

VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 69 —

Thomas Nawrath

Ideologiekritik am göttlichen Maß
Voegelin und Kant über Vernunft,
Gottesbezug und Heilswahn



VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 69 —

Thomas Nawrath

Ideologiekritik am göttlichen Maß
Voegelin und Kant
über Vernunft, Gottesbezug und Heilswahn



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-Maximi-
lians-Universität München; gefördert durch den Eric-Voegelin-Archiv e.V.
und den Luise Betty Voegelin Trust

OCCASIONAL PAPERS, 69, August 2008

Thomas Nawrath,

Ideologiekritik am göttlichen Maß

Voegelin und Kant über Vernunft, Gottesbezug und Heilswahn

THOMAS NAWRATH, geb. 1980 in Herford. Studium in München an der Hochschule für Philosophie und der Hochschule für Politik. 2004 Magister Artium in Philosophie mit einer Arbeit über Kant und die Sozialwissenschaften, 2008 Promotion in Philosophie („Globale Aufklärung. Sprache und interkultureller Dialog bei Kant und Herder“).

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

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

© 2008 Peter J. Opitz

INHALT

1.	Zur Einleitung: „Was ist der Mensch?“	6
2.	Voegelins Blick auf Kant	7
2.1	Konjekturen der Herrschaftslehre	8
2.2	Rechtsphilosophie und Methodendefizit	16
2.3	Unterwegs zu einer „Neuen Wissenschaft“	34
3.	Was Voegelin bei Kant hätte finden können	43
3.1	Nicht nur synthetische Urteile <i>a priori</i>	44
3.2	Phänomenologische vs. transzendente Anthropologie	48
3.3	Der kritische Rahmen der Geschichtsphilosophie	49
3.4	Kants Ansatz zur Ideologiekritik	55
4.	Synergieeffekte Kantischer Methodendeutlichkeit und Voegelinscher Historienklarheit	66
4.1	„Quod Deus dicitur“	68
4.2	Das Geviert	77
	Siglen	85
	Abstract	86

1. Zur Einleitung: „Was ist der Mensch?“

In der Frage: „Was ist der Mensch?“ sieht Kant die Kulmination seiner Philosophie, die der Kopernikanischen Wende zum Subjekt folgend alle Bereiche auf eben den Menschen zentrieren müsse. Dies ist freilich eine methodische Zentrierung, die darin gerade die Möglichkeiten von Objektivität überhaupt erst sucht. Kant will dem Konstruktivismus (metaphysisch: dem radikalen Idealismus) ebenso widersprechen wie der Skepsis, auf deren Boden niemals etwas werden kann (KrV A:IX).

Dieser Boden – insofern er Träger von Sinn wäre – ist es doch, den Voegelin ebenfalls suchen wird. Damit ist der Bogen zum praktischen Denken geschlagen. Und auch in der Ausrichtung, nach der Anthropologie zu fragen, begegnen sich Kant und Voegelin formal. Beide legen die Frage nach dem, was der Mensch sei, nach verschiedenen Momenten des Denkens aus. Darin unterscheiden sich beide dann jedoch auch schon wieder: Während Kant mit seinen drei erkenntniskritischen Grundfragen nach dem Wissen-Können, dem Tun-Sollen und dem Hoffen-Dürfen das Ich als Analyseschlüssel anführt, ist für Voegelin der Transzendenzbezug in seinen vier seismäßigen Dimensionen von „Gott und Mensch, Welt und Gesellschaft“ (2001/1:39) maßgeblich.

In der vorliegenden Studie gilt es zu zeigen, inwiefern Voegelin sich dem durch Kant angestoßenen Fragenkreis verpflichtet gefühlt hat – oder eben gerade nicht – und inwiefern es Ähnlichkeiten und Unterschiede gibt, die Voegelin nicht bemerkt hat. Im Ergebnis soll überprüft werden, wie sich die Auslegungsweisen dessen, was der Mensch sei, zueinander verhalten: widerlegend, komplementär, teilweise ergänzend oder gänzlich windschief. Kant soll nach Voegelin schließlich der letzte wichtige Philosoph sein, der nicht von der modernen Gnosis vereinnahmt worden sein soll, sondern das Maß der Humanität immer beibehalten habe.¹

¹ Diese geistesgeschichtliche Markierung gilt nicht nur für den Kant-Aufsatz, sondern insgesamt für Voegelins Verständnis der Moderne, vgl. Voegelin an Schütz vom 1. Januar 1953 (*Eine Freundschaft, die ein Le-*

2. Voegelins Blick auf Kant

Voegelins Beschäftigung mit Kant ist weder einem bodenständigen Philosophiestudium geschuldet noch in eine neutrale Umgebung eingebunden. Bereits an dieser Stelle muss auf die Spannung zwischen ihm und seinem Lehrer Hans Kelsen hingewiesen werden.² Kelsen darf in der damaligen Situation, in der die ersten Auseinandersetzungen mit Kant stattfinden, als eine Art *Mann der Stunde* gelten. Er ist Mitverfasser der Verfassung der Republik Österreich, Verfassungsrichter, Lehrstuhlinhaber an der wichtigsten Fakultät im Land und volles Mitglied der Redaktion der führenden Zeitschrift in seinem Fach, der *Zeitschrift für öffentliches Recht*, sodass er bereits zu seinem fünfzigsten Geburtstag mit einer Festschrift ausgezeichnet wird. Eigentlich dürfte dies das optimale Klima sein, um als sein Schüler auf eine akademische Karriere hoffen zu dürfen.

Kelsens positivistische Rechtstheorie hat Voegelin jedoch in keiner Weise überzeugt, da ihr die maßgeblichen Punkte zu mangeln schienen. Voegelin führt dies auf Probleme zurück, die ihm insbesondere auch in Gesprächen mit Alfred Schütz auffällig wurden. Es ist der Geist, der einem Ding sein Wesen verleiht (1966:17f.). In der Tradition eines platonischen Geistbegriffs (1966:40), dessen Überlegenheit gerade darin besteht, dass er sich und das Defizit im Geistlosen erkennt, findet sich so die genuine Signatur der Geistlosigkeit darin, dass sie ihre eigene Minderwesentlichkeit nicht entdecken

ben ausgehalten hat. Briefwechsel 1938-1959, hg. v. Gerhard Wagner u. Gilbert Weiss, Konstanz 2004, S. 458).

² Zur Auseinandersetzung mit Kelsen vgl. Dietmar Herz: *Das Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und Staat. Zu Eric Voegelins Kritik an Hans Kelsen*, München 1996 (Occasional Paper III). Barry Cooper diskutiert ebenfalls dieses Problemfeld des Neukantianismus, überspringt dabei allerdings bei seiner Suche nach durchgehenden Konstitutionselementen in Voegelins Denken den Kant-Aufsatz etwa: *Constituent elements in the genesis of Voegelin's political science*, in: *ZfP* (2001, 48:3) 243-256, bes. S. 246).

kann.³ Dahinter verbirgt sich nicht allein ein Defizit, das als Vakanz überhaupt sichtbar wäre, sondern die Sorglosigkeit, auch nur auf ein wohl definiertes Axiom an dieser Stelle verzichten zu können: Die Stelle selbst ist unsichtbar geworden. Der methodische Positivismus, der mit der neukantischen Tradition identifiziert wird, ist so `wesentlich´ – vom Standort des Geistes aus gesehen – notwendig unterbestimmt. Diese Unterbestimmtheit kann jedoch nicht in der Anwendung auf Probleme oder in Schlüssen gefunden werden, sondern nur in der Begründungsform selbst. Insofern die Theorie Theorie bleibt, kann sie im protorealen Raum fortbestehen, aber zur Realität würde sie inkompatibel. Anders als etwa für die abstrakte Wissenschaftstheorie hieße das für das Recht jedoch, dass es als Form- und Strukturgeber von Politik die Realität nicht nur verpassen, sondern modifizieren würde. Als eine Modifikation aus dem Defizit heraus hieße das dann freilich nichts anderes, als die Realität zu verschließen.

Diese Erkenntnis kann so auch nicht mehr eine Rechtstheorie, sondern ausschließlich eine `Herrschaftslehre´ (mit ihren topischen Hilfswissenschaften) vorbereiten. Die Thesen, die hiermit vorgestellt und in diesem Kapitel begründet werden sollen, lauten, (1) dass Voegelin als *konsequenter* Denker die entscheidenden Impulse und Erwartungen an eine Theorie vom Menschen in dessen (immer auch politischer) Realität bereits im Rahmen der Begegnung mit Kelsens neukantianischem Denken entwickeln musste, (2) und dass sich dieses neue Denken, das das eigentlich Ältere ist, in der Auseinandersetzung mit Kant in methodischer Hinsicht maßgeblich profiliert hat.

2.1 Konjekturen der Herrschaftslehre

Im Umfeld des Wiener Rechtspositivismus sucht Voegelin eine methodologische Durchdringung dessen, was Positivismus eigentlich

³ Auf andere Bedeutungen von Geist im Frühwerk weist Hans-Jörg Sigwart hin: *Modes of Experience – On Eric Voegelin's Theory of Governance*, in: *The Review of Politics* (2006, 68:2) 259-286, S. 261.

sei.⁴ Bereits im Artikel *Reine Rechtslehre und Staatslehre* (1924) versucht er so den Gedanken eines noetischen Begründens zu entwickeln, konfrontiert ihn aber gleichsam mit Defiziten im Materiellen (1924:94). Auch Kant wird bereits hier als Stichwortgeber für das materielle „Humanitätsideal“ benannt (1924:112), obwohl dies keineswegs als Affirmation zu verstehen ist: Denn argumentativ besteht Voegelin noch auf einer rein formellen Darlegung, sodass er Kelsen und dessen Idee einer reinen Lehre bzw. eines rein noetischen Ansatzes flankiert. Das Materielle wird als das Symbolreservoir einer Gesellschaft bestimmt, wobei die Symbole nur *identifikatorisches* Material sind, die aber für das Recht und seine Wissenschaftlichkeit keinen Belang hätten (1924:131).⁵ Eine Gewissheit oder Öffnung zur Wirklichkeit durch bzw. anhand von Symbolisierungen wird nicht einmal als Möglichkeit betrachtet. Voegelin selbst ähnelt an dieser Stelle durchaus noch demjenigen Typus Rechtstheoretiker, der sich in Formeln ergeht und später in den *Politischen Religionen* (1938) mit dem Titel einer „Schuldefinition“ herabgewürdigt wird (1938:12).

Neun Jahre nach der *Reinen Rechtslehre und Staatslehre* wird Kant dem entgegen in *Rasse und Staat* (1933) positiv besprochen, da er zwar strukturell den Pessimismus, materiell aber den Optimismus der „Menschheit“ als das zu realisierende Ideal der Geschichte vertrete (1933a:181). Zu beachten ist, dass Voegelin seine methodologische Neuausrichtung noch nicht vollständig explizit vollzogen hat, sondern vielmehr attentiv einzelne Defizite des Geistes identifiziert. Eine solche Identifikationsfunktion kam den Symbolen bereits in seinem Aufsatz von 1924 zu. Es wird nochmals einige Zeit dauern, bis Voegelin seinen Phänomenalismus zu einer echten Phänomenologie weiterentwickelt haben wird, wie sie dann in den

⁴ Im Folgenden wird ein close-reading unternommen, das den Versuch von Ellis Sandoz (*Eric Voegelin and the Nature of Philosophy*, in: *Modern Age* (1969, 13:2) 152-168) weiterführen will, welches philosophische Modell sich hinter Voegelins Denken gebildet hat.

⁵ Vgl. Jürgen Habermas: *Dialektik der Säkularisierung*, S. 30-33. In: Ders. u. Joseph Ratzinger: *Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2005.

Politischen Religionen in ihrer ersten durchgearbeiteten Fassung vorliegt und danach bei weitem nicht sein letzter Ansatz sein wird.⁶

Die Zwischenzeit bis 1933 markiert die Suche nach einer Staats- und Herrschaftslehre, wobei letztere die Prinzipien darlegen soll, wonach die rechtlichen Strukturelemente des Staats bemessen und dekonstruiert werden sollen. Die anthropologische Konstitution von Herrschaft stellt so die Perspektive für eine Staatslehre dar. Noch in dem Aufsatz *Kelsen's Pure Theory of Law* (1927) wird Kelsen positiv in einem Atemzug mit Georg Jellinek genannt und seine Verdienste in den höchsten Tönen gelobt (1927:268). Dennoch wird Kelsen methodisch als Vertreter einer „Neo-Kantian logic“, in Anknüpfung an Windelband und Simmel (1927:269), eingeführt. Mit Verweis auf die Sein-Sollen-Distinktion erläutert Voegelin seinen Zweifel am Kantischen Denken, den er bei seinen US-amerikanischen Lesern auch ungeteilt voraussetzt. Interessant ist dabei allerdings die Art und Weise, wie er den Neukantianismus fasst und woran er ihn festzumachen versucht: die Sein-Sollen-Distinktion. Eigentlich muss einem Amerikaner nicht erklärt werden, was dies sei, lässt sie sich doch wesentlich bei David Hume als is-ought-distinction finden.⁷ An dieser Stelle wird anhand von Voegelins Übersetzung ins Englische besonders deutlich, wie er die neukantianische Logik begriff:

„It is not easy to give an account of the separation of the realm of *Sein* (existence) and *Sollen* (essence) to Americans, as the Kantian theory of the *a priori* which is the origin of this division in German logic is regarded in America with justifiable suspicion and explanations given by German logicians are not overwhelmingly clear. Law, in Kelsen's opinion, belongs to the realm of essence, not of existence.“ (1927:269f.)

Voegelin hebt hier einen verstehbaren, wenn auch nicht konkret ausgewiesenen Argwohn gegenüber dieser Form der Sein-Sollen-

⁶ Vgl. zur anschließenden Methodenvertiefung Thomas Nawrath: *Warum bedarf die Wissenschaft von der Politik der Ontologie? Analytische und hermeneutische Aspekte der Entwicklung im Denken Eric Voegelins von den „Politischen Religionen“ bis zur „Neuen Wissenschaft“*, München 2005 (Occasional Paper 49).

⁷ David Hume: *A Treatise of Human Nature. Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects* (1739/40), Buch 3, Teil 1, Sektion 1.

Distinktion hervor. Er bezieht sich auf die Frage nach der Originalität der zugehörigen Kategorien (1927:270), wonach sollenslogische Bezüge eine eigene, von der physischen Kausalität unabhängige Geltung haben. Dies schlägt sich im Ergebnis darin nieder, dass das Recht zu einer Sozialtechnik instrumentalisiert wird. Es ist „not an eternal, sacred order, but a compromise of battling social forces“ (1927:276).

Zu dieser Zeit sieht Voegelin in beiden Realitäten keinen problematischen materialen Widerspruch, auch wenn er die herangezogene Logik als obskur darstellt. Im Ergebnis stimmt er Kelsens Aufklärung und Erdung des Rechts, die ganz klar säkularen Charakter hat, zu. Es gibt an dieser Stelle noch keinen Hinweis darauf, dass er ein methodisches Problem wegen der *Einheit des Menschen hinter den beiden Realitäten* haben könnte. Der Theoriebegriff des Daseins, der im Kant-Aufsatz (1931) vorhanden sein wird und so Kant gegen den Neukantianismus Kelsens in Stellung bringt, ist an dieser Stelle noch nicht gewonnen.⁸

Wie auch später im Kant-Aufsatz kommt es im Hume-Aufsatz (1928) zu einer Konfrontation des Idealismus mit dem englischen (bzw. schottischen) Empirismus,⁹ nur eben hier mit umgekehrter Schwerpunktsetzung. Kant wird „im Bild eines Alleszermalmers“ dargestellt, Hegel gilt als scheinbarer Höhepunkt einer „Periode“ „andersartiger Geistigkeit“ (1928:11). Entsprechend der Zugangsweise über den Empirismus führt Voegelin hier auch mit anderen Fragen als später im Kant-Aufsatz in seinen Gedankengang ein. Es

⁸ Alfred Schütz scheint dieses Problem allerdings gehabt und vermutlich mit Voegelin geteilt zu haben. Für Schütz vgl. Ilja Sruhar: *Kosmion*, FfM 1988, bes. S. 48 (dort auch weitere Hinweise).

