

Ein ähnliches Problem besteht aber auch bei dem Ausdruck ‚Tiefe der Seele‘. Die Tiefe ist kein Objekt der Wahrnehmung, kein Gegenstand, der durch das Substantiv ‚Tiefe‘ bezeichnet wird, sie ist aber real: es zeigt sich das Problem der nicht-gegenständlichen Realität. (Brief an Henningsen) Henningsen hatte offenbar vorgeschlagen, statt von Tiefe der Seele von einer Tiefendimension der Erfahrung zu sprechen. Das würde, so Voegelin, zwar einerseits mögliche Hypostasierungen vermeiden. Andererseits würde dadurch die Realität, von der die Erfahrung Erfahrung ist, verschwinden.“ (Brief an Henningsen). Die briefliche Diskussion bezieht sich wohl auf den Essay Voegelins *Equivalences of Experience and Symbolisation in History* von 1970, wo das Problem der Erfahrung und – damit zusammenhängend – der Tiefe der Seele erörtert wird. Hier findet sich auch eine Erklärung für den zuletzt zitierten Satz aus dem genannten Brief. „Wir erfahren *psychê* als Bewußtsein, das in die Tiefe der eigenen Realität hinabsteigen kann“ (Äquivalenz S. 21)

Seit Mitte der 60er Jahre taucht nun ein neues Symbol auf, das den ‚Ort‘ bezeichnen soll, an dem die *anamnêsis* ihren Ursprung hat: *metaxy*. Das griechische Wort ist eine Präposition und hat die Bedeutung ‚zwischen‘. Bei Voegelin bezeichnet es den Bereich des

⁶² Der Brief (im Original deutsch) ist in englischer Übersetzung publiziert in CW 30: *Selected Correspondence 1950 – 1984*, S. 613–615.

Bewußtseins, in dem die existentielle Spannung zum Grund des Seins erfahren wird: das Gezogenwerden vom göttlichen Pol auf der Seite des Menschen und das Ziehen von Seiten eben dieses göttlichen Pols. (Ziehen und Gezogenwerden bezieht sich auf die Bildersprache des Höhlengleichnisses). Die menschliche Existenz befindet sich zwischen (*metaxy*) der Zugkraft des göttlichen Jenseits und der Antwort des Menschen auf dieses Ziehen (das oft mit Widerstand verbunden ist).

Den Ausdruck *metaxy* entnimmt Voegelin der Rede der Diotima über den Eros in Platons *Symposion* 202 b ff.⁶³: Eros ist ein Wesen zwischen dem Sterblichen und dem Unsterblichen (*metaxy thnêtou kai athanatou*). Eros, die begehrende Liebe, begehrt das, was er nicht hat. Er ist nicht schön, wie die Vorredner ihn gepriesen haben, sondern er begehrt das Schöne, dessen er bedürftig ist. ‚Das Zwischen‘, ‚das *metaxy*‘ ist bei Platon das Symbol der existentiellen Spannung zwischen Mangel und Fülle, zwischen Vollkommenheit und Unvollkommenheit, zwischen Wissen und Unwissen, zwischen Mensch und Gott.⁶⁴

Aus dieser Rede der Diotima über den Eros entwickelt nun Voegelin seine Symbolik des *metaxy*. 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*).“

⁶³ Ich wiederhole hier mit geringen Änderungen meine Ausführungen in *Mythos und meditative Reflexion*. VOP No 81, München, S. 37f.

⁶⁴ Ich habe bisher vermieden, vor die Bezeichnung *metaxy* den Artikel zu setzen: das *metaxy*. Das Problem ist die Vergegenständlichung nicht-gegenständlicher Realität. (siehe oben S. 53 im Brief an M.Henningsen). Der Artikel macht ein Wort (Substantiv, Adjektiv, Verb, Präposition etc.) zu einem Gegenstand, zu einem Ding. *metaxy* ist aber kein Gegenstand, kein Objekt; es soll die Spannung der Existenz bezeichnen, einen dynamischen Zustand, eine Bewegung; im *Symposion* ist es Teil einer Erzählung, aber sicher kein sprachlich fixiertes Objekt. Unsere Begriffssprache erzwingt aber oft (vor allem durch den syntaktischen Zusammenhang) diese Vergegenständlichung des Nicht-Gegenständlichen. Das Problem besteht natürlich auch bei anderen Worttypen. (dazu z.B. Benjamin Lee Whorf oder Roland Barthes).

(Vernunft 22) Das *metaxy* ist also nicht ein leerer Raum zwischen den Polen der Spannung, es ist die Realität, in der „Götter und Menschen miteinander verkehren“ (Symp. 202-203), es ist das wechselseitige Partizipieren (*methexis*, *metalêpsis*) von menschlicher in göttlicher und von göttlicher in menschlicher Realität. (Vernunft 22) Das Symbol *metaxy* bezeichnet also den ‚Ort‘, an dem die *Suche*, die *zêtêsis*, sich ereignet; oder in einer oft wiederholten Formulierung: es bezeichnet die göttlich menschliche Bewegung und Gegenbewegung. Diese Bewegungen im *metaxy* sind es, die durch *anamnêsis* in die Präsenz des Bewußtseins gehoben und dann in reflektiven Symbolen ausgedrückt werden können.

Die Bewegungen im *metaxy* sind nicht ‚Gegenstände‘ der ‚natürlichen Erkenntnis‘ (Kants Ausdruck für die intentionale Erkenntnis der Realität in Gegenstandsform). Die ‚natürliche Erkenntnis‘ richtet sich auf die ‚Oberfläche‘, auf die ‚Schatten‘ der Realität.⁶⁵ Das existentielle Bewußtsein, das Bewußtsein von der eigenen Existenz liegt ‚unter‘ dieser Oberfläche, in der ‚Tiefe der Seele‘, unter dem Alltagsbewußtsein. Erfahren wird die existentielle Spannung durch den meditativen Weg, der mit den Schritten der phänomenologischen Reduktion vergleichbar ist: Alle Schichten der intentional erfassbaren Realität werden Schritt für Schritt abgehoben, eingeklammert (nicht beseitigt), bis die Erfahrung der zugrundeliegenden Struktur des Bewußtseins erreicht wird. Die Intensität dieser Erfahrung ist kein Dauerzustand, sie kann als aktiver „Lebensmodus der Person“ (HL 19) nicht lange aufrecht erhalten bleiben, wie Voegelin im Hinblick auf die cartesische Meditation festgestellt hatte. „*Je retombe insensiblement de moi-même dans mes anciennes opinions.*“ (siehe oben S. 36) Das Bewußtsein von der Spannung der Existenz wird überlagert durch die Dominanz der intentionalen Wahrnehmungen, es wird latent. Dieser Sachverhalt ist im Leben des Alltags die Regel. Das existentielle Bewußtsein wird von anderen Bewußtseinsformen überlagert. Dadurch wird die existentielle Unruhe und die aus ihr

⁶⁵ Siehe die oben zit. Diskussion zwischen Fludd und Kepler: Der Mystiker Fludd möchte die Natur selbst verstehen, bis in ihr Innerstes (*its marrow*), Mathematiker dagegen redeten üblicherweise über die quantitativen Schattenbilder (nach der Darstellung Voegelins in dem Kapitel über Ontologie und Mathematik in CW 23, S. 168).

hervorgehende Suche nach dem Grund der Existenz nicht mehr wahrgenommen. Die existentielle Spannung, das Bewußtsein vom Grund der Existenz, ist zugeschüttet, es ist nicht mehr zugänglich. Es ist nicht verschwunden, es ist ein Wissen im Modus der Vergessenheit. (Anamnesis 11)

Wie kann der Zugang zu der grundlegenden Spannung der Existenz wiedergefunden werden? Wie kann die Erfahrung dieser Spannung erinnert werden? Es ist der Weg der Meditation. Voegelin hat nach 1932/43 nicht mehr auf die Meditationen von Augustinus und Descartes zurückgegriffen, aber in seinem Spätwerk diesen Weg an Hand von Anselms von Canterbury *Proslogion* weiter verfolgt. In *The Beginning and the Beyond. A Meditation on Truth* (ca. 1977)⁶⁶ analysiert Voegelin unter der Überschrift 'Saint Anselms Prayer' (CW 28,193ff.) den Anfang des *Proslogion*, das Anselm um 1077 verfaßt hat. Für Voegelin steht im Zentrum Anselms Einsicht in die *metaxy*-Realität der göttlich-menschlichen Bewegung (BB 193). Ich zitiere den Anfang des 1. Kapitels, in dem der Weg aus dem Gefängnis des intentionalen Bewußtseins zur Erfahrung der Partizipation, zum Eintritt in die „Kammer des Herzens“ zum Ausdruck kommt:

Capitulum I

Excitatio ad contemplandum Deum

Wohlan jetzt, Menschlein (homuncio)
 entfliehe ein wenig deinen Beschäftigungen (occupationes tuas)
 Verbirg dich ein Weilchen vor deinen lärmenden Gedanken (a tumultuosis cogitationibus tuis)
 Wirf ab jetzt deine drückenden Sorgen und
 stelle zurück die mühevollen Geschäfte (laboriosas distentiones tuas).
 Sei ein wenig frei für Gott (vaca Deo) und
 ruhe ein bißchen in ihm.
 „Tritt ein in die Kammer deines Herzens“ (Mt 6,6)
 halte fern alles, außer Gott (exclude) und was dir hilft, ihn zu suchen und
 „nach Schließung der Tür (clauso ostio)“ suche ihn.⁶⁷

⁶⁶ Dt. Übersetzung in VOP No. 96.

⁶⁷ Zit. nach Anselm von Canterbury, *Proslogion*. Lateinisch-deutsche Ausgabe v. P. Franciscus Salesius Schmitt OSB, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995; S. 75.

Wohlan jetzt also, Du mein Herr-Gott, lehre mein Herz,
 wo und wie ich Dich suche,
 wo und wie ich Dich finde,
 Herr, wenn Du nicht hier bist,
 wo soll ich suchen Dich Abwesenden?
 Herr, wenn Du aber überall bist,
 warum sehe ich nicht den Anwesenden?⁶⁸

Anselm steht in der Tradition Augustins. Bei Augustin konnte er finden: „Noli foras ire, redi in te ipsum. In interiore homine habitat veritas.“ (*De vera religione* XXX.72 Und Augustinus steht in der Tradition des neuplatonischen und plotinischen Philosophierens. Plotin aber gibt folgende Anweisung, um Gott zu erfahren:

„Tu alle anderen Dinge fort, wenn du ihn aussagen oder seiner innerwerden willst. Und wenn du alles fortgetan und nur ihn selber belassen hast, dann such nicht danach, was du ihm noch etwa beilegen könntest, sondern danach, ob du nicht vielleicht etwas noch nicht von ihm fortgetan hast in deinem Denken.“⁶⁹

Der meditative Weg führt von der Oberfläche des intentionalen Alltagsbewußtseins in die ‚Tiefe‘ des existentiellen Bewußtseins (um dieses Bild nochmal zu gebrauchen), zum erinnernden Gewahrwerden der metaleptischen Spannung zum Grund.⁷⁰ Dies ist *anamnêsis* im Sinn des platonischen *Phaidon*: das ursprüngliche Wissen, das unter dem Druck des Alltags, der *polypragmosynê*, verschüttet ist, wird in der Meditation wahrgenommen und zur Klarheit des Bewußtseins gebracht. Das wiedergefundene Wissen, die erinnerte Erfahrung kommt zur Klarheit des Bewußtseins aber erst durch sprachliche Artikulation der zunächst nicht artikulierten Erfahrung. Dieses Problem stellt Voegelin durch Rückgriff auf Plotin *Enneaden* IV, 3, 30 dar. Plotins Argumentation paraphrasiert er so:

„Plotin hat diese Tätigkeit [sc. des Bewußtseins] als den Übergang von nicht artikuliertem zu artikuliertem, sich selbst wahrnehmendem Denken beschrieben. Das nicht-artikulierte Wissen (*noêma*) wird durch einen Akt wahrnehmender Zuwendung (*antilêpsis*) zum be-

⁶⁸ Ibidem, S. 75.

⁶⁹ Zit. nach W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe*. TB München 1995, S.72.

⁷⁰ Die Symbole *metaxy* und *metalêpsis* vermeiden die Verdinglichung, die der ‚Tiefe der Seele‘ anhaftet.

wußten Wissen; und dieses antileptische Wissen wieder fixiert sich durch die Sprache (*logos*). Erinnerung ist also der Prozeß, in dem nicht artikuliertes (ameres) Wissen in den Bereich sprachlicher Bildhaftigkeit (*to phantastikon*) gehoben und durch Ausdruck im prägnanten Sinne des Gestaltwerdens im Äußeren (*eis to exō*) zur sprachlich artikulierten Präsenz des Bewußtseins wird.“ (Anamnesis 11)

„Die Akzente nun, die Plotin, anknüpfend an das aristotelische *De Memoria*, auf die wahrnehmend-sprachliche Artikulation des erinnernden Bewußtseins setzt, machen darauf aufmerksam, daß aller sprachliche Ausdruck eine Gestalt im ‚Außen‘ der Welt und ihrer Zeit ist. Wenn das Erinnern sich zum sprachlichen Ausdruck des Wissens artikuliert, verfällt es der Welt; das Symbol kann sich im ‚Außen‘ der Welt von dem erinnernden Bewußtsein ablösen; es kann für die ausgedrückte Erinnerung undurchsichtig werden; und das erinnerte Wissen kann aus der Präsenz des Bewußtseins wieder in die Latenz der Vergessenheit absinken.“ (Anamnesis 12)

Voegelin hebt aus diesem Text Plotins zwei Aussagen hervor, die für das Thema ‚Anamnesis‘ von Bedeutung sind. Die erste ist, daß der Prozeß des Denkens, der auch wenn er erinnert wird, bisher unartikuliert war, und dann erst in einem Akt wahrnehmender Zuwendung durch den Ausdruck in der Sprache klar artikuliert wird. Erst durch diese Artikulation kann die Erfahrung zum Gegenstand der Reflexion werden. Der zweite Punkt ist, daß dieses Artikulieren durch Sprache, das Heben in die sprachliche Bildhaftigkeit (*to phantastikon*) die ‚innere‘ Erfahrung nach außen trägt, in die Ebene der Ding-Realität. Aller symbolische Ausdruck verläuft im ‚Außen‘ der Welt und ihrer Zeit. Der Ausdruck der Erfahrung verfällt der Welt und kann sich in diesem Außen der Welt von dem erinnernden Bewußtsein ablösen, er kann zum Gegenstand werden, er kann verdinglicht werden. Das ist das Schicksal der philosophischen Sprache, das Schicksal der Symbole, die aus der Erfahrung hervorgehen: die Ablösung von den Erfahrungen, ihre Verdinglichung, im weiteren Verlauf Verkrustung und Dogmatisierung. Auf diesem Weg (der Deformation) sinkt das formative Wissen wieder zurück in die Latenz, in die Vergessenheit.

Wir sind dem Prozeß der *anamnēsis* in verschiedenen Schritten

nachgegangen: von der Wahrnehmung der existentiellen Erfahrung, dem Zurücksinken der Erfahrung vom Grund in die Latenz, in die Vergessenheit und schließlich zum Zurückholen des Vergessenen in die Präsenz des Bewußtseins und der Artikulation in der Sprache. Wie sind nun diese Schritte zu verstehen? Ist es ein zeitliches Aufeinanderfolgen: erst die Erfahrung, dann das Vergessen, die Wiedererinnerung und schließlich die Wiedergewinnung im sprachlichen Ausdruck? Wenn man das so darstellt, gerät ein anderer Aspekt in den Hintergrund: Das Bewußtsein ist eines, aber es hat eine Struktur, in der die verschiedenen Phänomene untrennbar miteinander verbunden sind: Wahrnehmungen werden erst deutlich, wenn sie gedanklich und sprachlich zum Ausdruck kommen: es gibt also keine Wahrnehmung und keine Erfahrung ohne Artikulation in der Sprache.⁷¹ Es gibt kein Vergessen ohne die Erfahrung, die vergessen wird. Erinnerung birgt das Potential des Vergessens in sich: In der Erfahrung der Spannung der Existenz ist die Möglichkeit mitzugeben, den einen der beiden Pole zu eliminieren, zu vergessen. Und es gibt keine Geschichte zu erzählen, ohne die Realität wiederzugewinnen, die in der Vergessenheit versunken ist, ohne Anamnesis und ihren Ausdruck in der Sprache. (nach Auf der Suche 52)

Wie also ist das Verhältnis von Struktur des Bewußtseins und zeitlichem Ablauf zu verstehen? Bewußtsein ist kein Gegenstand, der von einem außenstehenden Beobachter analysiert werden könnte. Bewußtsein ist ein Prozeß, der von innen erlebt wird. Beide Aspekte, Struktur und zeitlicher Ablauf durchdringen sich in diesem Prozeß. Hesiod, wie Voegelin ihn im Schlußteil der *Suche nach Ordnung* behandelt, kann als Beispiel für diese Verflechtung von Struktur und zeitlichem Ablauf dienen. (Auf der Suche 85ff.) Hesiod hat durch Vermittlung der Musen, der Töchter der Mnemosyne und des Zeus, eine revelatorische Erfahrung: Die Vision der Realität – als der „Dinge, die sind, die sein werden und die vorher waren“ (*Theogonie* V. 38), eine Vision des Ganzen der Realität. Hesiod ist Hirte an den

⁷¹ Das Problem Denken und Sprechen wird hier nicht weiter differenziert. Zum Problem der Artikulation von Erfahrungen siehe Hans Joas: Über die Artikulation von Erfahrungen in: *Braucht der Mensch Religion?* Herder, Freiburg, 2. Aufl. 2004. Joas diskutiert das Problem mit Bezug auf William James, Merleau-Ponty und Castoriadis.

Hängen des heiligen Berges Helikon, des Berges der Musen. Hirten haben viel Zeit zum Nachdenken. Hesiod bewegt in seinem Geist, was er selbst erfahren hat, was ihm widerfahren ist, und die Geschichten, die erzählt werden, von den Göttern, von Geburt und Tod, von Kampf und Grausamkeit, von Unrecht und Strafe, von Glück und Unglück. All das überlegt er hin und her, während er seine Schafe weidet. Und da erscheinen ihm die Musen. Was er als Gabe der Musen erfährt, sind nicht die überlieferten Geschichten von Göttern und Menschen – die kennt er; es ist die Einsicht in das Ganze des Prozesses der Realität. Das Unrecht, das ihm widerfahren ist, die erfahrene Unordnung der Gesellschaft, all das ist Teil dieses Prozesses. Die Musen verkünden ihm, daß am Ende das Recht siegen und die göttliche Ordnung sich durchsetzen wird.⁷² Die Einsicht in den Prozeß des Ganzen ist nicht Hesiods intellektuell-spekulative Leistung, sie wird von ihm als eine Gabe der Musen verstanden, sie ist ein Offenbarungsereignis in der Biographie Hesiods, ein Ereignis in der Realität. Als Ereignis aber ist es nur ein erlebter Augenblick, der sofort in den Hintergrund der Vergangenheit versinkt. Die Parusia der Musen und die Vermittlung göttlicher Wahrheit muß erinnert werden als die Verheißung des Sieges der Dike, so wie auch der siegreiche Zeus vom Gesang der Musen an seinen ordnungsstiftenden Sieg erinnert werden muß. Das Ereignis muß anamnetisch zur Präsenz des Bewußtseins gebracht werden. Die Erinnerung geschieht als Reflexion aus der Distanz zu dem Ereignis. Die spekulativ-imaginative Ausgestaltung der Vision kann nicht im Jetzt der Vision geschehen, sondern in mühsamer geistiger Arbeit danach. Das Ergebnis sind die tausend Verse von Hesiods *Theogonie*.

⁷² Siehe OG 4, Kap.5: *Hesiod*, und OG 10, Kap. 2, § 3: *Hesiods Mnemosyne*.

4. Noetisches Bewußtsein

Ich habe in den vorangehenden Kapiteln versucht, die einzelnen Ebenen darzustellen, die im Verlauf der *Suche* eine Rolle spielen: ausgehend von der *periagôgê*, dem zentralen Symbol Platons aus dem Höhlengleichnis; daraus abgeleitet der (biographische) Weg Voegelins, auf dem er sich allmählich die Realität in ihrer ganzen Fülle erschließt; dann der Akzent auf der philosophischen Meditation, die im weiteren Verlauf in Form der meditativen Exegese immer mehr in den Vordergrund tritt; damit verbunden der Prozeß der *anamnêsis*, in dem das zu klarem Bewußtsein gebracht werden soll, was verborgen war. Der nächste Schritt wäre jetzt die Ebene der Reflexion, das reflektive Bewußtsein. An Stelle der Reflexion entwickelt Voegelin nun aber den Begriff der ‚Reflektiven Distanz‘ in Opposition zur ‚Reflektiven Identität‘. Um das zu verstehen, ist es notwendig, zurückzugreifen auf das, was Voegelin den noetischen Unterbau genannt hat (siehe oben S. 8). Dort war die Rede von einer Kraft, die der Suche die Richtung gibt, dem platonisch-aristotelischen *nous*.

Die Analyse des Bewußtseins, das durch die Entdeckung des *nous* gekennzeichnet ist, nannte Voegelin „noetische Exegese“. In dieser Analyse knüpft er an Aristoteles‘ *Metaphysik* an und kann dabei, wie er sagt, „dem klassischen Vokabular, insbesondere dem aristotelischen, übersetzend folgen.“⁷³ Ich will diesen ‚Unterbau‘ der noetischen Suche skizzieren und dabei auf einige Schwierigkeiten hinweisen, die dann zur Entwicklung des Symbols der ‚Reflektiven Distanz‘ führen. Das Thema der ersten Kapitel der *Metaphysik* des Aristoteles sind die Stufen des Wissens: von der Sinneswahrnehmung (*aisthêsis*) über Erinnerung (*mnêmê*), Erfahrung (*empeiria*), und Kunst (*technê*) bis zur Wissenschaft (*epistêmê*) der Ursachen (*aitiai*) und Prinzipien (*archai*). Aus diesem Kontext entnimmt Voegelin die symbolischen Ausdrücke, die er für seine Be-

⁷³ Eric Voegelin, *Was ist Politische Realität?*, in *Anamnesis*, Teil III: *Die Ordnung des Bewußtseins*, S. 283ff.; hier S. 288ff. Voegelin hat dieses Thema, in einem etwas anderem Zusammenhang, auch dargestellt in *Anxiety and Reason*. Dt. Übersetzung: *Angst und Vernunft*, aus dem Engl. v. Dora Fischer-Barnicol. VOP, München Februar 2016; bes. S. 62ff.

wußtseinsanalyse benötigt: Der Mensch befindet sich in einem Zustand der Unwissenheit (*agnoia*) betreffend den Grund (*aitia, archê*) und den Sinn seiner Existenz. Das Bewußtsein der Unwissenheit (*aporia*) entsteht aus dem *thaumazein*: Der Mensch wundert sich und fragt: Warum ist etwas so, wie es ist, und er findet keine Antwort „Wer aber in Zweifel oder Verwunderung ist (*thaumazôn*), ist sich bewußt (*oietai*), unwissend zu sein (*agnoein*). (*Metaphysik* 982 a17)

Aus dieser Situation verwunderter Unwissenheit ‚erhebt sich‘ das Begehren des Menschen zu wissen (*tou eidenai oregontai*). Der erste Satz der *Metaphysik* lautet: „Alle Menschen verlangen nach dem Wissen.“ (Met. 980 a) Um das aktive Moment hervorzuheben, übersetzt Voegelin: „Alle Menschen greifen nach dem Wissen.“ Bis hierher stützt sich Voegelins Exegese auf *Metaphysik* A 980 a – 983a 23. Bei Aristoteles folgt darauf ein Überblick über die Aussagen seiner Vorgänger in der Frage nach dem Grund. Voegelin dagegen springt in seiner ‚Exegese‘ zum 12. Buch der *Metaphysik*, und zwar zu einem kurzen Abschnitt des 7. Kapitels 1022 a 26 ff. Der Kontext bei Aristoteles ist dort die Frage nach dem ‚Ersten Bewegter‘, dem zentralen Thema des 12. Buches. Aus diesem Text entnimmt Voegelin nun bei seiner Analyse der *Suche* nach dem Grund das Symbol der *kinêsis*, des Bewegtwerdens: Der Mensch wird zu seiner Suche nach dem Grund bewegt durch den Grund, der ihn anziehend bewegt. (nach PolReal 289)

Die Rede von Suche und Bewegtwerden, von Bewegung und Gegenbewegung spielt im Spätwerk Voegelins eine zentrale Rolle. Ich zitiere deshalb die schwierige Aristoteles-Passage, von der Voegelin ausgeht, im vollen Wortlaut: (Met. 1072 a 23 - 1072 a32):

„Da aber nun dasjenige, was bewegt wird und bewegt, ein Mittleres ist, ... so muß es auch etwas geben, das ohne bewegt zu werden, selbst bewegt, das ewig und Wesenheit (*ousia*) und wirkliche Tätigkeit (*energeia*) ist. Auf solche Weise aber bewegt das Erstrebte (*orekton*), und auch das Gedachte (*noêton*) bewegt, ohne bewegt zu werden. An sich und im ursprünglichen Sinn gefaßt ist beides dasselbe (*toutôn ta prôta ta auta*). Denn Gegenstand des Begehrens (*epithymêton*) ist dasjenige, was als schön erscheint (*phainomenon*), Gegenstand des Willens (*boulêton*) ist an sich das, was schön ist. Wir erstreben aber etwas vielmehr, weil wir es für gut halten, als daß wir es für gut hielten, weil wir es erstreben. Prinzip ist das Denken (*noêsis*). Die Vernunft (*nous*) wird vom Denkbaren in Bewegung

gesetzt (*kineitai*) ... (1072 b 4) Es gibt einen Zweck für etwas und von etwas; dieser ist unbeweglich, jener nicht. Er bewegt als begehrt (*hōs erōmenon*), und das von ihm Bewegte bewegt wieder das übrige.“

Der Text ist offensichtlich schwierig. Die Überlieferung ist durch viele Varianten gekennzeichnet, in a 24 wird eine Lücke vermutet, sie wird seit Bessarion verschieden ausgefüllt. Voegelin geht aus von der Notwendigkeit einer Differenzierung des *oregesthai*, des Begehrens nach dem Wissen: „Das unruhige Suchen (*zētêsis*) ist in die zwei Komponenten des Begehrens oder Greifens (*oregesthai*) nach dem Ziel und des Erkennens (*noein*) zu zerlegen, und entsprechend das Ziel (*telos*) selbst in die Komponenten des Begehrten (*orekton*) und des Erkannten (*noêton*) (1072 a 26ss.).⁷⁴ (PolReal 289). Das *noêton*, das Erkannte (oder auch das Erkennbare) setzt das Suchen nach Erkennen, das *noein* in Bewegung. Auf diese Weise hat Voegelin das (zu diesem Zeitpunkt) zentrale Symbol seiner Bewußtseinsanalyse eingeführt: den *Nous*. Unter *Nous* versteht er, Aristoteles folgend,

„sowohl die menschliche Fähigkeit des wissenden Fragens nach dem Grund wie auch den Seinsgrund selbst, der als richtungsweisender Beweger des Fragens erfahren wird.“ (PolReal 290) Etwas später in diesem Kapitel (1072 b 14-30) bringt Aristoteles den *Nous* dann in Verbindung mit dem Göttlichen. Voegelin faßt diese Zeilen so zusammen: „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)“ (Vernunft 138)

In der Sprache der *Nikomachischen Ethik* ist noetisches Philosophieren die Übung, unsterblich zu werden (*athanatizein* NE 1177b 33). „So ein Leben 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 27ff.) (nach Vernunft 147f.) Voegelin faßt seine Analyse der existentiellen Unruhe zusammen:

⁷⁴ Siehe auch Voegelin, *Angst und Vernunft*. VOP, München Februar 2016, S. 68.