⁹ Eine Folie hierfür bildet auch Voegelins Arbeit *Über die Form des amerikanischen Geistes* (Tübingen 1928), die viele hier rekonstruierten Punkte vorwegnimmt, wenn dort etwa bei der Besprechung von George Santayana vom „Ur-Erlebnis“ (S. 83) oder vom „Offenen Ich“ die Rede ist, insbesondere wenn letzteres nicht in einer Dialektik zur Welt, sondern in einer personalen Beziehung mit Gott gesehen wird (S. 7-9). Die Pointe, dass das Sein hier bereits „nicht eins und nicht zwei“ (S. 20) ist, sondern als ein binnenkomplexes Ganzes verstanden werden müsse, das aber nicht in bloße Individuen zerfällt, antizipiert gleichsam die spätere Deutung des Gevierts.

geht um das „Dilemma des Individualismus oder Kollektivismus“ (1928:11), das das Vorwort zu den *Politischen Religionen* ebenfalls eröffnen wird. Die Lösung besteht nach Voegelin nun darin, dass die „monadische Glätte“ des Individuums verlassen (1928:12) und die Konstitutionsbedingungen dieser Individualität aufgesucht werden. Anders als die Tradition des Individuationsproblems geht Voegelin mit Hume dann dazu über, diese Konstitutionsbedingungen nicht in der ontischen oder ontologischen Wirklichkeit, sondern zunächst in der „Vorstellung von der Identität der Person“ zu suchen (1928:12). Es gibt dabei keine ähnliche Qualität wie im Fall der Wahrnehmungen, sodass man nicht davon sprechen könnte, dass es ein „einfache[s] Ich-Erlebnis“ gäbe (1928:12). Tatsächlich gibt es hier nur den Rückschluss auf die „Funktionseinheit“ (1928:13) des Geistes als der überdauernden Form, die in der „Imagination“ besteht, welche wiederum von der „Einbildungskraft“ abhängt (1928:13). Diese Kraft wird dann mit verschiedenen Momenten belegt: die Ähnlichkeitsfindung sowie die „Kausation“ (1928:13). Aus ihnen ergeben sich sodann auch die gesellschaftstheoretischen Grundmomente. Das Ähnlichkeitsprinzip wird als materiales Prinzip auf die Ähnlichkeit mit anderen Menschen bezogen: Sympathie (1928:14); die Kausation wird in raum-zeitlichen Bedingungen gestiftet, sodass sie auf den „Leib“ (1928:15) als Träger dieser Sympathie verweist. Neben dessen räumlicher Konstitution tritt so durch die zeitliche Ausrichtung auch ein Vergangenheits- und Zukunftssinn auf, der die gesellschaftliche Struktur als Handlungsstruktur denkbar macht. Voegelin hebt hervor:

„Gruppe ist hier nur ein anderes Wort für Person“. (1928:16)

Bereits hier kommt also die Leiblichkeit zum Tragen. Sie wird mit Blick auf das Vorstellungsvermögen besprochen, wobei die Identifikation der Vorstellung mit der Einbildung über Humes Empirismus hinausgeht. Festzuhalten ist aber, dass die *sozialen Kräfte* nun nicht mehr beliebig sind, sondern das explizit zu thematisierende Problem darstellen: Wie sind soziale Kräfte („battling social forces“) möglich? Und worin besteht ihr Sinn?

Die Möglichkeit wird in der personal-sympathetischen Leiblichkeit gefunden, ihr Sinn in der gesellschaftlichen Praxis am Maß eben dieser personal-sympathetischen Ethik. Allerdings bleibt die politi-

sche Frage noch ungestellt: Soziale Kräfte sind noch keine Herrschaftsbeziehungen, Leiblichkeit ist noch kein Staatskörper. So unterentwickelt der Begriff der Gruppe hier also vorgefunden wird, so klar ist das Programm für Voegelins nächste Arbeiten angezeigt: Die Politisierung des Leibes und die Leiblichkeit der Politik sind auszuweisen. Dass Kant hier keinen sinnvollen Platz finden kann, scheint aus der Sicht von 1928 evident zu sein.

Die Realisierung der Einheit der beiden Realitäten von Sein und Sollen in der leiblichen Gegebenheit des Vorstellens gilt es nun weiter auszulegen und auf die Rechtst- und Staatstheorie anzuwenden, damit der Sinn von Politik begriffen werden kann. Einen entsprechenden Denker schien Voegelin in seinem Aufsatz *Die Einheit des Rechts und das soziale Sinngebilde Staat* (1930) in Ernst Rudolf Bierling gefunden zu haben. Bei ihm überlagern sich zwei Argumentationsstränge, die gegen das „Postulat der Methodenreinheit“ wie etwa bei Kelsen verstoßen (1930:58). Dies ist zum einen „ein ideales Bewußtsein als Organ der Apperzeption“ und dann „die Einheit der Ordnung als realpsychologische[r] Akt der Anerkennung“ (1930:63). Voegelin sieht in diesem „Methodensynkretismus“ (1930:58) nun nicht nur „Mängel“, sondern auch „Vorzüge“ (1930:63) – eine Kriegserklärung gegen den Neukantianismus der reinen Rechtslehre.

Dem entsprechend führt er die positivistische Akttheorie darauf zurück, dass sie einen „in sich geschlossenen formalen Zusammenhang von Akten und Deutungsschematen“ bespricht (1930:76). Dabei – und nun kommen die beiden Problemstränge von Politik- und Einheitsbegründung zusammen – fehlt der reinen Rechtslehre folgendes:

„Das Gesamt-Sinngebilde eines Staat genannten politischen Verbandes mit seiner Rechtsordnung kann überhaupt von der Sphäre des formalen Zusammenhanges aus gar nicht geschlossen werden. Wir können von diesem formalen Zusammenhang als einem Gegenstand dieser Untersuchung ja überhaupt nur sprechen, weil wir die Einheit des gesamten Sinngebildes vorwissenschaftlich schon gegeben haben und aus diesem Sinngebilde die Grundsicht der Akte und Schematen herausheben. An sich, ohne Beziehung auf sein Auftreten in einem staatlichen Sinngebilde, würde der Zusammenhang nach allen Seiten verfließen und keineswegs bei der Verfassung aufhören.“ (1930:77)

Die Einheit der beiden Realitäten zeichnet sich nun ab, insofern das „Verfließen“, das es in der Wirklichkeit nicht gibt, ausgeschlossen werden müsste. Eine formale Lösung kann die normativen Bezüge, die das Dasein hinter den beiden Realitäten ausmacht, aber nicht integrieren, sondern nur als externe Quelle hinnehmen. Die eigentliche Aufgabe aber, diese Einheit zu erklären, bleibt völlig unbeantwortet und durch die bloßen Aktreihen womöglich sogar ungenügend gelöst. Worauf es ankommt, ist die politische Stabilität, wie sie Humes Identitätslösung im Leiblichen angezeigt hatte, zu entwickeln, ohne dabei aber die politische Gruppe formal mit einem Einzelmenschen zu verwechseln: das ist die Suche nach dem politischen Körper.

Voegelins Lösung besteht in dem Verweis auf Max Webers Begriff des „Herrschaftsverband[s]“ als „politische[m] Verband“ (1930:86), der jedoch um eine Komponente erweitert werden müsse: eine Beantwortung der Frage nach der modernen „Mediatisierung der Herrschaftsbeziehung“ (1930:87), die selbst eine akephale Gesellschaft mit dem Anschein von normativer Ordnung versorgt. Dieses Problem, das insbesondere in der *History of Political Ideas*¹⁰ explizit angesprochen werden wird, soll zu diesem Zeitpunkt die „politische Theorie als Legitimitätsquelle“ lösen (1930:89).

Angesichts des bis hierhin erarbeiteten Problemhorizonts wird Carl Schmitt als ein methodologischer Gewährsmann Voegelins erscheinen müssen:¹¹

„Die Sphäre des Staatsrechtes, in der auch die Verfassungsnormen liegen, ist für Schmitt grundsätzlich nicht selbständig, ist kein in sich geschlossenes Normensystem, sondern weist auf die Frage nach Geltungsgrund und Einheit über sich hinaus auf den Akt der politischen Entscheidung, auf ‚eine seinsmäßige Größe als Ursprung eines Sollens‘. Dieser Satz dürfte bewußt als Gegen-Satz zum Prinzip einer

¹⁰ Vgl. *Zwischen Evokation und Kontemplation. Eric Voegelins „Introduction“ zur „History of Political Ideas“*, hg. v. Peter J. Opitz, München 1999 (Occasional Paper 11), S. 12/13.

¹¹ Umso verwunderlicher ist die Diskussion, die Robert van Ooyen rekonstruiert: *Totalitarismustheorie gegen Kelsen und Schmitt. Eric Voegelins „politische Religionen“ als Kritik an Rechtspositivismus und politischer Theologie*, in: *ZfP* (2002, 49:1) 56-82, S. 63 (FN 37).

normativen Rechtslehre, nach dem Sein und Sollen zwei gegeneinander wohl abgegrenzte, niemals ineinander übergehende Bereiche sind, formuliert worden sein. Er [...] scheint mir als prinzipielle Gegenformulierung zum neukantischen Prinzip der Methodenreinheit wichtig.“ (1931a:90)

Allerdings geht Schmitt für Voegelin damit nicht weit genug, indem er nur die Methodenreinheit, nicht aber die Fremdnormativität des Rechts überhaupt problematisiert (1931a:92f.). Schmitt wechselt so von einer „Synthese des transzendentalen Erkenntnisobjektes“ zu einer Vielzahl an „Synthesen der Akteure der Staatsrealität“ (1931a:93). Aber damit fällt er nicht nur auf Kelsens, sondern sogar auf Jelineks Niveau zurück:

„Die Herrschaftsbeziehungen zwischen den einzelnen Menschen, die für den Staat konstitutiv sind, wurden [bei Jellinek; T. N.] mit gebührender Hervorhebung ihrer Wichtigkeit erwähnt, und dann gab es plötzlich eine Herrschermacht des Staates – vom Standpunkt einer Analyse, die auf die Beziehungen zwischen den staatskonstituierenden Menschen zurückgeht, eine sinnleere Wortverbindung; die Theorie sprang aus der Analyse der sozialen Realität heraus und folgte den traditionellen juristischen Denkschematen, in denen der Staat als juristische Person und damit als Einheit auftritt.“ (1931a:96)

Trotz aller vermeintlicher Fortschritte folgt Schmitt darin „der personalen Kategorie der politischen Existenz, die mit der einzelmenschlichen Existenz verglichen wird.“ (1931a:97) Die Scheinlösung der „Eigenkonstitution“ des Staats als einer Einheit wird dabei abgelehnt (1931a:97), da sie zuvor auf die sozialen und somit individuellen Akteure bei Schmitt zurückgeführt wurde.

Die Anregung, die Voegelin von Schmitt jedoch gewinnt, ist diejenige der Repräsentation bzw. des „Komplexes [der] Identitäts-Repräsentation“ (1931a:103): Es wird hierin der Theoriebegriff ‚Volk‘ entwickelt, das als Träger (Substanz) das Politische selbst verbürgt, indem es zum Medium, Adressaten und (repräsentativ) auch zum Akteur von Herrschaft wird. Es zeichnet sich hier, wie auch in der Parallelschrift zu Kant, etwas ab, das Voegelins Methode durchgehend auszeichnen wird.

Dies ist die Aufteilung der Suche nach einem Bezugspunkt im positiven und nach Derivaten hiervon im negativen Diskussionsanteil. Im Schmitt-Aufsatz hat Voegelin das jedoch noch nicht so

explizit ausgeführt wie im Kant-Aufsatz – von einer klaren methodologischen Selbsterklärung ganz zu schweigen. Voegelin bleibt hier noch ganz in seinem eigenen Arbeiten gefangen und hat offenbar noch keine Reflexion auf sein Gesamtschaffen versucht; er fasst dementsprechend seine Analyse zur politischen Theorie im Aufsatz vom sozialen Sinngebilde und Identitäts-Repräsentations-Komplex folgendermaßen zusammen:

„Eine Verfassungslehre müßte man daher meines Erachtens systematisch korrekt so aufbauen, daß zuerst transzendent, wie in unseren Analysen, die Aufbau Probleme des Staates erläutert werden, wobei die Stelle der politischen Idee als rationaler Einheitserzeugung klarzumachen wäre, und insbesondere kein Zweifel darüber bleiben dürfte, daß politische Ideen *nicht* Aussagen *über* eine Realität sind, um dann, wie Schmitt es tut, immanent die konstitutionelle Ideenwelt durchzuarbeiten.“ (1931a:109)

2.2 Rechtsphilosophie und Methodendefizit

Soweit können Voegelins Studien und Vorarbeiten mit Blick auf seine Bemühungen um eine eigene Theoriegrundlegung skizziert werden. Neben dieser positiven Bestimmung dessen, was die Wirklichkeit des Politischen ist, gibt es freilich auch die negative Bestimmung in Abgrenzung zu anderen Positionen. Auch diese Ebene gilt es nun für eine Gesamttheorie zu entwickeln. Das heißt dann aber, nicht nur material einzelne extreme oder klassische Probleme der Rechtsbegründung anzuzweifeln, sondern auch die maßgebliche Position seiner Zeit explizit methodisch infrage zu stellen. Und so erweitert Voegelin seinen Frontalangriff gegen die zeitgenössische Rechtstheorie in der Festschrift für Hans Kelsen, dessen Forschung dementsprechend nicht etwa gelobt, sondern einer Kritik unterzogen wird.

Kelsen ist Vertreter einer neukantischen Rechtstheorie.¹² Im `Neo´ werden *ursprünglich anwendbare Prinzipien zu anregenden Ideen*,

¹² Der Neukantianismus beschreibt die im zweiten Viertel des neunzehnten Jahrhunderts beginnende Kant-Renaissance, die sich gegen Idealismus, Materialismus, Empirismus und andere Formen der Transzendentalphilosophie abgrenzt. Positiv geht es darum, auf Grundlage dessen, was `der Alte schon alles wusste´, die Grundlegung der Geistes- und Sozial-

auch wenn beiden innerhalb einer Theorie der Status einer bestimmten Größe zukommt. Dies wäre direkt eine methodologische Parallele zur materialen Defizitdiagnose des modernen Geistes. Wenn Kelsen also Neukantianer ist, dann müsste bereits der Blick auf Kant eine Folie bereithalten, die ausweist, in welche Richtung eine prinzipiengeleitete und somit in ihrer Vollständigkeit durchgängig gesättigte Theorie weg vom Defizit entwickelt werden müsste. Dementsprechend untersucht Voegelin denjenigen Kernbestand im Rechtsdenken, der sich in der *differentia specifica* der „Rechtstheorie“ und ihrem *genus proximum* – also demjenigen, was er unter Wissenschaftstheorie versteht – verbirgt: Er problematisiert das „imperativische Moment“, wie es der Aufsatz *Das Sollen im System Kants* herausarbeitet, und sichert es so für eine spätere Aufarbeitung im Rahmen einer eigenen Theorie (1931b:136).¹³

Versprochen wird im Titel von Voegelins Aufsatz eine Arbeit zu Kant, die im Rahmen der Festschrift eine Anknüpfung an die neukantische Rechtsphilosophie erwarten lässt. Doch bereits auf der

wissenschaften sowie die Probleme der neueren Mathematik und Naturwissenschaft zu beschreiben. Dabei liegt der Schwerpunkt auf einer gelungstheoretischen Untersuchung, die im Unterschied zum Positivismus eine durchgehende Verständlichkeit der Beobachtung für die Introspektive einfordert und diese so als Erkenntnisquelle ernst nimmt. Voegelin legt sein eigenes Verständnis ein wenig anders dar, wenn er in den *Autobiographischen Reflexionen* (hg. v. Peter J. Opitz, München 1994, bes. S. 40 u. S. 117) das Werteproblem am Modell der raum-zeitlich substantiellen Kategorienbildung in Abgrenzung zum Universalismus (und Katholizismus) anhand von Kelsen (Kategorien) und dessen Abgrenzung von Spann (Universalismus) hervorhebt. Später wird Voegelin sogar soweit gehen, dass er den Ordnungsgedanken überhaupt aus seiner Abgabe an den neukantianischen Wertediskurs entwickelt, indem er Äquivalenzen im Sein anhand sich verstehender Symbole zu suchen beginnt; vgl. Voegelin: *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte. Späte Schriften – eine Auswahl*, hg. v. Peter J. Opitz, Stuttgart 1988, S. 100. Darin kommt der Erfahrungsbegriff dergestalt zum Tragen, dass er den Schlüssel zu den Symbolen als deren Wirklichkeitsbedingung darstellt (im Unterschied zur kantischen Möglichkeitsbedingung).