„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 *noësis* und ein *noëton* 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.“ (Vernunft 138)

Die hier rekonstruierte Analyse, die sich auf zwei eng begrenzte Passagen bei Aristoteles stützt (Met. 982 b 18ff. und 1072 a 26ff.), wird von Voegelin als noetische Exegese bezeichnet. Damit ist auch der Anspruch verbunden, die existentiellen Erfahrungen aufzudecken, die den Symbolen zugrundeliegen. Für den ersten Teil dieser Exegese ist dies leicht nachvollziehbar: die *agnoia*, der Zustand des *thaumazein* und des *aporein*, und die Grundlage das *oregesthai tou eidenai*. Problematisch ist die Erfahrungsgrundlage der *kinësis*. In der Formulierung Voegelins: Der Mensch wird bewegt zu der Suche nach dem Grund durch eben den Grund, der ihn anziehend bewegt (nach PolReal 289). Bei der Suche nach dem Ersten Beweger reiht Aristoteles Argument an Argument, bis er schlußfolgernd zu dem Satz kommt: Die Vernunft (*nous*) wird von dem Denkbaren (*hypotou noëtou*) in Bewegung gesetzt (*kineitai*) (siehe oben S.62). Aus dieser aristotelischen Argumentationsreihe entnimmt Voegelin das Angezogen-werden vom Grund als Teil der noetischen Erfahrung. Gleichzeitig aber betont er (PolReal 296), daß der entscheidende Punkt, „daß der Mensch seinen Grund im *Nous* erkenne, nicht Ergebnis eines Arguments ist, sondern im Gegenteil die Voraussetzung, unter der das Argument überhaupt möglich ist. ... Aristoteles weiß, daß in seiner noetischen Erfahrung der *Nous* das adäquate Symbol für den Grund ist und braucht sich diese Wahrheit daher nicht durch ein Argument zu beweisen.“ (PolReal 296)

„Aristoteles weiß ...“ Aus welcher Quelle stammt dieses Wissen? Voegelin zitiert Sokrates im *Phaidon* mit einem Diktum betreffend die Orphischen Mysterien: „Der Narthexträger (d.h. der Teilnehmer am Kult) sind viele; der Bacchen (d.h. der dem Gott Anverwandelten) aber nur wenige.“ Sokrates fügt hinzu: „Diese (d.h. die Bacchen) sind nach meiner Meinung keine anderen als die in richtiger Weise ein philosophisches Leben geführt haben (*pephilos-*

sophêkotes orthôs).“ Voegelin zieht daraus den Schluß, daß dem Platonisch-Aristotelischen Philosophieren nicht nur der Mythos der Primärerfahrung vorausliegt, sondern „auch die Symbolik einer, wahrscheinlich sehr differenzierten, pneumatischen Erfahrung vom Göttlichen. (PolReal 292) ... „Der Bacchos, der im zitierten Diktum sowohl der Gott ist, wie der dem Gott anverwandelte Mensch, wird bei Aristoteles zum *Nous*, der sowohl der göttliche ist, wie auch der menschliche, der am göttlichen partizipiert.“ (PolReal 292) Daher kann Aristoteles die Spannung des Bewußtseins als das wechselseitige Partizipieren (*metalêpsis*) der zwei *Nous*-Entitäten aneinander verstehen. (PolReal 290).

In der Passage Met 1072 b 20ff. kommt, so Voegelin, die *metalêpsis* als noetische Erfahrung zum Ausdruck:

„Denken (*nous*) denkt (*noei*) sich selbst durch Teilnahme (*metalêpsis*) am Gedachten (*tou noêtou*); denn Gedachtes wird es (sc. das Denken, *nous*), indem es ergreift (*thigganôn*) und denkt (*noôn*), so daß dasselbe sind Denken und Gedachtes.“ (Met 1072 b 19- 21)

Die Stelle ist für Voegelin ein deutlicher Hinweis, daß der Akt der Partizipation mehr ist als das Ergebnis einer argumentierenden Schlußfolgerung. Voegelin betont die Beziehung dieser Stelle zu dem Überschwang des Parmenides, dem eine mystische Einheits- erfahrung zugrunde liege.⁷⁵ Voegelin beschließt jedoch diesen Abschnitt mit dem distanzierenden Hinweis, daß “in Form einer Bild- konstruktion mehr über die Realität des göttlichen Grundes (gesagt wird), als eine strikte Exegese der existentiellen Spannung erlauben würde.“ (PolReal 309)

Ich habe versucht, die „noetische Exegese“, wie Voegelin seine Analyse des noetischen Bewußtseins nennt, in den Hauptpunkten zu rekonstruieren, und dabei auf einige Probleme hingewiesen, die sich aus dem Verhältnis von Erfahrung und Symbolisierung ergeben. Das Hauptproblem dieser Analyse jedoch, das ich bisher zurückgestellt habe, ist der programmatische Einleitungssatz: „Das Unternehmen des Bewußtseins, seinen eigenen Logos auszulegen, wollen wir noetische Exegese nennen.“ (PolReal 288) Der Satz bedarf genauerer Betrachtung: Zum einen ist das Bewußtsein, das es unternimmt,

⁷⁵ Vgl. dazu Vernunft, S. 135f. über Anaxagoras und Parmenides

seinen eigenen Logos auszulegen, nur schwer von Hegels Bewußtsein zu unterscheiden, das auf sich selbst reflektiert. Dieses hegelische Bewußtsein ist jedoch in Voegelins Spätwerk Gegenstand scharfer Kritik (siehe unten S. 79ff).⁷⁶ Zum anderen ist dieser programmatische Satz Grundlage dafür, daß der göttliche *Nous* aus der noetischen Erfahrung (des Menschen) abgeleitet wird, oder: daß die noetische Erfahrung (des Menschen) den göttlichen *Nous* als Symbol für den Grund allen Seins enthält. Mir scheint, daß diese beiden Aspekte etwas damit zu tun haben, daß OH IV wiederum erst nach vielen Jahren in OH V mit dem Titel *In Search of Order* fortgeführt wurde, und zwar mit einer völlig veränderten Konzeption, die mit den verschiedenen Programmentwürfen der dazwischen liegenden Jahre kaum mehr etwas zu tun hat.⁷⁷ Im Zentrum steht jetzt an Stelle der noetischen Exegese das Symbol der ‚Reflektiven Distanz‘.⁷⁸ Das Problem steckt in der Verwendung des Symbols *Nous* sowohl „für die Fähigkeit des wissenden Fragens nach dem Grund als auch für den Seinsgrund selbst, der als der richtungsweisende Beweger des Fragens erfahren wird.“ (PolReal 290). Das Verhältnis der zwei „*Nous* genannten Entitäten“ als wechselseitige Partizipation (*metalépsis*) der beiden Entitäten aneinander und die Intensität dieser Partizipation verfolgt Voegelin von Parmenides über Aristoteles bis zu Hegel. Bei Parmenides führt der Enthusiasmus der Schau des Seins zur Identifizierung der beiden Pole der Erfahrung, des Erkennens und des Erkannten: „Dasselbe ist Denken (*noein*) und Sein (*einai*) (Parmenides Frg. 3D). Die Grenze zwischen der Realität des Partizipierens und der Realität seiner Termini (d.h. der Partizipation am *einai*) wird verwischt. Derselbe Überschwang charakterisiert dann, so Voegelin, auch die Exegese des *noein* bei Aristoteles. (nach PolReal 308). Und dann zitiert Voegelin die Aristoteles-Passage, die ich oben (siehe S.65) schon einmal verwendet habe:

⁷⁶ Zu seiner Beschäftigung mit Hegel siehe *Response to Professor Altizer's „A New History and a New but ancient God“*, in CW 12, S. 292ff.; bes. 296ff. Dazu auch Peter J. Opitz im Vorwort zu Eric Voegelin: *Hegel – Eine Studie über Zauberei Hegel*. OP IX, München 1999, 2. Aufl. 2001.

⁷⁷ Die Programmentwürfe sind in CW 28 S. 233 ff. als Anhang abgedruckt; siehe auch Peter J. Opitz, *The Drama of Humanity – oder: Eric Voegelins Aufbruch ins Neolithikum*. VOP No. 95, München Juli 2014, S. 31ff.

⁷⁸ Dieses Symbol ist Gegenstand des folgenden Kapitels.

„Das Denken (*nous*) denkt (*noei*) sich selbst durch Teilnahme (*metalêpsis*) am Gedachten (*noêton*); denn Gedachtes wird es (sc. das Denken, der *nous*), indem es ergreift (*thigganôn*) und denkt (*noôn*), so daß dasselbe sind Denken und Gedachtes. Denn das, was Gedachtes oder Realität (*ousia*) ergreifen kann (*dektikon*), ist das Denken (*nous*).“ (Met. 1072 b 20 – 22).⁷⁹

Kommentierend spricht Voegelin von der überschwänglichen Freude, für den Augenblick mit göttlicher Unsterblichkeit in Berührung zu kommen, wenn im Akt kognitiver Partizipation der göttliche *Nous* berührt wird (*thigganôn*). Nun hat Hegel diese Passage, wie Voegelin hervorhebt, als Schlußwort seiner *Enzyklopädie* angefügt. Das bedeutet wohl, daß dieser Text für Hegel von zentraler Bedeutung ist. Das heißt nun, etwas vereinfacht: Hegel folgt Aristoteles, und Voegelin kann Aristoteles folgen, weil dessen Exegese im wesentlichen gelungen sei. (PolReal 288)

Voegelin betont, daß es bei Aristoteles um Partizipation am göttlichen *Nous* geht: Nur für einen Augenblick wird der der göttliche *Nous* berührt. Es ist eine momentane Identität des menschlichen mit dem göttlichen *Nous*. Voegelin sieht jedoch auch die Gefahr, die Realität des Grundes, auf die es sich partizipierend, aber eben auch gegenständlich distanzierend, bezieht, in sich hineinzuziehen.“ (PolReal 308) Und diese Gefahr wird bei Hegel zur Wirklichkeit: Voegelin zitiert in *The Ecumenic Age* einen Satz aus Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* über das „protestantische Prinzip, die Intellektualwelt in das eigene Gemüt hereinzulegen und in seinem Selbstbewußtsein alles anzuschauen und zu wissen und zu fühlen, was sonst jenseits war.“⁸⁰ Der Satz bezieht sich auf Jakob Böhme, und Hegel folgt ihm. Aus der drohenden Gefahr ist bei Hegel ein „Prinzip“ geworden. „Von der klassischen Teilhabe am göttlichen *nous* schreitet sie (sc. die Philosophie) durch den dialektischen Fortschritt des „Geistes“ in der Geschichte voran zur Identifizierung mit dem *nous* im Bewußtsein, das sich selbst reflektiert. So Voegelin über Hegel (Vernunft 154). Ich erinnere an den pro-

⁷⁹ Zit. nach der Übersetzung Voegelins in PolReal 308.

⁸⁰ Das Hegelzitat bei Voegelin in einem anderen Zusammenhang siehe OG 9, S. 19. Zit. nach Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Stuttgart 1965, S. 300.

grammatischen Satz, von dem wir ausgegangen waren: „Das Unternehmen des Bewußtseins, seinen eigenen Logos auszulegen, wollen wir noetische Exegese nennen.“ (PolReal 288, siehe oben S. 65)

In einer Rezension von Voegelins *The Ecumemic Age* hat Thomas J.J. Altizer auf das Problem von Nähe und Distanz Voegelins zu Hegel hingewiesen.⁸¹ Er spitzt dies auf die Frage zu: „Is Hegel the antipode of Voegelin or the dialectical twin?“⁸² Bei seiner Antwort auf diese Frage in *Response to Professor Altizer* versucht Voegelin den Punkt genau zu bestimmen, an dem Hegel „went wrong“. Was ist „the defect of thinking“, der zur Deformation der Realität führt? Der Defekt ist „the magicians’ transformation of the *fides quaerens intellectum*, which belongs to the In-Between reality of existence, into a thought process that can penetrate the comprehensive reality of the cosmic Whole. The luminosity of consciousness is expanded to a luminosity of the Whole in which it occurs.“⁸³ Der Defekt ist also die magische Expansion des Bewußtseins auf das „cosmic Whole“. Ob damit die Schwierigkeiten, die mit der „noetischen Exegese“ verbunden sind, das Problem der zwei Entitäten, die den Namen *nous* tragen, und damit die Nähe zu Hegel, beseitigt sind, bleibt offen. Eines aber ist offensichtlich: Die „noetische Exegese“ als Form der Reflexion spielt im Spätwerk Voegelins (nach 1974) nur noch eine geringe Rolle⁸⁴. Voegelin spricht zwar weiterhin von

⁸¹ Thomas J.J. Altizer, A New History and a New But Ancient God? In *Journal of the American Academy of Religion*, XLIII (1975) 757-772.

⁸² l.c.762f.

⁸³ *Response to Professor Altizer* in CW 12, S. 294.

⁸⁴ In *The Beginning and the Beyond* (entstanden 1974/77) blickt Voegelin zurück auf die Sprachsymbole, die in der Exegese der existentiellen Unruhe erzeugt wurden. (BB S.23 ff.) Es folgt dieselbe Reihe wie 1966/74: Es ist die Sprache des Fragens, Suchens, der Unwissenheit, des Versuchs, der Unwissenheit zu entfliehen; und dann die Erfahrung, zur Suche bewegt zu werden durch eben den Grund, zu dem er auf der Suche ist. Aber anders als 1966/74 wird die *kinēsis*, das Bewegtwerden nicht auf den ‚Unbewegten Bewegter‘ der *Metaphysik* zurückgeführt, sondern auf die Bewegung der göttlichen Präsenz im *metaxy* der Existenz, in der Tiefe der Seele. Es ist nicht mehr die Rede von der überschwänglichen Freude in der momentanen Berührung des göttlichen *Nous*, sondern von dem Ereignis der göttlich-menschlichen Begegnung im *metaxy*. Damit entfällt der konstruierend-

noetischem Bewußtsein und noetischer Analyse, weist aber jetzt deutlich auf die Grenze der noetisch-begrifflichen Analyse hin, die durch Hegel (und wohl auch durch Aristoteles) überschritten wird.⁸⁵ An die Stelle der noetischen Exegese tritt die Meditation in ‚Reflektiver Distanz‘. Dieses Symbol ist, wie Voegelin betont, neu (Auf der Suche 52). Es wird entwickelt in Auseinandersetzung mit Hegel unter der Überschrift: *Reflektive Distance vs. Reflective Identity*. (Kap.2 von *In Search of Order*).

5. Reflektive Distanz

„Die noetische Erfahrung, die sich selbst auslegt, erhellt den Logos des Bewußtseins“. (PolReal 294) Voegelins Analyse unterscheidet auf dieser Stufe drei Dimensionen der Exegese: Erstens die Spannung des wissenden Fragens nach dem Grund (Voegelin nennt dies die Sachstruktur des Bewußtseins). Die zweite Dimension, die in der Exegese sichtbar wird, ist die Helle des Bewußtseins. Die Spannung des Bewußtseins ist nicht Gegenstand von Aussagen eines Beobachters von außen, sie ist vielmehr ein Prozeß des Bewußtseins, in dem dieses für sich selbst durchsichtig wird. (PolReal 297) Dieser Aspekt wird später im Symbol der Luminosität weitergeführt. (siehe unten S. 71f.) Und drittens entdeckt sich das Bewußtsein als einen Prozeß, „der Phasen geringerer Durchsichtigkeit als Vergangenheit hinter sich läßt.“ Voegelin nennt diese Dimension das Wahrheitsgefälle. Konkret führt dies zu der Diskussion, wie sich noetisches Philosophieren zum Mythos verhält, aus dem die Philosophie herauswächst. (PolReal 298). Hier ist der Ausgangspunkt für Voegelins Geschichtsphilosophie.

Noetische Exegese in den genannten drei Dimensionen ist eine Form der Reflexion auf die Erfahrung der Spannung zum Grund. Sie ist, wie oben dargestellt, dadurch gekennzeichnet, daß das Subjekt auf Erfahrung reflektiert, die in der Exegese gegenständlichen Charakter

spekulative Aufstieg zum göttlichen *Nous*. Die Suche hat ihren Anfang und findet ihr Ziel durch die Erfahrung der göttlichen Präsenz im *metaxy*.

⁸⁵ Siehe *Quod Deus Dicitur*. Dt. in *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte*. Hg. Peter J. Opitz, Stuttgart 1988, S. 189. Das engl. Original in CW 12, S.376ff.

angenommen hat. Diese Form der Reflexion ist nach 1974 in den Schriften Voegelins kaum mehr vertreten.⁸⁶ Was tritt an ihre Stelle? In Auseinandersetzung mit der selbstidentischen Reflexion Fichtes und Hegels wird eine „neue“ Symbolik entwickelt: die reflektive Distanz. Das Kapitel 2 von *In Search of Order* ist überschrieben: „*Reflective Distance vs. Reflective Identity*“. Um dieses Symbolpaar näher zu bestimmen, ist es notwendig, die komplexe Struktur des Bewußtseins, wie sie Voegelin in seinem Spätwerk analysiert hat, darzustellen.⁸⁷ Dabei werden dann auch Begriffe und Symbole, die bisher nur beiläufig verwendet wurden, ausdrücklich thematisiert.

Das Bewußtsein ist eines, aber es hat verschiedene Dimensionen⁸⁸: nach Voegelin sind es die Dimensionen der Intentionalität, der Luminosität und der Reflexion. Bewußtsein ist zunächst Bewußtsein von etwas. Voegelin folgt hier dem Sprachgebrauch, der in allen (westlichen) Sprachen üblich ist. Wir haben ein Bewußtsein von irgendetwas, wir sprechen über irgendetwas etc. (so in Med 176). Dieses Bewußtsein hat der Mensch in seiner leiblichen Existenz. Wovon man Bewußtsein hat, wird als außerhalb des Körpers erfahren.⁸⁹ Die Realität, auf die sich das Bewußtsein richtet, die es intendiert, bekommt dadurch metaphorisch die Aura äußerer Dinghaftigkeit. Voegelin nennt diese Dimension des Bewußtseins indem er der Terminologie Husserls folgt⁹⁰, seine Intentionalität und die entsprechende Struktur der Realität ihre Dinghaftigkeit (*thingness, thingreality*). In dieser Bewußtseinsdimension gibt es also ein Sub-

⁸⁶ Siehe oben Anm. 85.

⁸⁷ Voegelin hat diese Thematik immer wieder mit leichten Variationen dargestellt. Die Hauptquellen sind: *Auf der Suche nach Ordnung*, S. 21ff.; *Der meditative Ursprung philosophischen Ordnungswissens*, in *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte* S. 174ff.; *Structures of Consciousness*, in CW 33, bes.S.354ff: im folgenden zit. als (Med) und (Structures); ich werde die Zitate nicht immer im einzelnen nachweisen.

⁸⁸ Der Ausdruck Dimensionen bezeichnete oben (siehe oben S. 69) Dimensionen der Exegese. Hier handelt es sich um Dimensionen des Bewußtseins.

⁸⁹ Diese Feststellung (des ‚außerhalb‘) gilt mit einer gewichtigen Ausnahme; dazu später.

⁹⁰ Siehe Structures, S. 354.

jekt und ein Objekt, auf das sich das Subjekt richtet. Nun ist aber das Bewußtsein, das als Subjekt die Realität im Objektmodus wahrnimmt, selbst ein ‚Teil‘ der Realität. Realität ist also einerseits vom Bewußtsein intendierte Dingrealität und andererseits im Körper lokalisiertes Bewußtsein.⁹¹ Voegelin nennt diese Realität, die beides umfaßt, das ES, die ES-Realität.

In der ES-Realität ist das im Menschen lokalisierte Bewußtsein ein Ereignis (*event*). Das Bewußtsein ereignet sich im Prozeß der Realität „in demselben Sinn wie die Genesis von Atomen und Molekülen sich ereignet, von Spezies‘, Rassen und dergleichen“. (Med 175) Der Prozeß der Realität umfaßt die Evolution der Materie, die biologische und die historische Evolution. Und schließlich tritt in diesem Prozeß der Mensch mit seinem Bewußtsein in Erscheinung. (Structures 354) Als Ereignis in der Realität ist nun aber das Bewußtsein nicht das Subjekt, das die Realität als Objekt intendiert. Subjekt ist jetzt die umfassende ES-Realität, in der das Bewußtsein sich prädikativ ereignet. (Med 175/76) Indem das Bewußtsein die Realität als Objekt wahrnimmt und erkennt, das erkennende menschliche Bewußtsein aber Teil der Realität ist, an der Realität partizipiert, wird die Realität durch das Licht des Bewußtseins von innen erhellt. Durch das menschliche Bewußtsein wird die Realität, welche die Partner im Sein umfaßt, d.h. Gott und Welt, Mensch und Gesellschaft, für ihre innere Struktur und für ihre partizipatorischen Beziehungen untereinander durchsichtig, sie wird luminös.

Das Bewußtsein ist eines, aber es hat diese zwei Dimensionen: Intentionalität und Luminosität. Ihnen entsprechen die Dimensionen der Ding-Realität und der ES-Realität. Das Verhältnis dieser beiden Strukturdimensionen zueinander nennt Voegelin das Paradoxon des Bewußtseins. (Auf der Suche 21) Diese beiden Dimensionen des Bewußtseins und die ihnen entsprechenden Dimensionen der Realität sind so miteinander verflochten, daß sie nicht als selbständige Entitäten voneinander getrennt werden können. Sie bilden eine

⁹¹ Statt ‚lokalisiert‘ spricht Voegelin auch von der Fundierung des Bewußtseins im Körper, im Leib.

paradoxe Einheit (*The Beyond and its Parousia* 398).⁹² Und in diesem paradoxen Ineinander des Bewußtseins als Subjekt der Wahrnehmung und als partizipatorisches Ereignis in der Realität vollzieht sich unser Denken. Wir sind in das Paradoxon des Bewußtseins verstrickt. Wenn die enge Verbindung der beiden Formen des Bewußtseins, ihr paradoxes Ineinander so betont wird, dann ist es doch merkwürdig, daß wir über diesen Bewußtseinskomplex reden können, also unser Bewußtsein intentional darauf richten und analytisch darüber nachdenken können. Dieses Problem führt zu einer weiteren Dimension des Bewußtseins: neben Intentionalität und Luminosität zur Dimension der Reflexion. Was ist damit gemeint? Das Nachdenken über etwas geschieht „*within consciousness about consciousness*“ (*Beyond* 399). Wir können uns aus der partizipatorischen Spannung des Bewußtseins zwischen Intentionalität und Luminosität lösen, aus ihr heraustreten, die Spannung im *metaxy* aus der Distanz wahrnehmen und so darüber sprechen:

„We can reflectively distance ourselves from the paradox in which we are involved and talk about it – and such talk is called philosophy. I call this structure of consciousness reflective distance. All philosophy is conducted in reflective distance within consciousness about consciousness“. (*Beyond* 399)

Paragraph 12 von „Auf der Suche“ faßt unter der Überschrift ‚Reflektive Distanz – Erinnern – Vergessen‘ die Überlegungen zur Reflektiven Distanz zusammen (*Auf der Suche* 50): „(Das Bewußtsein wird) nicht nur durch das Paradoxon von Intentionalität und Luminosität strukturiert, sondern auch durch die Wahrnehmung dieses Paradoxons, durch eine Dimension, die als reflektiv-distanzierende Erinnerung zu charakterisieren ist.“ (*Auf der Suche* 51) Erinnerung ist dabei wiederum zu verstehen als das zu klarem Bewußtsein bringen dessen, was in der Erfahrung des *metaxy* und ihrer partizipatorischen Verstrickung erfahren wird. In der Reflexion wendet sich das Bewußtsein auf sich selbst zurück (*within*

⁹² Siehe Eric Voegelin, *The Beyond and its Parousia*, in CW 33, S. 396 ff.; im folgenden zit. als (*Beyond*). Hg. und mit einem Nachwort v. William Petropulos. OP XLIII, Eric-Voegelin-Archiv München, Mai 2004.

consciousness about consciousness), es ist selbstreflektiv.⁹³ Es reflektiert aber nicht unmittelbar auf die paradoxen Erfahrungen, sondern aus der Distanz der *anamnêsis*. Diese gesamte Problematik wird in dem Symbol ‚Reflektive Distanz‘ zusammengefaßt.⁹⁴

Die Struktur des Bewußtseins ist also jetzt durch drei ‚Dimensionen‘ charakterisiert: Intentionalität, Luminosität und reflektive Distanz. Ein Problem, das wir oben im Zusammenhang von Erinnern und Vergessen angesprochen haben, stellt sich nun auch im Hinblick auf die Reflexion: Struktur des Bewußtseins vs. zeitlicher Ablauf. Die Analyse der Reflexion hat sich zunächst als zeitlicher Ablauf dargestellt: Im Gesamtkomplex des Bewußtseins gibt es zunächst die Erfahrung der existentiellen Spannung zwischen den zwei Polen. Aus der Verflechtung in diese paradoxe Erfahrung kann sich das Bewußtsein lösen, es kann diese Bewußtseinsspannung wahrnehmen und dann darüber aus anamnetischer Distanz reflektieren. Diese Analyse hat die Form einer Erzählung, in der die einzelnen Schritte zeitlich aufeinanderfolgen. Nun kann sich die reflektive Komponente aus dem Komplex nur lösen, wenn sie darin enthalten ist. In Alltagssituationen ‚reflektieren‘ wir ja ständig über irgendetwas, wir denken darüber nach, ohne den methodischen Aufwand zu betreiben, sich loszulösen, sich zu distanzieren, sich zu erinnern. Wir denken einfach nach. Die reflektive Komponente gehört zum Gesamtkomplex des Bewußtseins. Die Reflexion in der Haltung der distanzierenden Erinnerung bei Voegelin ist aber nicht auf ein beliebiges Etwas gerichtet, ihr ‚Gegenstand‘ ist vielmehr die Suche nach dem Grund der Existenz. Und auf dem Weg dieser Suche wird die reflektive Komponente differenziert: Der Grund wird erst sichtbar, wenn der paradoxe Komplex aus der Distanz erinnert wird und so zum ‚Gegenstand‘ der Reflexion werden kann. So betrachtet ist die reflektive Distanz nicht das Ergebnis eines zeitlichen Ablaufes, sondern vielmehr eine Differenzierung des Bewußtseinskomplexes, in dem sich die meditative Suche nach dem Grund bewegt.