¹³ Zum Umfeld des Kant-Aufsatzes im Rahmen von Voegelins damaliger Planung vgl. Michael Ley und Gilbert Weiss: *Voegelin in Wien. Frühe Schriften 1920-1938*, Wien 2007, S. 88-91.

ersten Seite kommt es zum Eklat: Das Recht in der gegenwärtigen Theoriediskussion erscheint wie eine Wissenschaft von der *black-box*. Man habe nicht allein gar nichts davon zu wissen versucht, worin das Recht selbst besteht, sondern sich stattdessen mit seinen positiven Operationalisierungen im Rahmen der Rechtstheorie beschäftigt und geradezu die „primäre Konstitution“ des Rechts als „Erscheinung und Erzeugnis des Geistes“ methodisch ausgeblendet (1931b:136). Die reine Rechtslehre wäre somit nicht allein falsch, sie gehe vielmehr am Thema einer Grundlegung oder selbst grundlegenden Verständigung darüber, worin das Recht bestehe, notwendig vorbei. An ihrer statt postuliert Voegelin eine Theorie im „geisteswissenschaftlichen Sinne“, wie sie nur „im Horizont einer philosophischen Gesamtanschauung vom Wesen des Menschen“ möglich wäre (1931b:136).

Diese erste Seite des Aufsatzes – von den angeführten Gewährsmännern „des idealistischen Philosophierens“, Nietzsche sowie einigen „Bemühungen“ in der „neuere[n] deutsche[n] Philosophie“ ganz abgesehen (1931b:136) – ist ein Frontalangriff auf alles, was Modernität auszumachen versprach. Voegelin stellt sich so als ein äußerst konservativer Denker vor, der eine essentialistische Theorie vom „Wesen des Menschen“ bemühen will.¹⁴ Die Emanzipation der Einzelwissenschaften wäre wieder um eine qualitative Stufe zurückgenommen, da sie so aus der Philosophie ihre Kerngehalte konstitutiv *zuerkannt* bekämen. Freilich geht Voegelin hier nicht so weit, dass er sogar zu einer Theologie (ob nun im religiösen oder im platonischen Sinne) zurück will, aber der spätere Verweis auf Augustinus deutet selbst eine solche Rückwärtsbewegung, noch hinter die philosophische Konstitution zu einer theologischen Finalisierung der Wissenschaften, an (1931b:161). Allerdings gilt gleichermaßen: Dies ist der antizipierte Eindruck des zeitgenössischen Klimas, das für die Rezeption maßgeblich war, keineswegs aber schon eine hinreichende Beurteilung der Argumentation Voegelins. Die müsste nun allerdings durchaus einiges zu bieten haben, wenn sie eine dermaßen provokante Restauration gegen alle Üblichkeiten seiner Disziplin begründen können will:

¹⁴ Essenz wird hier im traditionellen Sinn verwandt und nicht in demjenigen der Übersetzung im *Pure-Theory*-Aufsatz.

„Wir wenden uns daher zurück zu Kant, weil wir bei ihm eine klare Anschauung vom Wesen des Menschen finden und weil wir hoffen, [...] die von den Bedingungen seiner Zeit und Person unabhängige Topik des Problemgebietes aufdecken zu können.“ (1931b:137)

„Zurück zu Kant!“ ist die bekannte Formel des Neukantianismus, die Voegelin hier aufgreift. Allerdings wendet er sie nicht gegen die Hegelianer, sondern eben gegen die Neukantianer selbst. Hierzu zitiert er nicht nur das Wort vom „zurück“, sondern will gleichsam die neukantischen Begleitbedingungen einer Absehung von Kants „Zeit und Person“ übernehmen. Dieses Absehen ist ein durchaus äußerst aufwendiger und aktiver Prozess, der darin besteht, gerade auf diese beiden Momente ganz genau zu achten, um sie dann aus der Theorie herauszunehmen. Nimmt man dementsgegen an, man könne gerade dadurch, dass man einfach nur die Texte `für sich selbst` sprechen ließe, ein besseres Verständnis von der kritischen Philosophie gewinnen, läuft man in die Irre, da das Ungesagte überhört wird. Voegelin beginnt seine Arbeit daher mit einem logisch positiven Verweis auf die „enge Beziehung seines [=Kants; T. N.] Menschenbildes zu dem Rousseaus“ sowie dem logisch negativen Verweis auf die angelsächsische Moralphilosophie, wie es zuvor im Hume-Aufsatz umgekehrt geschah (1931b:137). Ein solcher Minimalismus entspricht eigentlich nicht Voegelins Arbeiten, und tatsächlich verweist er zudem auf seine unveröffentlichten Vorlesungen aus den Jahren 1929 und 1930 sowie in abstracto auf die Schriften von Max Scheler, aber der Leser erhält keine konkreten Informationen.¹⁵

¹⁵ Bei Scheler finden sich in dem Aufsatz *Deutschlands Sendung und der katholische Gedanke* (Berlin 1918) diverse Hinweise auf den grundlegenden Transzendenzbezug, der je nach Nationalität anders ausgestaltet ist und allein in Deutschland (und Österreich) dem durch Thomas von Aquin grundgelegten Verständnis von Offenbarung und Vernunft genügen würde (ebd. S. 15f.). Für Kant hingegen hält Scheler in dieser kleinen Programmschrift das Klischee fest, dass hier die „Grenzen des Endlichmenschlichen im Verhältnis zum Unendlichen nicht geachtet werden“, indem die Philosophen seit Kant „das wahrhaft Unendliche zum Menschen herabzuziehen neigen, indem sie den Menschen zu vergotten wähen“ (ebd. S. 19; vgl. 1931b:161). Scheler antwortet darauf mit dem „grund-universal geistig-kosmopolitisch“ ausgerichteten „katholische[n] Formensinn“ (ebd. S. 20), der zu „*Maß und Harmonie* des

Inhaltlich geht es an dieser Stelle darum, die rationalistische Anthropologie Kants in ihrer spezifischen Qualität herauszustellen, wonach es eine „wesentlich andere Abwandlung des Grundschemas vom Menschen in der Kantischen Philosophie“ gebe (1931b:138). Das Grundschema aus doppelter Gattungszugehörigkeit als Natur- und Kulturwesen wird bei Kant nun dadurch stark modifiziert, dass er nicht wie die „englische Variation“ (1931b:137) etwa eine Sphäre des Natürlichen rekonstruiert, die schließlich von der Vernunft „in die Bewußtseinschelle“ gehoben würde (1931b:138), sodass die Vernunft immer noch stark von den Möglichkeiten des Leiblichen bestimmt bliebe. Kant beginnt in der Bestimmung des menschlichen Wesens mit dem geistigen homo noumenon bzw. der Feinstruktur des Menschen mit einem Schwerpunkt auf dem Außer- als dem Übernatürlichen: „die Tierheit des Menschen“, die „Menschheit desselben als eines lebenden und zugleich vernünftigen“ Wesens und schließlich „seine Persönlichkeit“ als moralisches Wesen (1931b:139). Diese Anthropologie ist keineswegs alles, was Kant zu diesem Thema zu sagen hätte. Aber Voegelin konzentriert sich auf diesen Zugang, der – anders als empiristische Autoren – die Moralität tatsächlich außerhalb der Kette der Motivationen ansetzt und somit zum Begriff eines unbedingten Sollens an sich und für mich gelangt, dessen hinreichender Erkenntnisgrund Vernunft allein sei. Das „moralische Prinzip“ (1931b:139) wird bei Voegelin also in Abgrenzung zur „empirischen sozialen Gemeinschaft“ der „Common-sense-Philosophie“ (1931b:140) rekonstruiert, sodass es sich tatsächlich nicht um eine Anthropologie handelt, wie Voegelin zurecht aus der *Metaphysik der Sitten* zitiert (1931b:140; AA 6:217), sondern um ein Vernunftsystem der Sollensprädikation.

ganzen leiblich-geistigen Menschentums“ führt (ebd. S. 26). Missachtet man Maß und Harmonie, kommt es zur „Disharmonie“ von einem „Hyperidealismus“ oder einer „verstiegenen Daseinsrealistik“ (ebd. S. 27). Der Verlust von Transzendenz führt bei Scheler die Gesellschaft zur normativen Atrophie – eine direkte Vorlage für Voegelin im Allgemeinen und bezüglich seines Kant-Bildes im Besonderen. Dies unterstreicht Scheler gleichsam später mehrmals, wenn er Kants individualisierenden Gerechtigkeitsbegriff gegen den Corpus Christi und die selbstlose Liebe abgrenzt (*Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921, S. 137-139).

Doch bereits im nächsten Abschnitt – und hier liegt der größte Lapsus in der Argumentation seines Artikels – ignoriert Voegelin das soeben Zitierte und fragt danach, welche „Vorstellung vom Menschen“ (1931b:140) hinter Kants Thesen liegt. Weit gefehlt also, das zunächst gewonnene historische Modell der Kantischen Ethik auszuarbeiten, konfrontiert Voegelin ihn mit dessen Aussagen zu besonderen gesellschaftlichen Gruppen und wirft ihm damit vor, keinerlei empirische Kenntnisse von diesen Partikularismen berücksichtigt zu haben. Am Beispiel des Adels mit seinen unterstellten „Leib- und Blutbedingungen des edlen Lebens“ (1931b:141) kommt er schließlich zu dem impliziten Schluss, dass jemand, der wie Kant diese Bedingungen nicht berücksichtigt, auch keinerlei Kenntnisse davon überhaupt gehabt haben könne, da der wahre Adel doch `für sich selbst´ zu sprechen scheine.

Diese Argumentsweise, die Voegelin gegen Kants Anthropologie bemüht, wird nun dadurch gesteigert, dass Kant so einen „zeitlosen Typus [...] des Normalmenschen“ geprägt habe, der den „Ballast“ der „Erdenschwere“ trage und zu disziplinieren habe, da dieser seiner wirklichen Identität nur im Wege steht (1931b:141). Der methodologische Kritikpunkt findet sich in Voegelins prägnantem Satz zusammengefasst:¹⁶

„Aus der realen Lebensform wird eine zeitlose Idee.“ (1931b:141)

Dies ist zugleich die Basis für den materialen Kritikpunkt einer „grundtiefen Verschätzung des Lebens [...] der Kantischen Ethik“ (1931b:145). Den Übergang, wie die Methodik angewandt werden mag, bilden die geschichtsphilosophischen Schriften Kants, die bis heute einen anhaltenden Problemkreis der Forschung zu Kants Systemdenken darstellen.¹⁷ Voegelin entdeckt hier das Problem, dass Kant zwar auf der Gattungsebene das Problem des Bösen in der Welt beantwortet habe (im prinzipiell unendlichen Fortschritt), aber das

¹⁶ Auf diese Position (nicht auf diese Textstelle) verweist auch Michael Federici, wenn er die theologische Kritik gegen Voegelin und dessen Unverständnis demgegenüber referiert: *Voegelin's Christian Critics*, in: *Modern Age* (1994, 36:4) 331-340, S. 332 u. 339f.

¹⁷ Zur Problematik der Integration der Geschichts- und der Transzendentalphilosophie vgl. nach wie vor Pauline Kleingeld: *Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants*, Würzburg 1995.

individuelle Böse und somit „das Schicksal der konkreten Person“ nicht „befriedigend gelöst“ habe (1931b:143). Woher diese Frage nach der „konkreten Person“ jedoch kommt, kann weder aus dem angekündigten Projekt zum „System des Sollens“, noch zu der bereits vorgefundenen `Anthropologie des Sollens´ geschlossen werden. Voegelins Anknüpfungspunkt ist eine Mischung aus Analogie und Dialektik aus dem Ursprung der Gesellschaft und dem Anfang der Vernunft (Gattung und Individuum) sowie dem Fortschrittsideal der Gesellschaft, der das „Böse in der sozialen Welt“ (1931b:143) erklärt. Voegelin ergänzt nun das vierte Glied dieser Oppositionen, das existentielle Ende analog zum „Ende der Geschichte [...] der gesamten Menschheit“ (1931b:143). An dieser Stelle diagnostiziert er nun eine *Ordnungsfunktion der Vernunft* (1931b:144) gegenüber der „ontische[n] Struktur des Menschen“ (1931b:142) als eines Leibwesens. Voegelin betont also die Leiblichkeit und deren mangelhafte Diskussion bei Kant, die zu einer innermenschlichen Diktatur der Vernunft führen müsste, und zwar dergestalt, dass sie für das Individuum zu „Sinn- und Wertlosigkeiten“ führt und so insgesamt ein „Jammerbild vom Menschen“ zeichnet (1931b:145).

Dass Voegelin dabei – abgesehen von dem methodologischen Fragezeichen des Systemcharakters – die einschlägige Schrift Kants zum *Ende aller Dinge* gar nicht heranzieht, kann durch keinen der Hinweise auf die verschiedenen moralpsychologischen Phänomene aufgewogen werden (1931b:144). Er hat an dieser Stelle in Bezug auf seine Aufarbeitung Kants vollkommen versagt. Da aus dem Aufsatz zum *Sollen im System Kants* kein direkter Gewinn mehr gezogen werden kann, sollen nun noch einige Begriffe ausgewiesen werden, die auf Voegelins weitere Arbeiten vorausdeuten und an dieser Stelle mit Blick auf den „Kern“ des Menschen konstelliert werden – denjenigen „Kern“, den Kant verpasst haben soll (1931b:145).

Den wesentlichen Charakter der Kantischen Anthropologie findet Voegelin nun darin, dass Kant das tradierte „Schema der Zweiteilung des Menschen“ (1931b:145) nochmals mit einer Zweiteilung überlagert habe, sodass neben der empirischen Vernunft, die eine natürliche Ordnung erkennt (1931b:138), nun eine selbst ordnende und

darin unbedingt freie Vernunft als „höchste Personenschicht“ (1931b:145) hinzukommt. Diese „noumenal oder intelligibel benannte Spitze ragt zeit-, sinnen- und materiefrei über den Menschen hinaus und ist so alles wißbaren Gehaltes entleert“ (1931b:145). Abgesehen davon, dass Voegelin offenbar keinen besonderen Unterschied zwischen „noumenal“ und „intelligibel“ kennt,¹⁸ lässt er das wahre Selbst des Menschen aus diesem herausragen. Inwiefern dies mit der Autonomieethik (ein Aspekt, der erst später berücksichtigt werden wird; 1931b:155) zusammenstimmen könnte, bleibt unberücksichtigt. Abgesehen hiervon kann Voegelin zu Recht feststellen, dass es eine Art „Zwischenreich“ (1931b:145) gibt, in dem das vernünftige Vermögen auf die empirische Konstitution des Menschen trifft. Dabei ist es entscheidend, dass die Aktivität dieses Treffens der Vernunft zukommt, da sie ordnende Dominanz beanspruchen soll. Daraus ergibt sich dann: „Im Zwischenreich lebend haben wir das Erlebnis der Pflicht“ als Grundzug „des Sollens“ (1931b:146). Damit erreicht Voegelin nun das eigentliche Thema seiner Arbeit: das Sollen in seinem philosophischen Gesamtzusammenhang. Sein Duktus hat es ausgewiesen als eine anthropologische Größe, die weder der Rechtstheorie, noch der Wissenschaftstheorie zu eigen ist, sondern in der *Zerspaltung* der *ontischen* Struktur des Menschen überhaupt gefunden werden müsse (1931b:146).