⁹³ Das hat Voegelin auch bei Husserl so gesehen. S. oben S.30

⁹⁴ Das Symbol reflektive Distanz wird in Opposition zur reflektiven Identität (Auf der Suche S. 67) formuliert, wovon später zu sprechen sein wird.

Das zweite Kapitel von *Auf der Suche* beginnt mit dem Satz: „Im Kontext unserer eigenen Analyse konnten wir uns zur Bedeutung der reflektiven Dimension kurz fassen.“ (Auf der Suche 61) In anderen Schriften aus der gleichen Zeit versucht Voegelin an Beispielen zu zeigen, „how that works in practice.“ (Beyond 399) Das erste Beispiel für die Anwendung des Symbols reflektive Distanz bezieht sich auf Platons *Timaios*, hier besonders Tim. 28bff. Die Suche nach der Wahrheit beschäftigt sich mit der Entstehung und der Struktur des Alls. Voegelin versteht die folgende Erzählung des Timaios als Ausdruck einer erfahrenen Spannung (an experienced tension) von *taxis* und *ataxia*, einer Spannung zwischen zwei Polen: „the one called intelligible being and the other called the becoming, the *genesis* – that is, being: *to on* and becoming: *genesis*. But when you analyze the matter in reflective distance, as Plato does, when you talk about these things, you must admit, that the *genesis* , which is not being, is, after all, being too“. (Beyond 399) Diese in der Suche nach dem letzten Grund erfahrene Spannung führt bei Platon zu einer erweiterten Terminologie. Beide (sc. Sein und Werden) sind Arten (genê) des Seins. Platon spricht von *ousias eidos* – Gestalt des Seins. „So he has the further problem: He must somehow get these two kinds of being together in reality, not only in his thought. He therefore introduces a third kind of being, the *psychê*, which participates in both the being that is never genesis, and the becoming, the *genesis* that is never being, and which⁹⁵ can, therefore, transfer the order of being into the becoming by its position in-between the two (in-between is the *en mesô*).“ (Beyond 399/40)

Die Widersprüchlichkeiten der Terminologie beruhen, so Voegelin, nicht auf einer Nachlässigkeit Platons. Sie verweisen vielmehr auf das Problem der Verwendung einer Sprache, die an der Logik äußerer Gegenstände orientiert ist, auf die Exegese von Bewußtseinsprozessen. Erfahren wird die existentielle Spannung in der Realität zwischen Sein und Werden. Die dann in der Exegese verwendeten Bezeichnungen ‚die beiden Arten des Seins‘ und *psychê* als ‚dritte Art des Seins‘ sind nicht unmittelbarer Ausdruck von Erfahrung, sie sind vielmehr Ergebnis der Reflexion, der Analyse der erfahrenen Spannung in reflektiver Distanz gegenüber der Span-

⁹⁵ Nämlich die *psychê*.

nungserfahrung; diese Bezeichnungen sind reflektive Symbole im Unterschied zu Symbolen, die eine Erfahrung ausdrücken.⁹⁶ Die Beziehung zwischen Erfahrung und Reflexion, zwischen Symbolen, die Erfahrung ausdrücken und Symbolen, die aus der Exegese in reflektiver Distanz hervorgehen, verdeutlicht Voegelin weiter an Hand des Symbols *metaxy*. Ich habe die Verwendung dieses Symbols oben im Zusammenhang der Anamnesis dargestellt. (siehe oben S. 53ff.) Für das jetzige Thema, das Symbol der reflektiven Distanz, lege ich einen längeren Abschnitt aus *Structures of consciousness* zugrunde.

„One of the structural elements in consciousness is what Plato has called the metaxy, which simply means ‘in-between’. Man has experiences of reality, and the center of these experiences is always the consciousness that we want to know something (intentionally the object) and we know that we don’t know it; but in order to know that we don’t know, we must know something about it. We are in a state of ignorance, as a state of poverty of knowledge; and [...] our consciousness is in action toward acquiring more knowledge. That is, we have a horizon, and we know that there is something beyond the horizon – the beyond-the-horizon is an essential element in consciousness – because we wouldn’t look for anything in the world if we would believe that what we know at present were all that is to be known. So we know that it isn’t all to be known and that we have to go beyond it.” (Structures 362)

Die Bezeichnung *metaxy* wird nur am Anfang des eben zitierten Textes verwendet. Voegelin hat sie, wie oben (S.54) dargestellt, Platons *Symposion* entnommen, und zwar der Schilderung des Eros durch Sokrates. Ich wiederhole die Hauptpunkte: Eros ist nicht im Besitz des Schönen, sondern er ist das Verlangen nach dem Schönen.

⁹⁶ Vgl. dazu auch die Ausführungen Platons zur Sprache von ‚ist – war – wird sein‘ in *Timaios* 37 e ff. In *Quod Deus Dicitur* betont Voegelin die Notwendigkeit, genau „zwischen dem Prozeß noetischer Analyse und den reflektiven Symbolen zu (unterscheiden), die den historischen Prozeß der Untersuchung zu beschreiben.“ (OBG 186). Ohne diese Unterscheidung besteht die Gefahr, die reflektiven Symbole für die beiden Spannungspole gedanklich zu unabhängigen Wesenheiten zu hypostasieren. Die Gefahr erwächst, wie Platon im *Timaios* erkannt habe, aus der intentionalen Struktur der Sprache: unsere Neigung, in dinglichen Propositionen über Erfahrungen nachzudenken, die nicht Erfahrungen von Dingen sind. (*Quod Deus Dicitur* in OBG, S. 183–187).

(Das dem Namen Eros zugrundeliegende Verbum (*eramai*) bedeutet erotisches Verlangen). Als Verlangen, als Begehren ist *erôs* eine Erfahrung des Mangels, der Bedürftigkeit, der Armut auf der Suche nach Erfüllung. *Erôs* ist ein Zustand zwischen (*metaxy*) Mangel und Fülle. Aus der erzählenden (mythischen) Schilderung des Eros durch Sokrates, dem Streben nach Erfüllung, entwickelt Voegelin das Symbol *metaxy* als einer Spannung zwischen zwei Polen, the ‚tension‘ of the *metaxy*. (Structures 362)

Nun kommt der Terminus Spannung (tension) im Kontext der klassischen Philosophie nicht vor. (Structures 362; vgl. auch Vernunft 139) Dort haben wir ‚nur‘ Wörter für konkrete Spannungen, wie die Liebe zum Göttlichen, die Hoffnung, der Glaube, die Gerechtigkeit: *philia, elpis, pistis, dikê*. Diese Symbole haben Platon und Aristoteles von ihren Vorgängern in der Erforschung der *psychê* übernommen d.h. von den Vorsokratikern und den Tragikern. Der abstrakte Terminus Spannung, *tasis*, begegnet erst eine Generation später in der stoischen Philosophie. Voegelin spricht nun von der ‚tension of the metaxy‘ „to signify that existential tension of the ignorance that is in search – the Platonic *zêtêsis* – of something and, in order to be in search of the something, must be moved already by some sort of knowledge of that something into searching for it. Because if there were no movement, no pull (what Aristotle calls the *kinêsis*, the pull toward searching for something), nobody would search for anything.“ (Structures 362) *Zêtêsis*, das Suchen, und *kinêsis*, das Bewegtwerden, das Angezogenwerden sind Bewegungen, die von menschlichen Wesen real erfahren werden. *zêtêsis* und *kinêsis* sind existentielle Erfahrungen in der Bewußtseinsrealität. (Structures 362) Aus dieser Spannungserfahrung kann der Mensch sich lösen, er kann sie aus der Distanz wahrnehmen und auf sie reflektieren. Der Prozeß, in dem die existentielle Erfahrung zu klarem Bewußtsein gebracht wird, führt dann (so die Fortsetzung des zitierten Textes) zu reflektiven Symbolen, zu Symbolen, die aus der Reflexion hervorgehen, wie das „*metaxy*“, die „Pole der Spannung“, der „Grund“ als der eine dieser Pole, auf den sich die Suche richtet, und das andere Ende der Spannung ist der „Mensch“; und zwischen den Polen gibt es die Bewegung und die Gegenbewegung. Und der Bereich (area), in dem diese Bewegungen stattfinden, ist das „was Platon und Aristoteles *psychê* nennen würden.“ (Structures 363) All

das sind reflektive Symbole, die aus der Exegese der erfahrenen Spannung hervorgehen.

Die existentielle Spannung im Bewußtsein wurde durch Platon und Aristoteles entdeckt.

„Und das ist es, was (sie) Philosophie nennen: in dieser Spannung zu leben und diese Spannung zu untersuchen. Und die Untersuchung der Realität im Lichte dieser Spannung ist das, was Platon „Dialektik“ nennt.“ (Structures 363/64)

Die Exegese der existentiellen Spannung in reflektiver Distanz – das ist Philosophie. Die Bezeichnungen, mit denen „die Erfahrung der reflektiven Distanz im Bewußtsein“ ausgedrückt werden und damit auch die Charakterisierung der Philosophie als das Leben und Sichbewegen in dieser Bewußtseinsspannung – all das ist, so Voegelin, neu. (Auf der Suche 52) Die Symbolik der reflektiven Distanz ist aber nur zu verstehen auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit der Symbolik der reflektiven Identität. Das bedeutet: Voegelins Verständnis von Philosophie als Leben in der existentiellen Spannung des *metaxy* ist hervorgegangen aus dem Widerstand gegen die zentrale Symbolik der Identitätsphilosophie.

Was bedeutet das? Ausgangspunkt der Philosophie Voegelins ist die Opposition gegen das „Unternehmen“ der deutschen idealistischen Philosophie, die Erfahrungsgrundlage des Bewußtseins wiederzugewinnen, indem sie daran ging, die verschiedenen Schichten „propositioneller Verkrustung“ zu beseitigen. Dieses Ziel der deutschen Denker war, so Voegelin, formativ. Der Versuch, auf diese Weise die Erfahrung des Bewußtseins wiederzugewinnen, führte jedoch zur Deformation der Bewußtseinsstruktur durch das Verlangen, die wiedergewonnene Erfahrung im Modus der Ding-Realität zu beherrschen. Der deformative Wille zur Macht über die Realität bestimmte, welche Erfahrungen in die Analyse einbezogen und welche ausgeschlossen werden. (Auf der Suche 68)

Die Analyse dieser Deformation bildet den ersten Teil des Kapitels über ‚Reflektive Distanz vs. Reflektive Identität‘. (Auf der Suche 67-85) Voegelin setzt an bei der ‚Dominanz der Ding-Realität‘⁹⁷ in der

⁹⁷ Voegelin zit. nach der Ausgabe v. Hoffmeister: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Hg. Johannes Hoffmeister, 6. Aufl.

symbolschöpferischen Imagination der Zeit.“ (Auf der Suche 62) Bewußtsein muß im Subjekt-Objekt-Modus begriffen werden, es ist Bewußtsein von etwas. Voegelin bezieht sich dabei auf die Einleitung von Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Nun ist ‚Bewußtsein von etwas‘, intentionales Bewußtsein, ja auch die erste Dimension in Voegelins eigener Bewußtseinsanalyse, und mit dieser Terminologie folgt er Husserl. Ausgangspunkt von Fichtes Wissenschaftslehre von 1794 seien, so Voegelin, die Tatsachen des Bewußtseins, also die Tatsachen des Bewußtseins von etwas. Wenn diese ‚ein zu untersuchendes Objekt waren, dann mußte es ein Subjekt geben, das die Untersuchung vornimmt; und wenn es ein solches Subjekt gab, dann mußte es ein Bewußtsein haben, das über Bewußtsein reflektiert.“ (Voegelin über Fichte, Auf der Suche 62) Die Annahme eines reflektiven Aktes von Seiten des Subjekts würde aber zu einer weiteren Tatsache des Bewußtseins führen, über die durch einen weiteren Akt eines weiteren Bewußtseins zu reflektieren wäre. Das würde die Einheit des Bewußtseins in eine unendliche Kette subjektiver Akte auflösen. Grund für diese Schwierigkeit ist die streng intentionalistische Auffassung des Bewußtseins: Bewußtsein ist immer nur Bewußtsein von etwas. Fichtes Lösung für dieses Problem ist die Identifizierung des reflektierenden Subjekts mit dem Ich des existentiellen Bewußtseins.

Was bedeutet hier Identifizierung? Es bedeutet zunächst eine Verschmelzung von zwei Symbolebenen. Im Zusammenhang der ‚Reflektiven Distanz‘ hat Voegelin Symbole, die eine Erfahrung ausdrücken, unterschieden von Symbolen, die aus der Reflexion hervorgehen. Suchen nach dem letzten Grund der Existenz und das Angezogenwerden von eben diesem Grund, *zêtêsis* und *kinesis*, sind Symbole, die eine existentielle Erfahrung ausdrücken. Die Reflexion auf diese Erfahrungen führt dann zu reflektiven Symbolen wie ‚*metaxy*‘, ‚Pole der Spannung‘, der ‚Grund‘ als einer dieser Pole, und der ‚Mensch‘, der in seinem Bewußtsein auf Suche ist, als der andere der beiden Pole, und schließlich die ‚*psychê*‘ als der Bereich, in dem *zêtêsis* und *kinêsis*, Bewegung und Gegenbewegung stattfinden. (Structures 363) Diese reflektiven Symbole werden ent-

1952, Felix Meiner Hamburg); hier die Seiten 69-75 der Einleitung. Im Text wird mit (PhG) auf diese Ausgabe verwiesen.

wickelt aus der Distanz der Wahrnehmung, die sich auf die Spannungserfahrungen richtet. Die Spannungserfahrungen sind Teil der Realität, wie sie erfahren wird, die reflektiven Symbole sind gedankliche Konstrukte, die aus der primären Realität abgeleitet werden. Sie sind abgeleitete und insofern sekundäre Realitäten. Wenn nun aus irgendeinem Grund („somehow“) die Distanz zwischen wahrnehmendem Bewußtsein und den wahrgenommenen Bewußtseinsprozessen zusammenbricht, bekommen die reflektiven Symbole den Status primärer Realität. Die beiden Symbolebenen werden zu einer verschmolzen. Die Pole der Spannung werden zu selbständigen Entitäten: der als immanent verstandene „Mensch“ und am anderen Ende das Ziel der Suche, der „Gott“, sind unabhängig von der Spannungserfahrung.⁹⁸ Anders ausgedrückt: Das reflektierende Subjekt als „Ich“ des Menschen wird mit dem Ich des existentiellen Bewußtseins identifiziert. Die Symbole auf der Ebene der Spannungserfahrung haben ihre Autorität aus dem Partizipieren an der Realität erhalten. Sie sind nicht willkürlich, nicht beliebig, sondern Ausdruck existentieller Erfahrung. Das reflektierende Subjekt jedoch ist von der Erfahrung der Partizipation abgetrennt. Im reflektiven Akt hat es seinen Standpunkt außerhalb des Prozesses. Für diesen neuen Typus des nicht-partizipatorischen Bewußtseins entwickelten die deutschen Denker das Symbol ‚Spekulation‘.

Bis hierher habe ich im wesentlichen die Ausführungen Voegelins über die Struktur des Bewußtseins in Fichtes *Wissenschaftslehre* wiedergegeben. (Auf der Suche 62/63) Voegelin charakterisiert diesen Beginn der Identitätsphilosophie als ein revolutionäres Ereignis in der Geschichte der Suche nach der Wahrheit. In §2 folgt dann ein Kapitel mit der Überschrift *Hegel I*. (Auf der Suche 67-85) Dieser Text führt die Analyse des Symbols der reflektiven Distanz gegenüber der Reflektiven Identität fort. Voegelins Ausgangsfrage ist: „Was verstand Hegel unter Erfahrung? Welche Erfahrungen hat er in seine Analyse einbezogen und welche hat er ausgeschlossen?“ (67/68) Die Antwort findet Voegelin auf den letzten Seiten der *Einleitung zur Phänomenologie des Geistes*. Ich gebe hier zunächst Voegelins Zusammenfassung der Argumentation Hegels wieder.

⁹⁸ Hier ist der Ansatz für die Phänomene der Verdinglichung der Symbole, die aus der Suche hervorgehen. Siehe auch unten Anm. 97.

„Bewußtsein muß im Subjekt-Objekt-Modus begriffen werden; es ist Bewußtsein von etwas. In einem ersten Schritt ist das erfahrene Etwas die Realität an sich. In einem zweiten Schritt jedoch, wenn im Prozeß der Erkenntnis sich herausstellt, daß das Etwas sich von dem, wofür es gehalten wurde, unterscheidet, dann wird das Ansich der Realität zum Ansich für das erfahrende Subjekt (für es); hinter dem Ansich für das Bewußtsein erscheint eine zweite Realität, die an sich für sich selbst ist. Das Bewußtsein hat nun zwei Gegenstände, das ‚erste Ansich‘ und das zweite, das Für-es-sein dieses Ansichs. (PhG 73) Bei der Entdeckung des ‚zweiten Gegenstands‘ entdeckt nun das Bewußtsein, daß seine eigene Subjektivität sich gewandelt hat vom ersten Subjekt, das den Gegenstand als das erste Ansich erfahren hat, zu einem zweiten Subjekt, das sich selbst als in Bewegung erfährt.“ (Auf der Suche 68/69)

Voegelin zieht hier verschiedene Sätze Hegels zusammen, teilweise in veränderter Reihenfolge. Ich verstehe diese Textpassage (Voegelins) so: Das Subjekt, das den Gegenstand als das erste *Ansich* erfährt, ist charakterisiert durch seine fixierte intentionale Ausrichtung auf den Gegenstand. Das Subjekt erfährt den Gegenstand als so und nicht anders, und insofern ist es selbst als erfahrendes Subjekt so und nicht anders. Das Subjekt wird konstituiert durch den intentional verstandenen Gegenstand. Bei der Entdeckung des zweiten Gegenstandes wird nun nicht nur der Gegenstand verändert, vom ersten *Ansich* zum *Ansich für das erfahrende Subjekt*, sondern das Subjekt selbst erfährt an sich eine Bewegung, von der festen Position der intentionalen Wahrnehmung zur Einordnung in einen Prozeß, in dem Subjekt und Objekt als aufeinander bezogen erfahren werden. Hegel nennt diese Bewegung dialektisch, wohl wegen der wechselseitigen Bewegung von Subjekt zu Objekt und von Objekt zu Subjekt.⁹⁹ Das Bewußtsein übt diese Bewegung in zweifacher Richtung aus: sowohl an seinem Wissen (d.h. das Wissen verändert sich) als auch an seinem Gegenstand. „Diese dialektische Bewegung ... ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird.“ (PhG 73)

Der neue Gegenstand entsteht aber nicht als neuer äußerer Gegenstand, sondern als geworden durch eine Umkehrung des Bewußtseins selbst. (PhG 74) Die ‚Umkehrung des Bewußtseins‘ versteht Voegel-

⁹⁹ Siehe dazu den Kommentar von Andreas Graeser S. 154 in Hegel: *Einleitung zur Phänomenologie des Geistes*, Kommentar von Andreas Graeser, Reclam 1988.

lin auf dem Hintergrund von Platons Höhlengleichnis, dem Sich-Umwenden von den Schatten an der Wand und dem Aufstieg zum Licht. In dem Weg vom ersten Ansich über das Ansich für das erfahrende Bewußtsein hin zu einer Realität, die an sich für sich selbst ist, sieht Voegelin die Bewegung Hegels „als offene Revolte gegen die Schatten in der Höhle seines Zeitalters, seien es die dogmatischen Deformationen der Theologie, die propositionellen Deformationen der Metaphysik und Ontologie, sei es geistreicher Intellektualismus, zweitklassiger Kritizismus oder Skeptizismus, ekstatisch phantasierender Überschwang, erbauliches Predigertum oder empfindsam- gedankenlose Erhabenheit. Soweit ist Hegels Bewegung dieselbe wie die Platons.“ (Auf der Suche 70) Man kann in dieser Liste unschwer auch Voegelins Revolte gegen eben diese Deformationen erkennen.

Der entscheidende Unterschied zwischen Hegel einerseits und Platon-Voegelin andererseits wird in Hegels Symbol der Umkehrung des Bewußtseins im Vergleich zur *periagogê* Platons sichtbar. Bei Platon ist die *periagogê*, wie Voegelin immer wieder hervorgehoben hat, ein passivisches Ereignis, eine Erfahrung, die stark von Zwang und Erleiden geprägt ist. (siehe oben S. 12) „Wenn einer befreit und gezwungen würde, plötzlich aufzustehen und den Hals herumzudrehen (*periagein*)¹⁰⁰ ... (Pol. 515 c7f.) Davon ist bei Hegel keine Rede .Es gibt keine Kraft von außen, die die Umkehrung bewirkt, kein Gezogenwerden zum Weg hinauf, zum Licht außerhalb der Höhle. Der neue Gegenstand (die Wahrheit) zeigt sich als geworden durch die Umkehrung des Bewußtseins selbst. (PhG 74) Voegelins Kommentar: Die *periagogê* ist nicht eine bestätigende Antwort, sondern eine das eigene Selbst bestätigende Tat.¹⁰¹

Wie ist das zu verstehen? Es geht um die ‚reflektive Distanz‘: Die Spannung im *metaxy* ist eine Spannung zwischen zwei Polen: Auf

¹⁰⁰ Das Substantiv *periagogê* ist abgeleitet vom Verbum *periagein* (siehe Pol. 518 d3f.).

¹⁰¹ Die Formulierung *not an assertive response, but a selfassertive action* habe ich bisher (Auf der Suche 70) wiedergegeben durch: nicht eine affirmative Antwort, sondern eine selbstaffirmative Aktion. Die jetzt oben gewählte Übersetzung scheint mir in diesem Zusammenhang den Sinn etwas besser zu treffen.

der einen Seite der Mensch, der wahrnimmt, daß er gezogen wird, und auf der anderen Seite die ziehende, bewegende Kraft des göttlichen Jenseits. Die Bewegung Hegels ist die Suche nach der Wahrheit der Realität. Wenn sich nun im Prozeß der Suche herausstellt, daß sich das Etwas von dem, wofür es gehalten wurde, unterscheidet, dann wird die intendierte Wahrheit zu einem Schatten – um die Sprache Platons zu verwenden. Das erste Ansich wird zu einem Ansich, wie es dem Bewußtsein erscheint, zum Ansich für das erfahrende Subjekt. Der neue, wahre Gegenstand entspringt der Bewegung zwischen Subjekt und Objekt. Die Realität, der wahre Gegenstand wird nicht sichtbar durch das Bewegtwerden von oben, sondern durch die Umkehrung des Bewußtseins selbst, durch die Reflexion, die ihr Zentrum im suchenden Subjekt hat. Der ziehende Pol im *metaxy* ist verschwunden, die Spannung ist zerbrochen. Was übrig bleibt, ist das Bewußtsein in der intentionalen Dimension. Diesen Restbestand des Paradoxons nennt Voegelin ‚dekapitierte Immanenz‘.¹⁰²

Was bedeutet nun in diesem Zusammenhang ‚reflektive Identität‘, der Begriff, den Voegelin zur Zielscheibe seiner kritischen Analyse gemacht hat? Durch das Zusammenbrechen der Spannung im *metaxy*, durch die Eliminierung des transzendenten Pols richtet sich die Reflexion ausschließlich auf die Bewegungen des intentionalen Pols. Die Reflexion verschmilzt mit dem dekapitierten immanenten Existenzbewußtsein. Die Dimension der Reflexion und das Existenzbewußtsein werden identisch. Das ist auf einer etwas veränderten Grundlage Fichtes selbstidentisches Ich. Das selbstidentische Subjekt der Reflexion aber ist eine Deformation des Denkens in reflektiver Distanz, des Philosophierens als Leben in der Spannung des *metaxy*. Mit der Formulierung „die *periagôgê* ist nicht eine bestätigende Antwort, sondern eine das eigene Selbst bestätigende Tat“ geht Voegelin jedoch einen Schritt über die Diagnose der ‚reflektiven Identität‘ hinaus. Wenn die Umkehrung des Bewußtseins eine Tat des Subjekts ist, das sich selbst ermächtigt, dann wird das reflektierende Subjekt zur alleinigen Quelle der Wahrheit. In dieser Deutung der hegelschen Umkehrung wird die Erfahrung der Existenz

¹⁰² ‚Decapitated immanence‘, in *The Drama of Humanity*, CW 33, S. 187.

im *metaxy*, die Ausrichtung der Existenz auf den göttlichen Pol der Spannung aus der „Erfahrung des Bewußtseins“ ausgeschlossen.