Anders als im Hume-Aufsatz, wo das ‚Erlebnis‘ material als epistemischer Andockpunkt zur Leiblichkeit vorgefunden wird, ist es 1931 bereits ein Schnittpunkt der methodischen Begründungsachsen.¹⁹

¹⁸ Noumenal bezeichnet eine Stellung innerhalb der Leibnizschen ontologischen Schichten (die innerste Schicht der wirklichen Substanzen; KrV B:306), intelligibel hingegen verweist auf einen Erkenntniszusammenhang, der darin besteht, dass etwas allein im Denken erkannt werden kann. Das Noumenon als *ens intellectualis* wäre nach Kant nun eine illegitime Erkenntnis, während hingegen die intelligible Erkenntnis nach wie vor legitim ist. Insofern ist Letzteres durch die Transzendentalphilosophie gerechtfertigt, Ersteres hingegen gerade bei Kant nur als praktisches Postulat denkbar.

¹⁹ Eine ähnliche Gegenüberstellung, wie sie die Parallele mit umgekehrten Vorzeichen zwischen dem Hume- und Kant-Aufsatz zeigt, findet sich auch bei Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalis-*

Voegelin entwickelt das ‚Erlebnis‘ zu einem Schlüsselbegriff anhand von Kants Bemerkungen zum Vernunftgefühl der „höchsten Achtung“ (1931b:146; AA 5:87). Dieses Gefühl, das nach Kant praktische Vernunft selbst erzeugt, wird eigentlich als eine subjektiv hinreichende Bedingung zum Handeln aus Pflicht vorgestellt, sodass es den Status einer „Triebfeder“ hat (AA 5:72). Kant fragt also nach einem logischen Zusammenhang, der durch ein Gefühl *auf-*, nicht aber *ausgelöst* wird.

Voegelin geht nun weiter und interpretiert diesen Zusammenhang gemäß seinem eigenen Verständnis, bevor er dazu übergeht, die nächste Komplexitätsstufe des Kantischen Willensbegriffs hinzuzuziehen. Von besonderer Bedeutung für die Voegelinsche Denkweise ist nun gerade dieser Zwischenschritt der eigenen Interpretation. Hier folgt er nicht direkt der Vorlage, sondern bemüht die Terminologie und Denkweise ganz anderer Denker, die sich allerdings identifizieren lassen werden. Voegelin interpretiert anhand des Erlebnisses der Pflicht diese „höchste Personenschicht“ in ihrem „Personskern“ (1931b:147): Kant habe den Willen als Grund aller praktischen Philosophie zu eben diesem Kernbestand der Person erhoben, der dann aber anhand der Zweiteilung in verschiedene „Willenszentren“ (1931b:147) gespalten wird. Aus dem „Willenszentrum“ wird „[e]twas anders formuliert“ nun alsbald das „Kraftzentrum“ – und, insofern dieses unabhängig von äußeren Einflüssen ist, das „Machtzentrum“ (1931b:147).²⁰ *Der Mensch als Macht* – so lautet das Zwischenergebnis von Voegelins Aufsatz, das er bei Kant entdeckt haben will. Der eigentliche Reichtum Kants bestehe darin, dass der Mensch in verschiedenen „Willenschattierungen“ vorgestellt wird, die den Übergang im „Zwischenreich“ des „Erlebnis[ses] der Pflicht“ (1931b:146) vermitteln können.

mus, Halle 1916, S. 531. Eine weitere Parallele zwischen Kant und Nietzsche findet sich ebenfalls dort (ebd. S. 523).

²⁰ Dies klingt gleichsam an Schelers Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik an, wo in Abgrenzung zu Kant davon gesprochen wird, die wirkliche Person sei „ein individuelles konkretes selbstwertiges Aktzentrum“ (a. a. O. S. 597). In diesem Zusammenhang bespricht Scheler die Frage nach der Evokation des je herrschenden Ethos.

Das persönliche `Erlebnis´ wird so zum Erkenntnisgrund der „Identitätsbeziehung“, in der „[n]ach außen hin [...] das menschliche Dasein ein geschlossenes Machtzentrum, im Innern [...] ein vernunfttheller Willenskosmos“ ist (1931b:150). Das `Erlebnis´ entdeckt dasjenige, was später mit Rekurs auf Platon als „anthropologische[s] Prinzip“ bzw. als innermenschliche Dimension des Kosmos begriffen wird.²¹

Damit ist eine, wenn nicht sogar die entscheidende Thematik des Voegelinischen Denkens ausgewiesen: Das menschliche Dasein wird durch persönliche Erfahrungen erkennbar, die als „Aufschlußerlebnis“ gegeben sind und aus denen sich die ontische Struktur des Menschen sowohl deskriptiv rekonstruieren als auch in ihrem „Wertkern“ und ihrer gegebenen „Rangordnung“ ausdrücken lässt; diese Gegebenheit selbst wird dabei ebenfalls thematisiert, indem die „Frage ihrer Erschließung“ gestellt wird: „Woher wissen wir um den Logos des Daseins?“ (1931b:150f.)

Für Kant entdeckt Voegelin die „Freiheit als Seinsgrund“, der im Sittengesetz erkannt wird. Für seine eigene Theoriebildung bemüht er hingegen den Gedanken vom „Machtzentrum“ wie zuvor denjenigen vom „Ende der Geschichte“. Beide Gedanken finden sich so aber nicht bei Kant, sondern vielmehr bei Schelling²² und dann noch

²¹ Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik* (hg. v. Peter J. Opitz, München 2004), S. 75 und vgl. (1931b:166). Es ist falsch, wenn Voegelin selbst den Wechsel von den Ideen zu den Erfahrungen erst in den 1940er Jahren gefunden haben will, wie Peter J. Opitz referiert (vgl. *The New Science of Politics. Versuch einer geistigen und werks-geschichtlichen Ortsbestimmung*, S. 225, in: Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik* [2004], S. 203-263). Die `Erfahrung´ als Vertiefung der `Ideen´ (im Sinn des Theoriebegriffs im *Sozialen Sinngebilde*) kommt bereits hier zum Tragen. Allerdings wird sie noch nicht dergestalt aufgeschlüsselt, dass die `Erfahrung´ bei der Bestimmung von politischen Symbolen den Begriff der `Idee´ geradezu ersetzt.

²² Schelling scheint zu dieser Zeit jedoch noch nicht dominant für die Theoriebildung gewesen zu sein wie 1945 bei der Lösung des Sachproblems der Mythos. Vgl. Voegelin: Brief an Eduard Baumgarten vom 10.7.1951, zitiert nach Peter J. Opitz: *The New Science of Politics. Versuch einer geistigen und werks-geschichtlichen Ortsbestimmung*, a. a. O., S. 204. Das Problem des Mythos im Rahmen der philosophischen Anthropologie hatte sich für Voegelin bereits in *Rasse und Staat* gestellt; vgl.

deutlicher beim bereits namentlich zitierten Nietzsche, der Voegelin auch die „Willensschattierungen“ (etwa im Begriff: „etwas *Complicirtes*“²³) erschlossen haben könnte.

Damit aber noch nicht genug, bildet Voegelin in diesem Zusammenhang bereits eine auf die *Gnosis-These* vorausweisende Theoriekompetenz aus, wie sie sich in den *Politischen Religionen* oder der *History of Political Ideas* noch nicht finden wird. Er vertieft das von Kant als Freiheit vermeintlich seinsmäßig bestimmte ontische Wesen des Menschen nun selbst nochmals durch die Logik vom „Aufschlußerlebnis“ und gelangt so zur „Spontaneität“ bzw. zum „Spontaneitätserlebnis“ – und damit auch zu dem Terminus: „metaphysische Realität“ (1931b:155). Es ist eben nicht mehr die Freiheit als „Formalität“, aus der sich eine Formel (wie eben der kategorische Imperativ) gewinnen ließe. Sondern Voegelins Aufsatz scheint zum Ausdruck bringen zu wollen, es sei vielmehr die Realität selbst, die sich bei Kant entdecken ließe, wenn man ihn nur „genügend gegen den Strich“ lese. Kant gewinnt, bei aller Kritik an ihm bezüglich seiner mangelhaften Kenntnisse oder Verständigkeit gegenüber „alle[n] anderen Daseinsinhalte[n]“ (1931b:154), durch seine Konzentration auf die Pflicht so einen „klare[n]“ Blick (1931b:137) auf die Freiheit und das ihr zugrunde liegende „Spontaneitätserlebnis“ qua „Aufschlußerlebnis“ der „metaphysische[n] Realität“ – und somit das in dem Aufsatz insgesamt gesuchte Wesen des Menschen.

Inwiefern dies für Kant selbst zutrifft, darf an dieser Stelle mit dem Hinweis hinreichend infrage gestellt werden, ob es Kant überhaupt um Klarheit und nicht vielmehr um Deutlichkeit ging.²⁴ Für Voegel-

Peter J. Opitz: *Eric Voegelins Politische Religionen: Kontexte und Kontinuitäten*, München 2005 (Occasional Paper 47), S. 13f.

²³ Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, KSA 5:32.

²⁴ Zwar spricht Voegelin auch die Deutlichkeit an (1931b:164), aber er scheint dabei nicht zu beachten, was Klarheit und Deutlichkeit eigentlich unterscheidet: Eine deutliche Erkenntnis weiß um die genauen Merkmale eines Begriffs oder das Mannigfaltige in einer Anschauung, während hingegen die Klarheit keine derartig komplexe und zergliederte Erkenntnis darstellt; Deutlichkeit „besteht in der Klarheit der Merkmale.“ (AA 9:62) Klarheit ist daher für eine Studie zum „System“ keineswegs von

lin hingegen lässt sich ein zentraler Wesenszug seiner eigenen Theoriebildung nunmehr bestimmen: Als erstes werden `Aufschlussenerlebnisse´ gesucht, die in der Anthropologie phänomenologisch vorgefunden werden, und als zweites als Wesensmerkmale der wahren Wirklichkeit indiziert. Was sich von nun an in seiner Theorie nur noch ändern wird, ist die Methodik der phänomenologischen Suche in ihrer Begriffsbildungskompetenz, die einmal eher den positiven Begriffen des Kosmos in seinen vier Dimensionen, dann eher den negativen Begriffen der Erzeugung von Traum- oder Scheinwirklichkeit folgen wird.²⁵

Für diese beiden Arbeitstechniken, die Phänomenologie nun oszillierend an entsprechenden Erlebnissen positiv wie negativ zu schulen, finden sich in der zweiten Hälfte des Kant-Aufsatzes gleichsam die einschlägigen Beispiele, die soeben bereits antizipiert wurden. Das eine sind die vier Bilder, die Kants Denken zugrunde liegen sollen, das andere ist gegen Ende des Aufsatzes die an Augustinus orientierte Kritik an Kant.²⁶

Den ersten Teil bildet der Gedanke, dass es eine „Kernsubstanz“ gebe, die sich in vier Bildern zeigt, indem „[j]edes der Bilder transparent für den identischen Kern“ bleibt, auch wenn der „Kern selbst [...] nie Subjekt einer Aussage“ wird (1931b:158). Der Gedanke der Seinstransparenz des Gevierts als des Ungleichselbigen der persönlichen Seinsoffenheit des menschlichen Geistes kommt hierin bereits

spezifischer Notwendigkeit, sodass Kant selbst sie im Rahmen seiner methodologischen Vorbemerkung zur *Kritik der reinen Vernunft* (KrV A:XIIIf.) neben Gewissheit, Ausführlichkeit, Vollständigkeit und eben Deutlichkeit nicht einmal anführt.

²⁵ Voegelin selbst betont dabei stets den analytischen Zugang, der sich an der voranalytischen Realität, nicht an fertigen Begriffen, zu orientieren habe. Diese Form der Analyse ist dabei gerade die Phänomenologie Voegelins.

²⁶ Diese Kritik scheint ebenfalls Scheler entlehnt zu sein, wie sie in *Vom Ewigen im Menschen* (a. a. O. S. 147) oder bereits im Aufsatz zur *Idee des Menschen* in *Vom Umsturz der Werte* gefunden werden kann (vgl. ders.: *Gesammelte Werke* Bd. 3, S. 173-195; für die Kant-Kritik bes. S. 180 u. 187; für Voegelins Anthropologie einer geschichtsphilosophischen *imago Dei* S. 194).

zur Anwendung. Die vier Bilder bei Kant sind freilich noch weit entfernt davon, eine der klassischen Varianten des Gevierts unmittelbar erkennen zu lassen, aber ihre Konstellation ist eindeutig: Der Mensch (1) als „hintergründliche Einheit“, (2) als „sinnliche Basis“, (3) als „Erscheinung“ und (4) als „eine Art Kern, eine Mitte“ (1931b:156).²⁷



Dass diese Vier noch nicht die klassische Form haben, stellt kein Problem dar, wenn man einen Hinweis von Voegelin beachtet, der einen zentralen Status zur Methodenschärfung innerhalb seiner Theorie gewinnen wird. Es geht darum, die „Themen ihrer Funktion als Ausdrücke der philosophischen Bewegung zu entkleiden und sie gegenständlich im Einzelnen zu betrachten“ (1931b:156f.). Dies hat Voegelin hier noch nicht so weit durchdrungen oder wenigstens noch nicht angewandt, dass er den „Wesensgrund“ (1931b:156) der vier Bilder bis in die ontische Verfasstheit hineinverlagert und entsprechend in ihrer ontologischen Struktur ausgewiesen hätte. Letzteres findet nur durch einen relativen Bezug statt, der aber zugleich die Relativität und entsprechende Anfälligkeit dieser Auslegung des Geistes aufgrund von Erlebnissen darlegt:

²⁷ Es ist eben nicht die unbestimmte Reflexion auf die Seele als Ordnungszentrum, sondern diese klare (oder wenigstens im Ansatz der Klärung stehende) Konstellation, die Voegelin entdeckt hat. Insofern ist auch der These von Lothar Kramm zu widersprechen, Voegelin müsste um die negative Wahrheit der Toleranz erweitert werden, sodass er den Liberalismus nicht mehr falsch verstehen müsse (*Negative Wahrheit als Ziviltheologie. Ein universales Ordnungsmodell?* in: Symbol- und Ordnungsformen im Zivilisationsvergleich, hg. v. Peter Hampe, Tutzing 1990, 115-133, bes. S. 116). Zu Voegelins Kritik an diesem Toleranzstreben vgl. Peter J. Opitz: *Rückkehr zur Realität. Grundzüge der politischen Philosophie Eric Voegelins*, in: *The Philosophy of Order. Essays on History, Consciousness and Politics*, hg. v. Peter J. Opitz u. Gregor Sebba, Stuttgart 1981, 21-73, S. 52.

„Von jedem beliebigen Punkt des Begriffsnetzes kann der Denker zu jedem anderen durch die Verknüpfung des Sofern fortschreiten und zurückschreiten, weil der Ausgangspunkt nicht die identische hintergründliche Substanz selbst ist, sondern ein Bild, mit allen andern von gleichem Rang. [...] jedes Bild ist das eine und zugleich das Andere, weil keines Es Selbst ist, durch jedes aber das gleiche Etwas hindurchschimmert, das auch in allen andern sich abbildet.“ (1931b:158)

Die „Erlebnismitte“ gibt das „identische Metaphysikum“ frei, ohne es jedoch nackt, bloß und angreifbar offen zu legen (1931b:159).

Es folgt der negative Part der Methodik einer phänomenologischen Aufarbeitung des `Aufschlusserlebnisses`. Voegelin legt an dieser Stelle ein „Maß“ an Kants Denken an, sodass erkennbar werden soll, wo Kant das eigentliche Erlebnis verlässt und „sich schnell seinem kleinen Gott, dem spontanen Menschen, zuwendet.“ (1931b:161)²⁸ Dieses Maß ist das Augustinische „Erlebnis der kreatürlichen Niedrigkeit“ (1931b:161), das Voegelin von Max Scheler übernommen zu haben scheint und das durchgehend bis zu seinem Lebensende Geltung behalten wird.²⁹ Kant habe demgegenüber „das daseinserhellende Spontaneitätserlebnis“ dadurch missinterpretiert, dass er es zur Grundlage „einer Realontologie“ erhoben habe, indem der Mensch sich selbst in der Apperzeption erkennen könne (1931b:163). Voegelin übersieht an dieser Stelle nicht einfach den transzendentalen Charakter dieser These, sondern verbirgt ihn aktiv, indem er mitten im Satz das Zitat abbricht, bevor Kants Einschränkung kommt:

„Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch bloße Apperzeption
[an dieser Stelle bricht Voegelin das Zitat ab; Kant fährt fort:]

²⁸ Scheler spricht gleichfalls davon, dass eine Reduktion der Theorie auf die „spontanen Erkenntnisakte“ (*Vom Ewigen im Menschen*, S. 681) die Personalität Gottes verdecken müsse. Es ist zu vermuten, dass Voegelin hier die Materie seiner Kant-Kritik gefunden haben wird, die er dann mit seiner in den vorangegangenen Arbeiten entwickelten Erlebnistheorie kombinierte und an Kant als der symbolischen Galionsfigur des Neukantianismus erproben konnte.