Die Deutung der Umkehrung als *selfassertive action* ist nun aber mit einem textkritischen Problem verbunden. Auf die Frage, durch welche Kraft der Gefangene in der Höhle gezwungen wird, sich umzudrehen, erhalten wir, so Voegelin frei nach Hegel, die Auskunft, die *periagôgê* sei unsere Zutat, unsere Hinzufügung oder unser Addendum.“ (Auf der Suche 70/71) Nun sagt aber Hegel nicht: die Umkehrung sei unsere Zutat, also ein Ergebnis der eigenen Aktion, sondern: „Diese Betrachtung der Sache ist unsere Zutat.“ (PhG 74). Die Sache, die betrachtet wird, ist die Tatsache, daß der alte Gegenstand zu einem neuen Gegenstand wird; und diese Betrachtung als Umkehrung, so Hegel, ist unsere Zutat.¹⁰³ In Hegels Analyse des Erkennens liegt der Akzent also nicht in erster Linie auf der *selfassertive action*, wie in Voegelins Interpretation, sondern auf der Tatsache, daß der neue Gegenstand, also die Erkenntnis dessen, was in Wahrheit ist¹⁰⁴, durch die Umkehr des Bewußtseins von ersten Ansich zum Ansich für das erfahrende Subjekt zustande kommt durch die Rückkehr des Bewußtseins von dem intentional erfaßten Gegenstand zum reflektierenden Subjekt. Das nicht-partizipierende, selbstreflektive Subjekt wird zum Zentrum der Spekulation, zur alleinigen Quelle der Wahrheit.

Es bleibt jedoch die Frage, wodurch die ‚Umkehrung‘ zum spekulativen Subjekt bewirkt wird. Offenkundig nicht durch eine von außen wirkende Kraft, wie dies in Platons Höhlengleichnis dargestellt wird. Diese Frage ist ja der Hintergrund von Voegelins Feststellung der *selfassertion*, der Selbstermächtigung. Zu Beginn von *Hegel I* hatte Voegelin die Frage gestellt: „Auf welche Weise bestimmte der deformative Wille zur Macht, was einbezogen und was ausgeschlossen wurde?“ (Auf der Suche 68) Ausgeschlossen wurde die Erfahrung des Gezogenwerdens von der göttlichen Kraft *epekeina*. Nach dieser einleitenden Frage wird der genannte deformative Wille zur Macht

¹⁰³ Diese textkritische Frage wird behandelt von A. Graeser im Kommentar zur Stelle (siehe auch Anm.100) mit Verweis auf Heinrichs und Aschenberg; hier S. 168-69.

¹⁰⁴ Das ist die Formulierung Hegels für das Ziel der Philosophie.(PhG 63).

in *Hegel I* explizit nicht weiter analysiert. In dem Essay *On Hegel – A Study in Sorcery* (1971) dagegen ist der Wille zur Macht ein zentrales Thema.¹⁰⁵ In diesem Essay, der in einer früheren Planung ein Teil des Abschlußbandes von *Order and History* sein sollte¹⁰⁶, analysiert Voegelin den Versuch Hegels, die Philosophie als Suche nach dem Wissen, als die erotische Spannung zum göttlichen Jenseits, eine Suche, die ihr Ziel niemals erreicht, durch die Gewißheit einer Wissenschaft zu ersetzen, durch ein System der Wissenschaft in Gestalt des absoluten Wissens. Das ist das Programm einer Philosophie, die, so Voegelin, mit der Philosophie ein Ende macht.

Die Suche nach dem absoluten Wissen, die Absicht, den Sinn der Existenz mit Gewißheit sicherzustellen, verrät, so Voegelin, „eine existentielle Unsicherheit, eine Angst und eine *libido dominandi* des Konstruktors als Motiv der gesamten Konstruktion. (Hegel 18/19) Nun ist existentielle Unsicherheit, Unsicherheit über den Sinn der Existenz, die verwunderte Frage nach dem Woher und Wohin, die Frage nach dem letzten Grund, der *aitia* oder der *prôtê archê*, dem Grund jeglicher Realität und besonders seiner eigenen (siehe oben S. 7) eine grundlegende philosophische Erfahrung, nicht nur die Hegels. „Diese Situation der Unwissenheit hinsichtlich des wesentlichen Kerns der Existenz ist mehr als nur verwirrend: Sie ist zutiefst beunruhigend, denn aus der Tiefe der letzten Unwissenheit steigt die Existenzangst hervor. (OG 1, 40) Die Unwissenheit ist der Antrieb zur Suche und zur adäquaten Artikulierung und Symbolisierung des fragenden Bewußtseins. Die Existenz des Menschen in einem Zustand der Unruhe wird von den Philosophen als spezifisch menschlich erfahren. (Vernunft 132) Im Lauf der Geschichte ist diese

¹⁰⁵ Dt.: *Eric Voegelin: Hegel – Eine Studie über Zauberei*. OP IX, München 1999, 4. überarb. Aufl. 2005; jetzt auch in Eric Voegelin, *Mysterium, Mythos und Magie*, S. 77ff., Passagen Verlag Wien 2006, im Text zit. als (Hegel).

¹⁰⁶ Siehe die Inhaltsübersichten für *In Search of Order* von 1969 und 1971, abgedruckt im Anhang zu CW 28, sowie in VOP No. 90: Peter J. Opitz, *Eric Voegelins Ecumenic Age: Metamorphosen eines Konzepts*, 2. überarb. und ergänzte Aufl., München Juli 2013.

Unruhe jedoch unterschiedlich ausgeprägt. „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.“ (Vernunft 136/37) „Die klassische, besonders die aristotelische Unruhe ist unverkennbar freudig, da das Suchen in sich eine Richtung hat.“ (144) Die freudige Grundhaltung beruht auf der die klassische Epoche bestimmenden Erfahrung des geordneten Kosmos, in dem der Mensch trotz aller Schwierigkeiten und Leiden ein sinnerfülltes Leben führt. Diese Epoche kennt kein Wort für Angst. Die Freude am Leben und die Einstimmung in die kosmische Ordnung sei jedoch erschüttert worden durch den Verfall der Poliskultur, durch die ökumenischen Reichsbildungen und durch die existentielle Desorientierung in ihrem Gefolge. Die freien Staaten der antiken Welt wurden zerstört und mit ihnen die Lebendigkeit ihrer Götter und Kulte. Über ihre Vereinzelung hatte sich die leere Allgemeinheit der imperialen Herrschaft ausgebreitet. So faßt Voegelin Hegels Darstellung der Zerrissenheit, der Spaltung von Geist und Welt zusammen. (Hegel 12ff.) Für diesen Zusammenhang prägten die Stoiker den Begriff der *allotriōsis*, der Entfremdung, um diesen existentiellen Zustand von der klassischen *oikeiōsis*¹⁰⁷ zu unterscheiden. Der existentielle Zustand die Entfremdung (gr. *allotriōsis*, lat. *alienatio*) wird als eine Spielart von Unwissenheit verstanden:

„Ein Mensch wird völlig rasend, wenn er unwissend ist (*agnoian echōn*) im Hinblick auf sein Selbst und auf das, was für sein Selbst von Belang ist. Diese Unwissenheit ist das Laster, das der Tugend wahrer Einsicht (*phronēsis*) entgegengesetzt ist. Sie muß als ein existentieller Zustand charakterisiert werden, in dem die Begierden sich ohne Kontrolle entwickeln, ein Zustand aufgeregter Unsicherheit und überreizter Leidenschaften, ein Zustand von Panik und Schrecken, weil die Existenz ihre Richtung verloren hat.“

¹⁰⁷ *Oikeiōsis* bezeichnet einen Vorgang: sich etwas zu eigen machen, etwas das zu seinem Selbst gehört, die Sorge für sein Selbst.

Diese Gefühlslage wird durch den Ausdruck *agnoia ptoiôdês* als der stoischen Definition von Wahnsinn (*mania*) charakterisiert. „Dem *zôon noun echôn* entspricht als sein pathologisches Gegenstück das *zôon agnoian echôn*.“¹⁰⁸

Die neuzeitliche Geschichte der existentiellen Unruhe und der Angst verfolgt Voegelin in Stichpunkten von Hobbes' Todesfurcht bis zu Heideggers Angst: Hobbes, Hegel und Marx, Freud, Heidegger, Sartre und Lévy-Strauss. (Vernunft 145) In dieser Entwicklung der pathologischen Deformation der Vernunft von der existentiellen Unruhe bis zur panikartigen Angst, die aus der Entfremdung aufsteigt, steht nun Hegel mit seiner Konstruktion der Geschichte. Die Rolle des Individuums im Prozeß der Geschichte und die Befriedigung seiner *libido domiandi* hat Hegel so dargestellt:

„Jeder Einzelne ist ein blindes Glied in der Kette der absoluten Notwendigkeit, an der sich die Welt fortbildet. Jeder Einzelne kann sich zur Herrschaft über eine größere Länge dieser Kette allein erheben, wenn er erkennt, wohin die Notwendigkeit will, und aus dieser Erkenntnis die Zauberworte aussprechen lernt, die ihre Gestalt hervorrufen.“¹⁰⁹

Voegelin bezeichnet diesen Text als eine Schlüsselstelle für das Verständnis der modernen Existenz. Die Unsicherheit über den Sinn und die Richtung der Existenz und die Angst, die aus ihr emporsteigt wird bewältigt durch den libidinösen Versuch, Macht über die Geschichte auszuüben. „Da Hegel nicht selbst der göttliche Gebieter der Geschichte sein kann, geht er dazu über, Herrschaft zu erlangen als der Zauberer, der, wenn nicht die Realität der Geschichte, so zum mindesten ihre Gestalt hervorrufen kann.“ (Hegel 27)

Das ist Voegelins These von Hegel als dem magischen Zauberer, der durch imaginative Konstruktion den zukünftigen Lauf der Geschichte erkennt und damit Gewißheit über den Sinn der Existenz erreicht. Der Zauber des Begriffs erringt Macht über die Geschichte und den Sinn der menschlichen Existenz. Diese Bewegung charakterisiert Voegelin als „egophanische Revolte“. (OG 9, 124/25) Das sich selbst ermächtigende Ich des Denkers tritt an die Stelle des

¹⁰⁸ Voegelin, Vernunft, S. 142 nach Chrysipp SVF III, no. 663.

¹⁰⁹ Dokumente zu Hegels Entwicklung. Hg. Johannes Hofmeister, Stuttgart 1936, S. 324f.

Partizipierens an dem theophanischen Prozeß der Geschichte. Im Zustand der Entfremdung und der libidinösen Obsession konstruiert der Denker, der „Philosoph“, Lauf und Ziel der Geschichte und findet in der Konstruktion der „Geschichtsphilosophien“ (Condorcet, Comte, Hegel) als der große Zaubermeister seine Selbstverwirklichung.

In Opposition zu dieser „Philosophie“ der egophanischen Revolte hat Voegelin nun die Konzeption der Suche als meditative Reflexion entwickelt, als Leben in der Spannung des *metaxy* und als Erforschung der Realität (und der Geschichte) im Lichte dieser Spannung (siehe Structures 364). Dem imaginativen Traum, endgültige Macht über die Realität zu gewinnen, stellt er seine Suche als ein kognitives Partizipieren an der Realität gegenüber. Daß die Realität in Bewegung ist und diese Bewegung über ihren jetzigen Zustand hinaus im Bewußtsein wahrgenommen wird, diese Erfahrung bringt für jeden Suchenden die Versuchung mit sich, die Transformation der Realität über ihren jetzigen Zustand hinaus zu antizipieren, den Endzustand in den Griff zu bekommen. Voegelin gesteht, daß diese Versuchung, die aus der Partizipation an der Bewegung hervorgeht, auch seine gegenwärtige Analyse betrifft. (Auf der Suche 42) Ziel seiner *Suche* ist aber nicht die Antizipation eines Endzustands; Ziel ist vielmehr ein Balance-Zustand der Existenz, der sich herausbildet in dem Prozeß der meditativen Wanderung durch die paradoxe Vielfalt der Spannungen. (Auf der Suche 120) Was ist dieser Balance-Zustand?

„Der Denker, der sich auf der Suche nach der Wahrheit befindet, kann das Bewußtsein für die Struktur der Suche bewahren oder auch zu diesem Bewußtsein erst kommen. Er kann sich seines Bewußtseins von Unwissenheit hinsichtlich der wahren Ordnung bewußt und sich darüber im klaren sein, daß ein Bewußtsein des Nichtwissens das Erfassen von etwas Erkennbarem über seinen gegenwärtigen Wissensstand hinaus voraussetzt; er kann sich erfahren als umgeben von einem Horizont erkennbarer Wahrheit, auf den er sich hinbewegen kann, auch wenn er ihn nicht erreicht; er kann wahrnehmen, daß er zu der Bewegung gezogen wird; und er kann spüren, daß er sich in der richtigen Richtung bewegt, wenn er sich auf das JENSEITS des Horizonts bewegt, das den Horizont erzeugt; kurz: er kann sich seiner partizipatorischen Rolle im Prozeß von Erfahrung, Imagination und Symbolisierung bewußt sein. ... Der Denker mag versucht sein, ist aber nicht gezwungen, sein affirmatives Parti-

zipieren an der imaginativen Symbolisierung zu einer selbst-affirmativen, autonomen Endgültigkeit zu erhöhen. ... Er kann die Erinnerung an seine Erfahrung der Bewegungen und Gegenbewegungen im *metaxy* bewahren als diejenige Wirklichkeit, aus der seine affirmativen Einsichten in die wahre Ordnung hervorgegangen sind, und er kann seine Erinnerung durch reflektive Symbole von der Art ausdrücken, wie die Spannung des *metaxy*, die Pole dieser Spannung, die Dinge und das Jenseits der Dinge, Ding-Realität und ES-Realität, das Menschliche und das Göttliche, Intentionalität und Luminosität, das Paradoxon von Bewußtsein-Realität-Sprache, und der Komplex von Partizipation-Affirmation- Selbstaffirmation.“ (Auf der Suche 50f.)