²⁹ William Petropoulos: *The Person as 'Imago Dei'. Augustine and Max Scheler in Eric Voegelin's 'Herrschaftslehre' and 'The Political Religions'*, München 1997 (Occasional Paper 4), S. 55.

und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrücke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich eines Teils Phänomen, anderen Teils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibeler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Rezeptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann. Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft; vornehmlich wird die letztere ganz eigentlich und vorzüglicher Weise von allen empirisch bedingten Kräften unterschieden, da sie ihre Gegenstände bloß nach Ideen erwägt und den Verstand danach bestimmt, der denn von seinen (zwar auch reinen) Begriffen einen empirischen Gebrauch macht.“ (1931b:163; KrV B:574f.)

Kant präsentiert keine ontologische Wesenserkenntnis, die aus der Apperzeption folgen würde, sondern eine extraempirische Dimension des Menschen, die aber gleichsam unbestimmt bleibt: Sie verweist auf den Vorstellungstypus der „Ideen“, der allein regulativen, keineswegs aber erkenntniskonstitutiven Status hat. Dementsprechend, wenn Voegelin diese Stelle aus Kants Diskussion der *cosmologia rationalis* schon bemüht und dennoch die Charakterisierung der Ideen ausblendet, geht er dazu über, in ihnen einen nicht allein erkenntnis-, sondern sogar seinskonstitutiven Charakter in Anlehnung an „Plato“ zu finden (1931b:165). Dies ermöglicht ihm nun freilich den Brückenschlag:

„Schon mit der Einführung des Terminus Idee wird das Staatsideal umrissen, zu dessen systematischer Grundlegung [...] die Ideenlehre dienen soll.“ (1931b:165)

Neben der ungenauen Quellenarbeit, die sich sowohl in der irreführenden Verkürzung des Zitats als auch in der Missachtung anderer Bedeutungen des „Terminus Idee“ – etwa in der von Voegelin mehrfach positiv hervorgehobenen englischen Philosophie (Kant selbst verweist namentlich auf John Locke) – niederschlägt, kann hier jedoch noch immer für Voegelins eigenes Arbeiten das Moment festgehalten werden, dass er die anthropologische Konstitution als Grundlage jeder politischen *Metaxis* fasst, die im Folgenden auch nicht nur als Staats- oder Rechtsphilosophie (1931b:166), sondern als Geschichtsdenken entfaltet wird (1931b:167). Im Rahmen des Letzteren gewinnt Voegelin dann auch seinen abschließenden Kritikpunkt, der zugleich an den ursprünglichen Kritikpunkt des existentiellen Endes der einzelnen Person anknüpft: die „Gemeinschaftsvorstellung Kants“ ist von einer „eigentümlich anonymen

Art“ (1931b:167), die den Menschen zunächst falsch beschrieben habe und daher insgesamt außerhalb des Seins (in der Anonymität des Nichts) vereinsamen ließe.

Soweit lassen sich bereits viele derjenigen Aspekte des Voegelinischen Denkens ausweisen, die eigentlich erst seine späteren Schaffensphasen auszeichnen sollen. Aber selbst das Resümee seines Artikels ergänzt noch einen weiteren Gedanken, der erst in späteren Arbeiten zu einem expliziten Theoriebaustein werden wird: die personale Kategorie des geistigen Führers einer politischen Strömung, wie er im Extrem im Joachitischen Dux zu sehen wäre. Voegelin schließt seinen Kant-Aufsatz mit vier Kritikpunkten; von Bedeutung für seine Methodengeschichte ist an dieser Stelle der dritte Punkt. Nachdem er im ersten Punkt wieder eine Art Nietzscheanische Moralphysikologie und -pathologie einfordert, wenn er das „Nötigungserlebnis“ (1931b:169) als Grund für das „moralische Gefühlserlebnis“ annimmt und durch eine „Deskription von Gewissen, Reue und Schuldserlebnissen“ (1931b:170) eigentlich erschließen will, und im zweiten Punkt seine (gegenüber Kant immer noch unausgewiesene) Analogie zwischen Individuum und Gesellschaft wiederholt, wonach die „Armut des Kantischen Menschen- und Gesellschaftsbildes“ (1931b:170) eine „Untersuchung der Verwirklichungsformen von Gemeinschaft“ (1931b:171) mit Blick auf „Leiblichkeit, Adel, politische Realität und Geschichte“ (1931b:170) benötigen würde,³⁰ und bevor er im vierten Punkt die „naturrechtli-

³⁰ An dieser Stelle fällt auch noch etwas anderes Wichtiges auf, was bis *In Search of Order* hinein wiederholt wird. Dort wie hier missdeutet Voegelin einen zentralen Theoriebaustein Kants, indem er ihn mit demjenigen Hegels überstülpt. Hier ist es der Begriff des Begriffs, indem der „Rechtsbegriff“ alle seine „Verwirklichungsformen“ umfassen müsse (1931b:171), dort ist es der Begriff des Bewusstseins; vgl. den Kommentar von Helmut Winterholler (1974:19), aber auch Voegelin: *Response to Professor Altizer's „A New History and a New but Ancient God?“* in: *Journal of the American Academy of Religion* (1975, 43:4) 765-772, S. 767f. Bei Kant umfasst ein Begriff, wenn er deutlich gegeben ist, insbesondere seine logischen *Merkmale*, nicht aber seine realen Daseinsformen oder Gestalten, was Hegel ausdrücklich kritisiert; vgl. G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), § 160Z. Hegel führt dort sogar als Beispiel das rechtsphilosophi-

chen Denkformen“ bis in seine Gegenwart hinein moniert und an ihrer statt eine „wertfreie typisierende Wissenschaft von den Materien des Handelns“ anhand einer „Untersuchung jener [allgemeiner] menschlichen Wesenszüge“ fordert (1931b:173), kommt er im dritten Punkt auf den hypothetischen Imperativ zu sprechen. Voegelin erkennt zurecht, dass zwei Handlungen, insofern man nur ihre Materie betrachtet, nicht deshalb beide moralisch gut wären, selbst wenn man für eine von ihnen wirklich festhalten könnte, dass sie dem kategorischen Imperativ folge. Denn jede Handlung muss nach wie vor die Form haben, dass sie aus Pflicht verübt wird und nicht allein pflichtgemäß oder gar in bloß äußerlich zufälliger Übereinstimmung mit einer Handlung aus Pflicht vollzogen wird. Das ist ethikhistorisch natürlich eine Banalität. Umso interessanter, wenn nicht sogar maßgeblich erschließend, dürften die Analyse und ihre Terminologie sein, die Voegelin hieran entwickelt:

„Eine Handlungsmaterie mag den Charakter des Sollens einmal durch ein ursprüngliches Nötigungserlebnis bekommen haben [d. i. als kategorischer Imperativ; T. N.] und behält ihn als typische, die in einer typischen wiederkehrenden Situation wieder nötig wird. Der Imperativ wird hier zweifach hypothetisch: einmal bezogen auf die Voraussetzung der ursprünglichen Sollensindizierung und zweitens bezogen auf die Voraussetzung der Wiederkehr der Situation.“ (1931b:172)

Diese „derivierte[n] Sollenstyp[en]“ (1931b:172) sind nach Voegelin (nicht nach Kant) dadurch gekennzeichnet, dass sie durch die äußeren Kontexte und durch die inneren Erlebnisse verfälscht würden. Voegelin formuliert an dieser Stelle die beiden Prinzipien seiner *Ähnlichkeitslogik*, die es ihm erlauben wird, (1) die Transformation von Symbolen trotz *verschiedener Erlebnisse* sowie (2) die Transmaterialisation von Symbolen angesichts *verschieden erfahrener* gesellschaftlicher Umstände zu beschreiben. Derivierte Prinzipien können so als Bezugsweisen nach wie vor gelten, insofern nicht nur die rechtliche, sondern eben auch später die religiopolitisch-numenose „Sollensindizierung“ auf der Ebene der Erlebnisse falsch verbunden wird. Das Derivat zielt dann nicht mehr auf das noumenale bzw. transzendente Ideal, wie es das achtenswürdige moralische Gesetz als kategorischer Imperativ bestimmt, sondern auf ein *Pseu-*

sche Problem vom Eigentum an, das Voegelin im Kritikpunkt vier präsentieren, um nicht zu sagen: nachbilden wird.

doideal. Diese implizite Erweiterung der inneren Erlebnisse auf äußere Erfahrungssituationen, die als Erkenntnisse der wahren Ordnung fehlgedeutet werden, verweist bereits auf die methodologische Vertiefung, die erst mit der Gnosis-These expliziert werden wird. Hier im Kant-Aufsatz wird sie durch die Dichotomie zwischen kategorischen und hypothetischen Imperativen bereits vorbereitet.

Im Ergebnis lässt sich also festhalten, dass Voegelin gar nicht das Sollen im „System“ Kants, sondern in der *Erfahrungsanthropologie*, wie er sie bei Kant vorzufinden meint, untersucht. Nicht allein, dass diese Anthropologie an Kants eigener Methodologie vorbeigeht und daher jede Form hermeneutischer Dignität vermissen lässt, vielmehr untersucht Voegelin überhaupt nicht das, was er angekündigt hatte (das System), sondern die anthropologischen Konjekturen dieses Systems. Ohne den Rückbezug auf das System und die darin gegebene Begründungslogik kann diese Analyse keineswegs überzeugen, sondern erscheint vielmehr so, als wollte man den *Fliegenden Holländer* jagen: Man sucht den Geist eines Versunkenen, ohne dabei zu wissen, dass dieser zugleich der Geist des eigenen Untergangs ist: Voegelins Kritik an Kelsen anhand von Kant hat seiner eigenen akademischen Karriere sicherlich nicht zum Vorteil gereicht, sondern ihn sowohl in der universitären Philosophie als auch in der Jurisprudenz, insofern es um Berufungen geht, geradezu zur *persona non grata* gemacht.³¹ Methodologisch erschließt der Kant-Aufsatz dennoch auf erhellende Art und Weise die Streckung und Ausweitung des Voegelinischen Problemhorizonts.

³¹ Kelsens Sicht der Dinge fasst *A new science of politics. Hans Kelsen's reply to Eric Voegelin's „New science of politics“; a contribution to the critique of ideology* (hg. v. Eckhart Arnold, FfM 2004) zusammen. In seinem Kommentar übersieht Arnold dabei das Problem, dass Kelsens Kritik von Voegelins Standpunkt aus nicht überzeugen muss, sondern nach wie vor das zentrale Problem der Blindheit gegenüber dem Wesensgehalt (nicht gegenüber dem Funktionsgehalt) des Politischen teilt – auch wenn es sich ansonsten bei Kelsens Kritik an Voegelins Analysekompetenzen zurecht um die beste Auseinandersetzung handelt, die bislang vorliegt (S. 115). Die Kritik ist nur eben nicht vernichtend, sondern umgekehrt tauglich, eine mögliche Weiterentwicklung von Voegelins Ansatz zu entsprechenden Verbesserungen zu mahnen.

2.3 Unterwegs zu einer „Neuen Wissenschaft“

Wenn in den *Politischen Religionen* für Voegelin der „politische Kollektivismus“ (1938:5) das Problemfeld seiner Arbeiten darstellen wird, das es als Zwischenergebnis seiner Theoriebildung in der Zeit vor der Formulierung der Gnosis-These festzuhalten gilt, dann konnte er sich von Kants Ansatz aus dem folgenden Grund nicht befriedigt gefühlt haben: Indem Voegelin den Kollektivismus in der Leiblichkeit oder zumindest in den damit irreduzibel verbundenen Erfahrungstatbeständen verortet, kann ein zureichender Ansatz nur ein solcher sein, der die Wirklichkeitsbedingung politischer Erfahrungen qua leiblicher Erfahrungen selbst thematisiert: das ist der *body political*. Kant scheidet demnach als ein in der Ideengeschichte zu späterer Denker aus,³² der den Hobbes'schen Originalgedanken nicht auf der Ebene der Leiblichkeit aufgreift, sondern (etwa in dem Kapitel *Gegen Hobbes*) auf der Ebene der Auslegung von idealen Normen argumentiert. Kant wird so zum methodischen Individualisten: Es ist nicht allein die zweifache Doppelung in der materialen Anthropologie, sondern es ist vor allem diese methodische Ausblendung der Leiblichkeit als Thema der Grundlagendiskussion, die Voegelin bei Kant vermisst, wenn es zur Bestimmung von Politik als Staatlichkeit kommt.

Der Kantische *body political* bliebe so zwar dem *corpus mysticum* verhaftet, indem er eine Gemeinschaft der Menschen denkt (ein ethisches *Reich der Zwecke*, eine religionsphilosophische *ecclesia noumena* und eine rechtsphilosophische *res publica noumena*), aber gerade darin scheint sich Kant einseitig vergeistigt zu haben. Eine Leiblichkeit, wie sie der Schritt vom *corpus* zum *body* beibehalten hätte, scheint bei Kant mit begründungslogischer Notwendigkeit gewissermaßen 'herausgekürzt' zu werden.

Wenn Voegelin diese Begründungslogik nun allein in Kants vermeintlich zweifach gedoppelter anthropologischer Zergliederung

³² Der Hinweis auf die Ideengeschichte mag bereits anzeigen, dass Voegelin, wenn er später von einer *History of Political Ideas* zu einer *Neuen Wissenschaft* gelangt, von einer erneuten Kantlektüre hätte profitieren können.

sieht, kann er ihr nicht mehr zustimmen. Inwiefern er damit jedoch Kants Gedankem Genüge tut, wird später zu sehen sein. Mit Blick auf ein Zwischenergebnis ist festzuhalten, wie Voegelin dennoch Kant aufgrund seines Leiblichkeitsverständnisses einerseits als einen Denker des Leibes in der Moralpsychologie positiv anführen und ihn dann aber andererseits in seiner eigenen Theoriebildung vollständig übergehen konnte.

Nach den beiden Kampfansagen gegen Kelsen und seine Schüler im Schmitt- und im Kant-Aufsatz kommt es zu einer intensiven Schaffensphase, die mit der Publikation von *Rasse und Staat* (1933) ihren vorläufigen Abschluss findet.

Anhand einiger Kapitel der den Rasseschriften ursprünglich zugrunde liegenden Arbeit, die der damalige Verleger nicht übernehmen wollte, können weitere Schlaglichter auf Voegelins Entwicklung entdeckt werden. Darin werden vornehmlich die politikwissenschaftlichen Thesen zu Kant vorgetragen, die sich bis heute teilweise gehalten haben. So moniert Voegelin etwa Kants Überlegungen zur Stellung der Kirche (ohne die *Tradition der unsichtbaren Kirche* im Deismus seit Lessing zu berücksichtigen):

„Kant hat sich mit seiner Staatskonstruktion auf der Grundlage der sittlichen Autonomie des Einzelnen in einer ähnlichen Lage befunden [wie Nietzsche mit seiner säkularistischen Entscheidungslogik; T. N.] und große Schwierigkeiten gehabt, das Wesen und die Möglichkeit des Herrschers in einer Gemeinschaft unter äußerlichen Gesetzen (dem Staate) zu bestimmen, und er mußte seine Staatslehre ergänzen durch die Lehre von der unsichtbaren Kirche mit Gott als dem Oberherren nach inneren Gesetzen, der gegenüber der Staat ein sinnlich wertminderes Schema ist; wir haben auf die Konstruktionsprobleme, die sich aus dem Konflikt von Freiheit und Herrschaft in der säkularisierten Sphäre des Naturrechtes ergeben, später noch näher einzugehen.“ (1931c:64)

Dieser Ausblick nun, „dem Konflikt von Freiheit und Herrschaft in der säkularisierten Sphäre“ näher nachzuspüren, verlangt mehr Aufmerksamkeit. Wieder ist es die Deutlichkeit Kants, die Voegelin eine Vertiefung seiner Gedanken erlaubt:

„Die politische Theorie der bürgerlich-naturrechtlichen Periode seit dem 17. Jh. mit ihren Ausläufern im liberalen und sozialistischen Naturrecht unserer Zeit ist aus ihrer *Kampfsituation* gegen traditionelle Herrschaftsformen heraus gegen Herrschaft überhaupt gerichtet

und vernachlässigt den gesamten Problemkomplex so gut wie vollständig; die herrschaftslose Gemeinschaft der gleichen Bürger ist das *politische Ideal*, wie es am reinsten von Kant *durchkonstruiert* wurde.“ (1931c:74; Hervorhebungen T. N.)

Voegelin entwickelt hier den Theoriebegriff der „Kampfsituation“, die denjenigen der „Kampfposition“ (1938:11) der *Politischen Religionen* bereits vorwegnimmt. Diese „Kampfsituation“ wird in der jeweiligen Gesellschaft realhistorisch *konstruiert* als Teil ihres evokationsmächtigen Ideenensembles. Die Frage lautet daher: Was ist eine Konstruktion und worin besteht ggf. die unverfälschte Originalvariante, falls eine Konstruktion per se eine Irreführung sein würde?

„Die gesellschaftliche Ordnung durch Gliederung der Menschen nach rangverschiedenen Ständen ist für Elyot ein Teil der Rangordnung des Kosmos. [...] Auf dem Höhepunkt der naturrechtlichen Systematik hat Kant ebenso wie zweihundertfünfzig Jahre früher Elyot angenommen, daß die gesamte untermenschliche Welt den Menschen zum Gebrauch gegeben sei, aber er schloß von dieser Annahme aus weiter, daß die Menschen sich untereinander nicht als Mittel zum Zwecke dienen dürften, so wie ihnen die übrige Natur als Mittel dient, daß sie vielmehr alle als Personen selbst Zwecke und gleich seien. Die wichtigsten Bestimmungsgründe für diesen scharfen Schnitt in der *Seinshierarchie*, der die menschliche von der untermenschlichen Sphäre bei Kant trennt, sind die naturwissenschaftlich-mathematische Konzeption der Natur, die schon bei Descartes voll entwickelt ist und zu einem ähnlichen scharfen Schnitt geführt hat, und die für Kant eigentümliche juristische Denkweise, die das Seiende unter Personen und Sachen aufteilt.“ (1931c:79f. Hervorhebungen T. N.)

Voegelin verknüpft hier anhand der Ausdeutung der „Rangordnung des Kosmos“ die beiden Ansätze von Elyot und Kant. Diese Form der Kosmologie hatte er bereits im Kant-Aufsatz anklingen lassen, nun wird sie jedoch um den Theoriebegriff der „Seinshierarchie“ erweitert. Es scheint ein vorgegebenes Sein zu geben, das zudem in sich hierarchisch aufgebaut sein soll. An dieser Stelle vollzieht Voegelin den Schritt von der Problematisierung *ontischer* Momente (in der Zeit bis 1931) hin zu einer *Ontologie*, die in der Aufsuchung der Binnenkomplexität des Seins besteht. Am Beispiel Kants entdeckt er zudem zwei sich überlagernde Interpretationsweisen: einmal die naturwissenschaftliche, ein andermal die „juristische“ Denkwei-

se. Dass diese Denkweisen für Kant nicht „eigentümlich“ waren, sondern vielmehr bereits bei Leibniz und Wolff zu finden sind, mag an dieser Stelle nicht weiter interessieren. Diese zweifache Deutungsweise bereitet Voegelin nun ein Problem, sodass er dazu übergeht, Kant vorzuwerfen, er könne „nur auf Kosten der Konsistenz des Systems“ (1931c:84) seine Positionen aufrechterhalten:

„Die Schwierigkeiten rühren daher, daß über die ‚Substanz‘ des Gemeinsamen nichts aus unmittelbarer Anschauung ausgesagt werden kann; das Gemeinsame ist wohl da und dem Mitlebenden wie dem Beobachtenden bemerkbar, denn es ist ja eben der Ansatzpunkt für die Spekulation über die Herrschaft, aber es kann nicht selbst gegeben werden, sondern nur mittelbar durch rationale Hilfskonstruktionen, deren Methode sich mit dem Denkstil wandelt. Wir würden heute [zwischen 1931 bis 1933; T. N.] kaum versuchen, die Gemeinsamkeit durch eine Theorie der *raison* oder der Vernunftpersönlichkeit zu erfassen, da die Unterschiede der nationalen Geistestypen sich uns deutlich darstellen, und wir sie in Termini des Seelenlebens, des Charakters und der geistigen Inhalte beschreiben.“ (1931c:84f.)

Voegelin sieht das Problem darin, dass Kant eine zu unsensible Überformung der konkreten „nationalen Geistestypen“ vorgetragen habe, sodass seine Konstruktion der „Vernunftpersönlichkeit“ scheitern müsste, auch wenn er bisweilen im Ausdruck „gelegentlich ans Heroische“ im moralischen Menschen erinnere (1931c:166). Dies und den Verweis auf die „Fähigkeit der Spontaneität“ (1931c:27) hatte er ansonsten bereits 1931 im Kant-Aufsatz vorgebracht. Nun aber kommt ein weiterer Zusammenhang hinzu. Das ursprüngliche Problem der Konstruktion wird jetzt durch den Begriff der „rationalen Hilfskonstruktionen“ erfasst. Sie sind wandelbar und nicht so ewig wie das Sein. Im Spiegel der ontologischen Vertiefung entdeckt Voegelin so auf eine für ihn neue Art die Zeitlichkeit – in Form der Wandelbarkeit der Deutungsweisen aufgrund eines bestimmten „Denkstils“. Wenn er nun also in seiner *Herrschaftslehre* eigentlich die „Machtquelle“ suchen will (1931c:85), wie sie weder in Rechtsquellen, noch in einer Verwaltungslehre gegeben sein kann (1931c:9), gelangt er über die klare Herausforderung an das Denken bei Kant zu einer Vertiefung, die sich bei ihm erst später entfalten wird. Es handelt sich dabei um den Grundzug der *Politischen Religionen* und der *History*: Die menschliche Realisierung der im Sein umschlossenen Macht in die je gesellschaftliche Wirklichkeit wird

dadurch entdeckt, dass diese Denkweisen einer (historisch ggf. verschiedenartigen) Rationalisierung unterzogen werden, die Symbole an Ideen anrankt. Das Mythos-Problem findet sich in dieser narrativen Methodologie implizit bereits angelegt, was Voegelin allerdings zu dieser Zeit noch nicht sah. Was ihm aber in jedem Fall noch fehlt, ist nach wie vor die explizite Vertiefung, dass und wie diese Rationalisierungen mit den Aufschlusserlebnissen verbunden sind. Obgleich die beiden Theoriemomente im Kant-Aufsatz und nun im Kant-Abschnitt der *Herrschaftslehre* bereits vorhanden sind, kommt es erst zu einer Verknüpfung in der Entwicklung hin zur *Neuen Wissenschaft*. Dort bemüht Voegelin dann allerdings nicht mehr Kant, sondern andere Autoren. Kant bleibt nur noch unter dem Stichwort katalogisiert, er sei der Höhepunkt des modernen Naturrechts und aufgrund seines „Humanitätsbegriffs“ (1931d:69) der Vordenker für Schillers säkulares Universalgeschichtsdenken.

„Für Kant und Schiller erschien die Wendung zur Idee in der Form einer Erhebung vom Instinkt zur Vernunft, von der Natur zur Freiheit und der nur in der Bewusstseinswelt möglichen wahren Humanität. Die Befreiung von der Natur zerstörte nicht diese Grundlage des Lebens, sondern bediente sich ihres Stoffes und veredelte ihn [...]“ (1931d:68)

In *Rasse und Staat* (1933) bespricht Voegelin schließlich die „Leib-Ideen als Mit-Erzeuger der politischen Gemeinschaft“ (1933a:1), die bei Kant als notorisch unterrepräsentiert gelten, obgleich er Kant als ersten Gewährsmann für seinen anthropologisch-dynamisierten Leibbegriff anführt (1933a:123). Denn wie bei Aristoteles handelt es sich hierbei um die methodische Komplexität einer anthropologischen „Zwischenglied-Konstruktion“ (1933a:27), sodass Kants zweifacher Dualismus diesmal keinen unmittelbaren Kritikpunkt mehr darstellt.

Insgesamt baut Voegelin auf seinem Kant-Aufsatz auf und bezeichnet diesen als Vorstudie, die aber nur eines der beiden maßgeblichen Momente berücksichtige: das „sittliche Erlebnis der singularen Person“ als Indizierung des „Gesollten“ (1933a:2f.). Worum es Voegelin geht, sind Phänomene, und zwar als „Ursprünge“ des „Rechtsphänomen[s]“ (1933a:2). Diese Phänomene lassen sich dann entsprechend auch auf „Grunderlebnisse“ zurückführen (1933a:2). Allerdings werden diese „Grunderlebnisse“ nicht als phänomenolo-

gische Problemabgrenzungen, sondern je als „Norm-Idee“ (ebd.) für realhistorisches Handeln betrachtet. Es handelt sich um ein auffällig unterentwickeltes methodologisches Problembewusstsein, das es jedoch aus anderen Schriften womöglich nachzutragen gilt. Voegelin konzentriert sich hier vor allem auf die „naturwissenschaftliche Superstition“ (1933a:9), die sowohl aus mangelnder empirischer Klarheit als auch aus mangelnder transzendenter Deutlichkeit heraus eine anthropologische Fälscherwerkstatt zu institutionalisieren begonnen hatte. Das geistige Falschgeld, das von hier aus in Umlauf gebracht wird, besteht in den beiden Dogmen, es gebe nur naturwissenschaftliche Methoden, die den Titel der Wissenschaftlichkeit verdienen, und es fände ein „Fortschritt“ darin statt (1933a:9), der eine Berücksichtigung sowohl des synchronen interdisziplinären Kontextes als auch der diachronen binnendisziplinären Problemlage als sinnlos erscheinen lässt.³³ Diese Sinnlosigkeit, also

³³ In Phänomenalismus-Kapitel der *History* geht Voegelin sogar schließlich dazu über, dass die Mischformen der Erscheinungsobsessionen und -aktivismen zum endgültigen subjektiven Realitätsverlust führen können, in dem „Wirklichkeit und Comicstrip nicht mehr zu unterscheiden sind.“ (Voegelin: *Phänomenalismus*, München 2004, S. 28; Occasional Paper 44) Den Gedanken an den Phänomenalismus verdankt Voegelin wohl gleichfalls Max Scheler, vgl. dessen: *Die Idole der Selbsterkenntnis* (in: Gesammelte Werke Bd. 3, S. 215-292). Es ist Scheler, der hier den „Phänomenalismus“ und Agnostizismus“ (also die theologische Vorform für die pneumopathologische Dekapitierung) mit der „Wesenschau“ (philosophisch: Phänomenologie; phänomenalistisch: Gnosis) zusammenbringt und darin die Gefährdung der Einheit des Seins (Ich, Gott, Natur, objektive Kultur) sieht (ebd. S. 215). Scheler entwickelt hierfür dann den Begriff der adäquaten vs. inadäquaten Wahrnehmung (im phänomenologischen und nicht im erkenntnisjuridischen Sinne; ebd. S. 217). Voegelin wird später die Probleme der Sprünge ebenfalls hin zu „Seinsschichten“ (ebd. 224) fortentwickeln, wenn er innerhalb von *Ordnung und Geschichte* mit der Vertiefung hin zur „Schichtung des menschlichen Bewußtseins“ (1956ff/8:23) einen weiteren methodischen Neuanfang versucht. Die frühere Hauptfassung der Phänomenalismuskritik dürfte sich in den Kapiteln zu Vico (*Collected Works*, 24:107) und Schelling (Voegelin: *Schelling*, München 2004, S. 6-21; Occasional Paper 45) finden lassen. Hier wird dann entsprechend auch wieder Augustinus besprochen (bes. *Collected Works*, 24:124; 25:235). Die Vertiefung zur Sprache, wie sie mit *In Search of Order* und *Quod Deus*

das ausbleibende Erfahren von denkbaren Möglichkeiten, darf nicht mit Voegelins späterer These von der experientiellen Normierung des Gevierts verwechselt werden, mag aber dennoch als eine Schwierigkeit erscheinen, über die Voegelin, nachdem er sie hier selbst bereits aufgeworfen hat, später stolpern wird – freilich in einem produktiv-klärenden Sinn. Entsprechendes gilt für seine Aufmerksamkeit gegenüber der „imago Dei“ (1933a:165) oder dem aus seiner Scheler-Lektüre gewonnenen Begriff „innerer oder pneumatischer Leib“ (1933a:32), der eben noch lange nicht bis in die Schellingschen Tiefen der Pneumopathologie hineinzureichen auch nur begonnen hätte.

Die *Geschichte der Rassenidee* (1933) ist ebenfalls als separate Monographie erschienen, obwohl sie ursprünglich eine Einheit mit den bis hierher besprochenen Texten zur *Rassentheorie* und den Fragmenten der *Herrschaftslehre* bilden sollte. Sie baut dementsprechend auf dem Konstruktionsmodell auf, wird aber nicht mehr mit Blick auf das „Urbild“ des Menschen vertieft, sondern historisch ausgebaut, indem ein komparatistischer Zugang entwickelt wird, der davon ausgeht, es gebe gegenüber dem „Urbild“ keine „Urweise des Sehens“ (1933b:1 u. 14f.). Nachdem Voegelin dieses Modell bereits im Kant-Aufsatz vorbereitet hatte, wo er von den vier Bildern des einen Urbildes sprach, kommt es auch hier Kant zu, einen besonderen Platz einzunehmen: Kant ist die Bruchstelle, der zwischen der christlichen Tradition des *Corpus Christi* und der moderneren Denkweise eine Brücke schlägt – freilich eine abgebrochene. Denn Kant kann nicht mehr die Phänomene der Wirklichkeit als Realität des organischen Lebens in seinem System vereinen, da er sich stets zu einer Entscheidung zwischen einem Realismus der ethischen Autonomie und des natürlichen Mechanismus zwingt.

Kants Größe bestehe nun darin, dass er dieses Problem nicht nur gesehen, sondern auch zu lösen versucht habe. Allerdings ist für Voegelin die entsprechende Schrift, die *Kritik der Urteilskraft*, weder eine befriedigende Antwort, noch kann sie für die weitere Entfaltung und Wirkung der Rassenidee in den Denkweisen heran-

dicitur markiert wird, ist hiervon nochmals zu unterscheiden und wird im Schlusskapitel der hier vorliegenden Arbeit untersucht.

gezogen werden, da sie nach Voegelin für über hundert Jahre vergessen war (1933b:18). Stattdessen hebt er als dominante Weiterentwicklung die Leiblichkeit hervor, die sich etwa am Vorbild Goethes orientiert habe (1933b:7f., Kap. 17 u. 19).³⁴

Voegelin verbleibt somit in der Methodologie der Analyse von Denkweisen. Hätte er an dieser Stelle bereits das Entscheidungsproblem, das er im Umfeld von und bei Kant vorgefunden hat (1931c:64), ausgeleuchtet, hätte er schon an dieser Stelle zu derjenigen Vertiefung gelangen können, wie sie erst die *Politischen Religionen* fünf Jahre später bieten wird: Nämlich die Entscheidung zwischen Gut und Böse und ihre Zuordnung zu politischen Einheiten, wie sie bei Augustinus gefunden werden kann, und dann überhaupt erst die Individuation des *ex contrario* vom Guten her gebildeten Reich des Bösen zu einer Einheit, wie sie vor allem in der Neudeutung der Zwei-Schwerter-Lehre bei Hobbes gesehen wird (1938:48). Diese konstitutive Macht der Entscheidungsperspektive, die hier bei Kant hätte aufgegriffen werden können, hätte dann auch bereits zu der Steigerung der „Realität“ (1933b:1) zu einem „Realisimum“ (1938:14) führen können.