Diese reflektiven Symbole sind auf dem Weg der meditativen Exegese hervorgegangen, aus der Erinnerung an die Erfahrung der Bewegung und Gegenbewegung im *metaxy*. In der Sprache haben sie ihren Ausdruck gefunden (*eis to exó*) und werden so zur Klarheit des Bewußtseins gebracht.

6. Die *Suche* – Weg und Ziel

Wir haben Voegelins *Suche* von ihrem Ausgangspunkt bis zu ihrem vorläufigen Ende verfolgt. Am Anfang des Weges stand die Erfahrung der „Existenz des Menschen in einem Zustand von Unruhe“. Aus der beunruhigenden Ungewißheit über das Woher und Wohin der Existenz bricht „die verwunderte Frage nach dem letzten Grund auf, der *aitia* oder *prôtê archê* jeglicher Realität und besonders seiner eigenen.“ (siehe oben S. 7) Der Weg der *Suche* führte dann in mehreren Stufen in die Tiefe des Bewußtseins bis zur Erfahrung der existentiellen Spannung im *metaxy*. Diese meditative Wanderung durch die Vielfalt der existentiellen Spannungen erreicht jedoch keinen endgültig-letzten Ort der Ruhe. Die Grenze, an der dieser Weg, die meditative Exegese, nicht weiterführt, hat Voegelin besonders drastisch an einem Abschnitt der *Brihadaranyaka Upanischade* (III, 6) vorgeführt.¹¹⁰ Gargi Vachaknavi, eine Frau, die nach Wissen verlangt, fragt den Brahmanen Yajnavalkya nach dem geheimnisvollen Grund alles Seins. Die Suche geht, wie bei Augustinus, aufsteigend durch die Ebenen der Realität und erreicht schließlich die ‚Welten‘ des Brahman. Auf die Frage Gargis: Worin sind denn die Welten des Brahman eingewoben wie Kette und Schuß?, antwortet der Brahmane: „O Gargi, frage nicht zu viel, damit dir der Kopf nicht abfällt.“ Die Frage dringt der Grenze entgegen, wo das Reich der mythischen Symbole erschöpft ist und der Kopf des Fragestellers abzufallen droht, wenn er noch weiter fragt.

Die Suche als *zêtêsis* führt nur bis zu dieser Grenze. Der Durchbruch über die Grenze hinaus geschieht als theophanisches Ereignis. Dieses Ereignis tritt in verschiedenen Formen auf: Im Höhlengleichnis der *Politeia* symbolisiert Platon das Ereignis als *periagôgê*, als das gewaltsame Herumdrehen von der Welt der Schatten zum Licht. Im 7. Brief spricht er davon, daß etwas wie ein Feuer, das – von einem überspringenden Funken entfacht – in der Seele plötzlich entsteht. In anderen Zusammenhängen werden weitere Beispiele genannt: Paulus, Plotin, Augustin, Bodin und schließlich Hegel, bei dem, wie bei Husserl, die Grenze erreicht wird, die *periagôgê* dann

¹¹⁰ Voegelin zit. in OG 9, 196 aus der Übersetzung von Max Müller.

aber die deformativ-formale Umkehr des reflektiven Bewußtseins zum autonomen Subjekt annimmt.

Wohin aber führt Voegelins eigene *Suche* nach dem letzten Grund? Gibt es ein theophanisches Ereignis, das zum endgültigen Durchbruch führt? *Auf der Suche nach Ordnung* beginnt mit der Analyse des Bewußtseins und seiner formativen und deformativen Entwicklung. Die Auseinandersetzung mit der Bewußtseinsphilosophie des deutschen Idealismus führt dann zur Dimension der reflektiven Distanz. In reflektiver Distanz entdeckt Voegelin auf dem Grund des Bewußtseins die existentielle Spannung des *metaxy* – er schreibt diese Entdeckung Platon zu. (siehe oben S. 54) In der Wahrnehmung der Spannung zwischen dem Bewußtsein des suchenden Menschen und dem Ziehen der göttlichen Kraft aus dem Jenseits stößt die Suche auf den „Grund“ der menschlichen Existenz. An die Stelle des Symbols der Grenze der endlichen Person, an der „ein Diesseitig-Endliches sich gegen ein Jenseitig-Unendliches absetzt“ (HL 15) tritt jetzt bei Voegelin die Erfahrung der existentiellen Spannung im *metaxy*.

Hat Voegelins Suche an dieser Stelle des Weges ihr Ziel erreicht? Ist die beruhigende Antwort auf die beunruhigende Frage nach dem letzten Grund gefunden? Der letzte Paragraph von *Auf der Suche nach Ordnung* ist der Versuch, in meditativer Reflexion die existentielle Spannung weiter zu differenzieren. Voegelin folgt Platon auf dem Weg durch die Vielfalt der Spannungen. (Auf der Suche 124) Aber das „suchende Wandern durch die Spannungen findet keinen endgültig letzten Ort der Ruhe.“ (124) Wenn die Erfahrung der Spannung des *metaxy* durch *anamnēsis* zur Klarheit des Bewußtseins gebracht wird, findet der suchende Mensch nicht eine Antwort in Form einer wahren Lehre über den Grund, sondern er entdeckt die Tiefe des Bewußtseins als den endgültigen Ort, an dem der Mensch sich erfährt in der Spannung zwischen seiner dinghaften Existenz und der Bewegung in Richtung auf die vollkommene Ordnung jenseits der Dinghaftigkeit. Was bedeutet hier endgültig? Wird die Suche an diesem Punkt abgebrochen, ohne daß sie ihr Ziel erreicht hat? Ist sie endgültig am Ende?

Das Schluß-Kapitel von *Das Ökumenische Zeitalter* (OG 9, 192ff.) enthält unter der Überschrift *Frage und Mysterium* eine verglei-

chende Analyse der Symbolik der Frage. Der Vergleich der oben schon herangezogenen Upanishade III, 6 mit der Abraham-Apokalypse zielt auf dieses Problem der Endgültigkeit. (OG 9, 196ff.) In der Upanishade III, 6 kommen die Fragen Gargis nach dem rätselhaften Urgrund der Welten des Brahman abrupt zu Ende, als der Brahmane antwortet: „O Gargi, frage nicht zuviel, damit dir der Kopf nicht abfällt. Du fragst zuviel über eine Gottheit, über die wir nicht zuviel fragen sollen. Frage nicht zuviel, o Gargi.“ Darauf gab Gargi Vachaknavi Ruhe. Der Aufstieg über die aitiologische Kette der Ursachen endet hier, ohne daß er sein Ziel erreicht hat. Voegelin beschreibt das brahmanische Bewußtsein als einen Durchbruch, der sein Ziel nicht ganz erreicht, weil er vor dem theophanischen Ereignis haltmacht. Dieses theophanische Ereignis findet in der Abraham-Apokalypse statt. (OG 9, 199f.)¹¹¹ Abraham ist auf der Suche nach Gott, der alles geschaffen hat. „Wo ist er? Was ist er?“ Der Weg des Fragens ist wiederum die aitiologische Kette der Ursachen. Nachdem der Aufstieg über die aitiologische Kette die Grenze erreicht hat, spricht Abraham betend:

„Wer suchte mich in der Verwirrung meiner Seele?
Möge Gott sich durch sich selbst offenbaren!
Und als ich dies zu meinem Vater Terach sprach,
im Hof meines Hauses,
da fiel die Stimme eines Mächtigen vom Himmel
in einem Wolkenbruch aus Feuer und rief:
Abraham! Abraham!
Ich sagte: Hier bin ich.
Und er sprach: Du suchst den Gott der Götter,
den Schöpfer,
in deines Herzens Seele.
Ich bin es.“

Nachdem die *Suche* in Form des Aufstiegs über die Kette der Ursachen erschöpft ist, wird eine weitere Suche als nutzlos erkannt. „Die Suche gipfelt im revelatorischen Gegenübertreten von Gott und Mensch, ausgedrückt in der Symbolik der Dornbuschepisode“. (OG 200)

¹¹¹ Für den Text der Apokalypse des Abraham verweist Voegelin auf Paul Riessler, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, Augsburg 1928, S. 18f. In OG 9,199 Fußnote 10 finden sich weitere Hinweise zur Literatur.

Dies ist die „Suche“ der Abrahams-Apokalypse, einem essenischen Schriftstück wahrscheinlich aus dem 1. Jahrhundert n.Chr. Voegelin hat diesen Text wiederholt herangezogen. Seine eigene *Suche* ist, wie wir gesehen haben, in ihrem vorläufig letzten Schritt in der Tiefe des Bewußtseins auf die Spannung des *metaxy* gestoßen. Hier, im *metaxy* der Existenz, ist der Gott, das göttliche Jenseits, gegenwärtig als die ziehende Kraft, die dem suchenden Menschen antwortet. Die Exegese dieser Spannung in reflektiver Distanz und ihr Ausdruck in Sprachsymbolen ist der endgültig letzte Ort, den die *Suche* erreicht.

In der mythisch-kosmologischen Symbolik der Abraham-Apokalypse spricht Gott aus einem Wolkenbruch von Feuer: „Du suchst den Gott der Götter, den Schöpfer, in deines Herzens Seele. Ich bin es.“¹¹² In Voegelins Erfahrung der paradoxen Spannung im *metaxy* ist es jedoch nicht der Gott, der zum Menschen spricht. „Vielmehr erfährt der Suchende in reflektiver Distanz sein eigenes Sprechen als das schöpferische Hervorberechen des göttlichen Schweigens im imaginativen Wort.“ (Auf der Suche 123)¹¹³ Die Suche hat ihr Ziel erreicht, aber nicht ihr Ende. Der Mensch bleibt endgültig auf der Suche.

¹¹² „Die Seele des Herzens‘ in der Apokalypse ist das aramäische Äquivalent zur platonisch-aristotelischen *psyché* und zur augustinischen *anima animi* als dem Begriff, der den Ort der Suche bezeichnet. Es ist der Ort, wo sich Immanenz und Transzendenz begegnen, der selbst aber weder immanent noch transzendent ist.“ (OG 9, 201) Voegelins *metaxy* setzt die Reihe dieser Äquivalenzen fort.

¹¹³ In *The Beginning and the Beyond* trägt das 1. Kapitel die Überschrift „Wahrheit und Sprache“. Voegelin zeigt, daß die Erfahrungen, die Gegenstand dieser Meditation sind, die Erfahrung von ‚Anfang‘ und ‚Jenseits‘ nicht in einer schon bereitliegenden Sprache, einer „präexistenten Sprache“ ausgedrückt werden können. Vielmehr „brechen die Spachsymbbole hervor“ aus der Erfahrung im *metaxy*, aus der göttlich-menschlichen Bewegung, der Bewegung von Anruf und Antwort. „Die Menschen, deren Äußerungen Ausfluß der göttlich-menschlichen Bewegung sind, sind sich sehr wohl bewußt, daß die in ihnen hervorberechende Sprache eine sowohl göttliche wie menschliche ist.“ (BB, S. 15) Im Wort ist das Göttliche anwesend. Schwaabe (l.c., S. 43) verweist auf Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, S. 34, wo die Sprache als „Geläut der Stille“ charakterisiert wird. Die Sprache ruft ins Wort. Durch diesen Ruf wird das Abwesende anwesend.

Verzeichnis
der Abkürzungen für die häufiger zitierten Schriften

Anamnesis	<i>Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik</i>
AR	<i>Autobiographische Reflexionen</i>
Auf der Suche	<i>Auf der Suche nach Ordnung (= OG 10)</i>
BB	<i>The Beginning and the Beyond</i>
Beyond	<i>The Beyond and Its Parousia</i>
Conf.	Augustinus, <i>Confessiones</i>
CW	<i>The Collected Works of Eric Voegelin</i>
HL	<i>Herrschaftslehre</i>
Med	<i>Der meditative Ursprung philosophischen Ordnungswissens</i>
Met.	Aristoteles, <i>Metaphysik</i>
OBG	<i>Ordnung, Bewußtsein, Geschichte. Späte Schriften</i>
OG	<i>Ordnung und Geschichte</i>
OP	<i>Occasional Papers</i>
PhG	Hegel, <i>Phänomenologie des Geistes</i>
Pol.	Platon, <i>Politeia</i>
PolReal	<i>Was ist Politische Realität?</i>
Structures	<i>Structures of Consciousness</i>
Vernunft	<i>Vernunft: Die Erfahrung der klassischen Philosophen</i>
VOP	<i>Voegeliniana–Occasional Papers</i>

(Die Ziffern nach dem Kürzel bezeichnen die Seitenzahlen).

Bitte auf Umschlagdeckel U4 (Rückseite) setzen

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

Zeitschrift für Politik

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

Politische Vierteljahresschrift