In *Der autoritäre Staat* (1936) geht Voegelin nun noch einmal, wie im Kant-Aufsatz fünf Jahre zuvor, Kelsen an. Diesmal formuliert er seinen Vorwurf so, dass er dessen neukantische Methodologie gegen Kants Denken der „Vernunftsubstanz des Menschen“ abgrenzt (1936:105).³⁵ Dies führe dazu, dass Kelsen eine einseitig an der Naturwissenschaft orientierte Methode entwickelt hätte, die Voegelin mit dem Begriff der „Positivierung“ (1936:105) versieht und gegen andere nachkantische Denkweisen wie die Fichtes oder Hegels abgrenzt. Anstatt also die bereits vorhandenen Impulse im Zusammenhang mit der Kant-Kritik methodologisch zu verbinden, geht Voegelin dazu über, seine Theorie auf der inhaltlichen Ebene weiterzuentwickeln, indem er das Defizit mit der naturwissenschaftlichen Denkweise identifiziert, dessen Originalsigle der Positivismus ist.

³⁴ Vgl. Thomas W. Heilke: *Voegelin on the Idea of Race. An Analysis of Modern European Racism*, Baton Rouge/London 1990, S. 103. Dort wird ebenfalls auf das Augustinische Argumente gegen Kant verwiesen.

³⁵ Vgl. auch Günther Winklers Geleitwort zu *Der autoritäre Staat*, S. XV.

Inhaltlich verweist dies bereits auf die Pneumopathologie, aber eben noch nicht methodisch, sodass Voegelin hier die verschiedenen defizitären Konstruktionen des Kosmos in ihrer geisteswissenschaftlich ersichtlichen Gemeinsamkeit hätte erkennen können.

Mit dem Abschwächen der Bezugnahme auf Kelsen und der gleichzeitigen Fokussierung auf die Formulierung seiner eigenen Theorie kommt es schließlich dazu, dass Voegelin immer weniger auf Kant zu sprechen kommt. Die *Politischen Religionen* erwähnen Kant nur noch als den letzten, der sein „Befremden“ gegenüber der Auflösung des einzelnen Menschen in eine megalomane Geschichtsspekulation äußerte (1938:54). Dass Kant selbst etwas zum *Ende aller Dinge* geschrieben hat, wird trotz seiner Nennung im Rahmen der Diskussion des Symbols der Apokalypse nicht erwähnt. Dieser Text von Kant, den Voegelin vermutlich überhaupt nicht kannte, wird später die hier vorzutragende Kantlektüre maßgeblich leiten.

Die *Neue Wissenschaft* kennt schließlich keinen Kant mehr.³⁶ Dies zieht sich die weiteren Jahre hindurch, sodass Kant – wenn überhaupt – nur marginal Erwähnung findet. Weder erscheint er bspw. in *Positivism and its Antecedents*, noch in *The Religion of Humanity and the French Revolution*, obgleich er sowohl für das naturwissenschaftlich angeregte Denken, als auch für die Geschichtsphilosophie und das Humanitätsideal als Zeitzeuge der Französischen Revolution zuvor ausgewiesen wurde.³⁷ Seine Studien der 1970er Jahre lässt Voegelin im Feld der Geschichtsphilosophie erst mit Schiller begin-

³⁶ Die Forschung von Leopold Ziegler, der seine Einsichten in die geistige Erneuerung der (politischen) Weltergründung gleichfalls unter dem Titel *Die Neue Wissenschaft. Universitas Aeterana* (München 1951) vorlegte, stellt im Begriff „Alphabet der Weltseele“ eine interessante Parallelektüre zu Voegelin dar. Ziegler erwähnt Kant zwar immer noch, aber nur als einen überholten Denker des Apriori, von dem man nur noch lernen könne, wohinter man auf gar keinen Fall mehr zurück darf und dessen Denken erst die großartigen Leistungen etwa Hegels ermöglichte (vgl. S. 139-145). Den Begriff der „new science“ dürfte Voegelin selbst Giambattista Vico entlehnt haben (*Collected Works*, 24:87 u. 94).

³⁷ Vgl. Eric Voegelin: *From Enlightenment to Revolution*, hg. v. John H. Hallowell, Durham 1975; darin: *Positivism and its Antecedents* (S. 74-109) und *The Religion of Humanity and the French Revolution* (S. 160-194).

nen – dann Fichte, Hegel und Schelling – (1974:5), selbst bei der Bewusstseinsphilosophie kommen weder Leibniz noch Kant vor (1974:10-27); dies könnte daran liegen, dass Voegelin den Bewusstseinsbegriff (nicht den Begriff der Seele) von Hegel teilt (1974:19). Der Sprung von Platon und der antiken Stoa zu Hobbes, Hegel und Heidegger (1974:26) scheint hieran anzuschließen. Kant begegnet nur noch als Vorbereiter für Schillers Universalgeschichte (1974:26).

„Aber schon fünf Jahre vorher hatte Kant bemerkt, dass Partizipation am Sinn der Geschichte kein Ersatz für den Sinn der individuellen Existenz ist, weil sie auf das Problem des individuellen Todes eines Menschen in der Zeit keine Antwort gibt.“ (1974:26)

Selbst im Spätwerk wird Kant kaum erwähnt, bis ihm in *In Search of Order* (1985) seine scheinbar endgültige Rolle als Steigbügelhalter für Hegel zukommt (1956/10:61). Dieselbe Diagnose, dass Kant durch seine Arbeit zum Verständnis des Denkens in der Welt und dessen Emanzipation von der Physis eine Vertiefung für das Verständnis Gottes vorbereitet hätte (1956/10:82), wiederholt dann schließlich der letzte Text Voegelins *Quod Deus dicitur* (1985:572).

Es gilt nun zu sehen, inwiefern Voegelin bei Kant durchaus noch weiterführende Einsichten zur Beantwortung der Frage hätte finden können: *Was ist der Mensch?*

3. Was Voegelin bei Kant hätte finden können

Wie kann man die Ignoranz gegenüber einem Denker ausdrücken? In den vorangegangenen Abschnitten wurden diverse Augenblicke ausgewiesen, in denen Voegelin seine Methodologie anhand von Problemen mit der Arbeit an Kant vertieft zu haben scheint. Umgekehrt fiel bereits auf, dass Voegelin nicht allein Kant nicht immer gerecht geworden sein mag, sondern auch, dass er manche Schriften gar nicht beachtet hat, obgleich sie bereits dem Titel nach für den Zusammenhang relevant zu sein versprechen. Anstelle einer beckmesserischen Detailkritik soll daher nun auf diejenigen Texte Kants

eingegangen werden, die Voegelin nicht erwähnt (vielleicht sogar gar nicht gekannt) hat. Sie sollen in ihrer doppelten Fruchtbarkeit herausgestellt werden: zum einen für das Verständnis von Kant überhaupt, zum anderen für eine Klärung von Voegelins methodologischen Arbeiten. Vielleicht ergeben sich so auch Einsichten in ihre Mächtigkeit, um gewinnbringend in gegenwärtigen Theoriediskussionen (und nicht nur im Rahmen von Fallbeispielen) aufgenommen zu werden.

3.1 Nicht nur synthetische Urteile *a priori*

Worum geht es bei Kant eigentlich? Das ist eine Frage, die angesichts von Kants Status als Klassiker beinahe aller Disziplinen in ihrer theoretischen oder wissenschaftstheoretischen Grundlagendiskussion ihr Recht nicht erst umfangreich begründen muss. Umgekehrt dürfte es sich hierbei auch um eine derjenigen Fragen handeln, mit deren Beantwortung man am schnellsten auf Widerspruch zu treffen erwarten darf.

Betrachtet man Kant als den Autor des kritischen Idealismus, so fällt auf, dass er diese Theorie in drei Hauptschriften formuliert und in einer weiteren sehr knapp und vereinfacht zusammengefasst hat. Das erste sind die drei *Kritiken*, Letzteres sind die *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783). Gemeinhin werden so die meisten Einführungen zu Kant, aber auch darüber hinausgehende Arbeiten regelmäßig auf die Zusammenfassung verweisen, da Kant in deren Vorwort explizit auf ein Problem und dessen konkrete Fassung Bezug nimmt: das Kausalitätsproblem bei David Hume (AA 4:260). Allerdings wird diese Lesart bereits den einfachsten Test nicht bestehen können. Denn nimmt man einmal die für das Publikum als erste verfasste Hinführung zum kritischen Idealismus hinzu, wird sofort deutlich, dass der Hinweis auf Hume lediglich illustrierenden Charakter für ein breiteres Publikum, nicht aber für die Forschung haben kann. In der Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (1781), dem Originaldokument der veröffentlichten Theorie, kommt überhaupt kein konkretes inhaltlich gefasstes Problem wie dasjenige der Kausalität zum Ausdruck, sondern Kant verweist darauf, dass die

Kritik ihren Sonderstatus eigentlich erst dadurch beanspruchen kann, dass sie die methodologische Problemebene und eben kein inhaltliches Problem der Metaphysik, Affektionstheorie oder anderer wissenschaftlicher Aufgabenfelder bespricht. Diese Probleme werden dann zwar später aufgenommen, haben aber nichts mit demjenigen zu tun, was den kritischen Idealismus in seiner Originalität und Genialität gegenüber allen anderen philosophischen Ansätzen spezifisch abhebt.

Worum geht es also, wenn Kant eine methodologische Ebene anspricht? Sicherlich kann es keine besondere Methode sein, wie sie etwa die *more geometrico* aus Descartes' *Discours* oder Lockes genetische Ableitung im *Essay* darstellen. Kant arbeitet viel einfacher: Er fragt, was es denn ist, was der Mensch macht, wenn er denkerisch Wissen generiert, im Extremfall gar Wissenschaft betreibt (KrV A:VII). Er verbindet einzelne Erkenntnisse miteinander. Nun darf man allerdings nicht bereits an dieser Stelle das Spezialproblem der synthetischen Sätze *a priori* denken, um entweder eine Aura der immunisierten Genialität oder der kryptischen Obskurität heraufzubeschwören. Das Verbinden selbst ist zunächst einmal zu sehen. Es besteht darin, zu fragen, was zwei Vorstellungen in ihrer Verbundenheit ausmacht.

Im einfachsten Fall ist das in einem Satz der folgenden Gestalt ausgedrückt:

Der Hund ist schwarz.

Darin sind die Begriffe Hund und Schwarz vorzufinden. Diese beiden Begriffe müssen irgendwie verbunden sein. Wie das geschieht, kann verschiedene Formen haben, die im einzelnen zu suchen sind. Das ist keine neuartige Einsicht. Was hat Kant aber spezifisch gesehen, sodass ihn unter den möglichen Verbindungen schließlich vor allem die eine Form des synthetischen Urteils *a priori* interessierte und er alle materialen Urteile insgesamt hintanstellte? Das ist die Problematik der Verknüpfung von Wissen.

Bei einem etwas anderen Beispiel wird das Problem sichtbar: Worin besteht nämlich der Unterschied des folgenden Satzes zu demjenigen vom schwarzen Hund?

Die Billardkugel folgt den Gesetzen der Physik.

Der Unterschied besteht darin, dass man den Zusammenhang zwischen der Farbattribuierung des konkreten Einzeldings Hund und einer allgemeinen Aussage in Form der Prädikation von physikalischen Gesetzen nicht auf ein und dieselbe Weise beantworten kann, indem man etwa auf die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung verweisen würde. Tatsächlich knüpft dieses Beispiel an Hume an, aber es folgt sogleich eine gewisse Unterscheidung. Denn Kant hat nun nicht einfach die Kausalität als Problem angezielt, sondern einen formal-logischen Schritt gemacht. Denn was sagen wir eigentlich, wenn wir behaupten, die Billardkugel würde den physikalischen Gesetzen folgen? Wir machen eine synthetische Behauptung. Das Problem besteht nun darin, solche einfachen und unmittelbar glaubhaften Aussagen logisch in ihre Voraussetzungen zurückzuverfolgen. Ganz zu schweigen von der Komplexitätssteigerung bei „entfernten Bedingungen“ (KrV A:VII) oder sogar letzten Gründen irgendwann auskommen zu wollen, besteht hier ein grundsätzliches logisches Problem. Man nimmt nämlich so den Ausgangssatz als einen gesicherten synthetischen Satz an und sucht die zu ihm gehörigen Gründe. Dieses *bottom-up-Verfahren* ist etwas anderes als die Induktion, die zu einzelnen Fällen ein Gesetz aufsucht. An dieser Stelle handelt es sich um das Problem des *Prosyllogismus*. Man sucht nun den Mittelbegriff in einem logischen Schluss, der den als gewiss ausgewiesenen Satz begründen könnte:

Logische Grundform:

M est P
S est M
S est P

Dieser letzte Satz wird jetzt als bekannt angenommen. Er wird folgendermaßen gefunden:

Gegeben: S est P
Daher: (S muss-sein irgendein-M) & (dasselbe-M muss-sein P)
Weil: (S est P) ist gegeben, also müssen beide verbunden werden können. Die formale Voraussetzung hierzu ist das überzeugende Prinzip vom Schluss vom Wirklichen auf das Mögliche.

Also:

S est P
S est M; M est P; mit M = M
Heureka: M ist als Prinzip gefunden!

Damit stimmen logisch formal die syllogistische Grundform und die Entdeckungsweise des Prinzips überein. Aber eben nur formal und nicht transzendental im Kantischen Sinne.

Beispiel:

M sei: Jedes physische Objekt ist Materie.

Dann kann man sagen:

Conclusio: *Die Billardkugel (S) est folgt den physikalischen Gesetzen (P)*

Maior: *Jedes physische Objekt ist Materie (M) est folgt den physikalischen Gesetzen (P)*

Minor: *Die Billardkugel (S) est Jedes physische Objekt ist Materie (M)*

Das Beispiel weist so aus, dass die Billardkugel aus Materie besteht, da sie den physikalischen Gesetzen folgt und diese über das Prinzip der Materialität gebildet werden. Inhaltlich kann man aus heutiger Sicht dieses sehr einfache Verständnis ziemlich schnell in Frage stellen. Denn die Materialität kann aufgrund der naturwissenschaftlichen Fallibilität demonstriert werden. Das Problem ist nun, dass dieses Verfahren formal immer angewandt werden kann – auch wenn eine solche Fallibilität nicht gegeben ist oder ggf. gar nicht gegeben sein kann. Kants Einsicht war also, dass das Verfahren des Prosylogismus insgesamt fehleranfällig ist, sodass der Wahrheitsbegriff der logischen Stimmigkeit überhaupt keinen positiven Gewinn bringen kann. Folglich geht es darum zu zeigen, wie man den Mittelbegriff eines jeden (impliziten oder expliziten) Schlusses auf andere Art und Weise beweisen kann.

Die Aufgabe der beiden *Elementarlehren* (der theoretischen und der praktischen Vernunft) besteht nun hauptsächlich darin, die Bedingungen der Möglichkeit dafür auszuweisen, was in einem solchen M-Prinzip legitimerweise vorkommen kann. In der *Transzendentalen Analytik* kommt es dazu, dass Kant die *Postulate des empirischen Denkens* entwickelt. Ein Postulat ist ein als wahr anzunehmender Satz, der zwar nicht direkt deduziert werden kann, der aber als einzig möglicher mit allen eindeutig deduzierten Erkenntnissen übereinstimmt. Diese Postulate – wie auch später diejenigen der praktischen Philosophie – sind die einzig legitimierte Prinzipien M und stellen zugleich synthetische Sätze a priori dar. Diese Aufgabe ist der Hauptgrund der Kritik und ihres Sonderstatus' gegenüber allen anderen philosophischen Arbeiten, die ein konkretes Prinzip M

gesucht haben (z. B. einen göttlichen Demiurgen, die All-Einheit des Seins oder das Glück als Ziel menschlichen Handelns).

Von hier aus kann nun auch der besondere Status des kategorischen Imperativs begriffen werden, der eben das M-Prinzip der praktischen Philosophie ad hominem versammelt – und zwar aufgrund des *Autonomie-Argumentes* exklusiv. Geschichte und Geschichtsdenken müssen sich also von diesen M-Prinzipien her denken lassen.

3.2 Transzendente vs. phänomenologische Anthropologie

Voegelin ging es um die Phänomene, die das Wesen des Menschen klären sollten. Sein politischer Status und seine geschichtsphilosophische Identität sollten darin erkennbar werden. Dies betraf zunächst die so genannte ontische Verfasstheit des Menschen, dann später eine ontologische Vertiefung zur Komplexität des vorgestellten Seins. Die Vorstellung wurde so zu einer wirkmächtigen, aber nicht selbstverständlich wahren Konstruktion dessen, was Wirklichkeit eigentlich ist. Dass es sich auch bei Kant maßgeblich um Vorstellungen handelt, geht bereits aus dem Gedanken hervor, der im Sinnbild der Kopernikanischen Wende gegeben ist: weg von der Auffassung, den Dingen sinnlich „nezessitiert“ (1933a:27) zu werden, und hin zum vorstellenden Subjekt. Das Problem besteht nun aber darin – und das hat Voegelin zu keinem Zeitpunkt nachvollzogen – dass das Subjekt bei Kant überhaupt nicht ontisch gedacht wird, sodass es von sich aus keiner ontologischen Vertiefung mangeln kann. Es ist der *Akt* des Vorstellens, der die synthetische Einheit bedeutet, aus der deduziert werden kann (und zwar zunächst sie selbst). Jedes ontische Subjekt wäre ein Verstoß gegen die Klärung des M-Prinzips, da so eben ein solches Prinzip gesetzt würde, ohne dass es doch bewiesen worden wäre und werden könnte – ist es doch selbst in der Kantischen Argumentation dasjenige, auf das sich Beweise der als Prinzipien M postulierten Sätze stützen müssten.

Voegelin verwechselt also seinen genuin phänomenologischen mit dem transzendentalen Ansatz bei Kant. Nicht, dass es bei Kant nicht auch einen phänomenologischen Ansatz gäbe, doch kann dieser erst an einer sehr viel späteren Stelle im System angewendet werden,

wenn die M-Prinzipien bereits vollständig geklärt sind.³⁸ Demnach kann eine Anthropologie auch nicht einen gewissen phänomenologischen (vermutlich sogar eher: phänomenalistischen) Reichtum gegen die transzendente Untersuchung ausspielen, da dies auf einer von Kant bereits in ihrer Verschiedenheit integrierten Ebenen stattfindende. Voegelins sämtliche Argumente gegen Kant laufen daher ins Leere.

Die Frage: *Was ist der Mensch?* lässt sich demnach von einem Kantischen Standort aus einzig und allein dadurch beantworten, dass sie zunächst auf die transzendentalphilosophisch gewonnenen Bedingungen angewandt würde, die in den Grenzziehungen und positiven Umfangsbestimmungen bestehen (KrV A:XII): Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? (KrV A:805) Diese drei Themenachsen sind folglich auch für die Frage nach der Geschichte von vorrangiger Bedeutung. Theoretisch kann man nach Kant über die Geschichte an sich nichts wissen, praktisch hingegen gibt es durchaus Hinweise, die dann zu einem gewissen Hoffen führen werden. Die beiden letzten Aspekte sind im Folgenden zu entfalten.

3.3 Der kritische Rahmen der Geschichtsphilosophie

Geschichtsphilosophie behandelt nicht nur, aber auch das Problem vom Anfang und Ende der Geschichte, indem sie die Zeit als diese zwei Phänomene bzw. als einen solchen Phänomenkomplex bespricht. Dazu finden sich verschiedene Antwortstrategien wie etwa die zyklischen und die linearen Modelle oder die Bezugsgröße im Begriff einer Real- und einer Heilsgeschichte wieder. Die Ausdeutung dieser beiden zu einer Profangeschichte einerseits und einer Sakralgeschichte andererseits, die das Begriffspaar von Immanenz

³⁸ Dies ist die Aufgabe einer *Metaphysik der Natur* bzw. einer *Metaphysik der Sitten* (KrV A:XXI u. A:841). Den Brückenschlag hierzu leisten diejenigen Werke, die Kant mit dem Schlüsselbegriff *Metaphysische Anfangsgründe* im Titel versieht; vgl. Thomas Nawrath: *Interpersonale Sozialphilosophie. Grundlegung der Sozialwissenschaften im Paradigma Kants*, in: Immanuel Kant. Papers presented at the Mugla University International Kant Symposium, hg. v. Nebil Reyhani, Ankara 2006, 401-423.

und Transzendenz widerspiegeln, führen dann zu Überlappungseffekten mit der politischen Legitimationstheorie, die durch diese Zuspitzung eine Konkurrenzsituation zwischen einer immanent und einer transzendent legitimierten Macht ermöglicht. Diese Zuspitzung ist der dialektische Nährgrund für die Säkularisierung – nicht für den Atheismus. Mit Letzterem müssen klerikale Mächte durchaus umgehen können, da diese Kompetenz geradezu ihre Existenzbedingung darstellt. Erst die Legitimation der immanenten Größen in einer Konkurrenz zur sakralen Sphäre besorgt den Transfer von Realitätsgehalten aus der sakralen Sphäre hinaus, die dann zu eben der Erscheinung der Säkularisierung führen konnte, wie sie Kant in seinem Jahrhundert vorgefunden hat.³⁹

Ein anderer problematischer Strang findet sich im Verhältnis von Geschichte und Individuum. Voegelin hatte Kant vorgeworfen, gerade dieses Verhältnis unzureichend berücksichtigt zu haben. Systematisch betrachtet findet sich das Problem in den folgenden Kontext eingebunden. Die lineare Geschichtsspekulation gelangt zum Begriff einer Individualität der Geschichte, indem sie die zyklische Struktur der mikrokosmischen Zeitformen von der Gesamtzeit des Makrokosmos scheidet. Der menschliche Mesokosmos gewinnt darin eine eigentümliche Spannung, da seine persönliche Spange zwischen Geburt und Tod nun in einer Geschichtlichkeit des Individuums gedeutet werden muss. Es gibt ein großes Ziel der Geschichte, aber das ist nicht unbedingt zu jedem Zeitpunkt gleichermaßen gegeben, sodass das Individuum in seiner Einmaligkeit und Endlichkeit einen möglicherweise defizitären und somit nur bedingt sinnvollen – gegenüber dem Sinn der Gesamtgeschichte unzureichenden – Status im Sein findet. Das Sein dergestalt komplex ausdeuten zu können, dass es diesen Sinngehalt des persönlichen Mesokosmos auffangen kann, ist eine zentrale Aufgabe, die nicht nur Voegelin durch die Konkurrenzsituation, wie sie zur Säkularisierung führte, als ungelöst diagnostizierte. Auch Kant hat dies so gesehen.

³⁹ Vgl. Hans Blumenberg: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, erweiterte u. überarbeitete Neuausgabe v. „Die Legitimität der Neuzeit (1. u. 2. Teil)“, FfM 1974, S. 26.

Es finden sich die konzeptionell primären Deutungsweisen wieder: Die Geschichtlichkeit der Geschichte, wie sie säkular als Historizität gedeutet werden kann; sowie die Individualität (Endlichkeit und Einmaligkeit) des Individuums in der Geschichte, wie sie zum Begriff der Persönlichkeit führt. Daraus erwächst als Aufgabe die Darstellung der Person in ihrer Persönlichkeit und der Welt in ihrer Historizität, sodass beide in ihrer Geschichtlichkeit sinnhaft verstanden werden können. Eine Lösungsstrategie sieht hierzu vor – und genau diese monierte Voegelin bei Kant – die Person in einer anonymen Persönlichkeit der Menschheit zu begreifen, sodass aus den beiden Momenten der fragliche Monismus würde:

Was ist mit der Menschheit in ihrer Geschichtlichkeit?

Kant hätte die andere Frage jedoch übersehen:

Was ist dann mit der Person in ihrer Menschlichkeit?

In dieser Frage steckt – und das sah Voegelin völlig klar und verlangte zurecht eine Antwort darauf – das Moment der Existenz und das Problem der Gegenwärtigkeit der Existenz angesichts der fließenden Zeit, der übermenschlichen Gesamtzeit des Kosmos und der Zeittranszendenz des Seins überhaupt. Der Fluss der Zeit kann zu einem Verfließen werden, die übermenschliche kosmische Ganzheit zu einer Erniedrigung des Menschen zum untermenschlich geringen Staubkörnchen und die Seinstotalität kann zur Verzweiflung führen – angesichts dieser Zusammenhänge fordert die Geschichtlichkeit ernsthaft eine Antwort auf die Menschheit in meiner Person, sodass Geschichtsphilosophie (weder heute noch gar) für Kant nur ein peripheres Orchideenfach hätte sein können.

In seinen Schriften kann die Geschichte nur im Rahmen der praktischen Philosophie sinnvollerweise zum Thema werden, da die Totalität der Welt, geschweige denn des Seins als solchem nicht theoretisch erkannt und somit in Kants Terminologie `gewusst` werden könnte. Also praktische Philosophie – das heißt für Kant aber nichts anderes als ein Denken entlang der praktischen Idee der Freiheit (KrV A:806f.).

Freiheit findet sich zunächst als die zentrale Eigenschaft des menschlichen Individuums. Aber insofern es nicht das einzige Individuum sein muss, ist diese Freiheit auch immer herausgefordert, sich mit anderen Freiheiten auseinandersetzen zu müssen. Anders als etwa

bei Hegel, wo dies spekulativ gedacht wird, genügt hier bereits eine kontrafaktische Problematisierung des Menschen in seinem äußeren Verhältnis zu anderen Menschen und in seinem inneren Verhältnis zu sich selbst. Anders als das unfreie Ding kann der Mensch seine Freiheit selbst begrenzen, sodass sich für ihn überhaupt erst die Frage nach demjenigen stellt, was er mit seiner Freiheit anfangen könne oder sogar anfangen solle: Dies ist im Äußeren primär das Problem der Freiheitsbegrenzung gegenüber den unfreien Dingen sowie gegenüber den freien Persönlichkeiten und im Inneren die Frage, wie gewiss eigentlich dasjenige ist, wonach man seine Freiheit ausrichte, wenn andere womöglich anders denken können. Das ist das Problem der *Gefährdung*.

Nun kann die Freiheit als eine Idee freilich gar nicht gefährdet werden. Wodurch auch? Einzig der Glaube an sie könnte gefährdet werden, aber nicht die Idee als solche selbst. Was aber gefährdet werden kann, ist die Realität dieser Idee, indem die verschiedenen Menschen einander in ihrer Freiheit gefährden (sowohl äußerlich wie innerlich). Dies führt Kant zu dem Gedanken, dass ein solches Bild von Individuen, die gegeneinander kollidieren könnten, nur dadurch der Gefährdung überhaupt entzogen werden können, indem sie als Elemente eines Systems gedacht würden, dessen ordnendes Prinzip sie dergestalt koordiniert, dass sie einander nicht gefährden (AA 6:224 u. 6:93-98). Dieses System umfasst die Gemeinwesen, die je aufgrund einer in den Individuen liegenden und somit indirekt aus ihnen konstituierten *res publica* bestehen. Diese indirekte Konstitution schließt dabei gleichermaßen aus, dass das System die Menschen qua Elemente verschlingen dürfte oder die Menschen qua Glieder des Systems dieses einfach nur instrumentalisieren.

Dieses Gemeinwesen ist freilich nicht einfach irgendwo auf dieser Welt vorzufinden, sondern es ist zunächst eine theoretische Überlegung, die die Idee der Freiheit mit der Idee eines Gemeinwesens flankiert, um sie konsistent ausdeuten zu können. Für das äußere Verhältnis der Menschen ist dies dann der Staat in der Idee, für das innere Verhältnis der Menschen die (unsichtbare) Kirche in der Idee. Es fragt sich nun nur: Wo bleibt der *einzelne Mensch* dabei? Und: Was ist mit der (vermeintlichen) Ungerechtigkeit von Staat und Kirche, wenn es nicht nur um das Gemeinwesen in der Idee, sondern

auch in der Realität geht? Dies beantwortet bei Kant die Geschichtsphilosophie: für den Staat die praktische Profangeschichte und für die Kirche die praktische Sakralgeschichte, keinesfalls jedoch deren jeweilige Realgeschichte, wie sie dann im Deutschen Idealismus immer mehr einzubinden versucht wurde.

Was kann eine *praktische* Geschichte von Staat und Kirche sein? Die praktische Profangeschichte des Staats in der Idee schließt an die statische Legitimationstheorie des Kantischen Kontraktualismus an und findet ihren Ausdruck in der Doppelfrage:

Wie stellen sich die statischen Sollens-Ansprüche dar, wenn man sie dynamisch betrachtet?

Gibt es einen Grund dafür, dass eine bloß *gesollte* Dynamik auch eine *reale* Geschichte sein wird?

Die praktische Profangeschichte findet so ihre Antwort in der Dynamik des Staats, wie sie in der Schrift *Der ewige Frieden* (1795) als Völkerbund republikanischer Gemeinwesen ausgedeutet wird. Die Realität dieser Dynamik liegt in der *Zuschauerfunktion* begründet, wie sie Kant angesichts der Französischen Revolution von 1789 vorfindet. Dies ist an dieser Stelle durchaus auch legitim, handelt es sich doch um eine Realitätsbedingung, sodass sie tatsächlich anhand eines konkreten Ereignisses *entdeckt* werden darf.⁴⁰

Aber wie sieht es mit der praktischen Sakralgeschichte aus? Gibt es auch hier eine Dynamik? Und einen entsprechenden Grund, diese Dynamik als realistisch anzusehen? Die Antwort auf die erste Frage trägt diejenige Schrift Kants vor, die vermutlich am allermeisten Missverständnisse und allein schon ihres Titels wegen Misstrauen erregt hat: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793). Die Dynamik der Kirche wird darin als die Annäherung der realen Kirche (sowohl in ihrer Dogmatik als auch in ihren rituellen und pastoralen Praktiken) an das Ideal der unsichtbaren Kirche Gottes beschrieben. Allerdings hat dies noch nichts mit der zweiten Frage zu tun: Was spricht dafür, eine solche Dynamik für realistisch

⁴⁰ Die Zuschauerfunktion wird bei Kant mit dem „Geschichtszeichen“ (AA 7:84) korreliert. Zur kritischen Betrachtung dieses Zusammenhangs vgl. Christian Hamm: *Zum systematischen Ort des „Geschichtszeichens“ in Kants Geschichtsphilosophie*, in: Akten des 10. internationalen Kantkongresses, Bd. 4, S. 16-27.

zu erachten? Schließlich ist keine reale Kirche für ihre Beweglichkeit bekannt. Es mag zwar gewisse Veränderungen geben, die das alltägliche Leben bzw. der Staat (bspw. durch Grundrechte) erzwingen, aber das kann an dieser Stelle nicht als ein hinreichender Grund gelten. Denn solche pragmatischen oder wenigstens kirchenexternen Kräfte würden das folgende Dilemma evozieren:

Entweder würde ein solcher legaler Eingriff in die Kirche einen *Einblick* in das Ideal der unsichtbaren Kirche Gottes bedeuten.

Oder es wäre eine Form von *Säkularisierung*, die die Kirche als irgendeine privatrechtliche Vereinigung im Staat einbeschließt.

Nun kann es das erste Horn des Dilemmas nicht sein. Einen *Einblick* in das Ideal der unsichtbaren Kirche Gottes könnte es zwar theoretisch geben, aber dann hätte man einen *Zirkel* begangen, da der realistische Grund gerade angeben sollte, worin dieser Einblick bestehen würde, sodass er notwendig stattfindet und sich geschichtlich niederschlägt. Der bloße Verweis auf einen solchen Einblick würde angesichts der Frage nach der realistischen Erwartbarkeit einer Kirchendynamik gar nichts erklären.

Ebenfalls kann aber auch das zweite Horn nicht greifen. Eine Form von *Säkularisierung* der Kirche zu einer bloß privatrechtlichen Vereinigung kann es zwar pragmatisch bzw. realhistorisch, aber nicht im Rahmen der Theoriediskussion geben, da die Kirche hier als Kantische Kirche in der Idee verstanden wird und das innere Verhältnis der Menschen betrifft. Demgegenüber betrifft der Staat das äußere Verhältnis der Menschen. Man müsste für eine solche Variante der Säkularisation eine *vollständig neue Theorie* des Menschen in seinen Verhältnissen zu sich und zu einander entwickeln, da Kant die innere und die äußere Bezogenheit als zwei distinkte Problemfelder entwickelt hat, deren mögliche Verbindung erst explizit gezeigt werden müsste. Ein solcher Reduktionismus auf der Theorie- bzw. Ideenebene würde also überhaupt nichts erklären, auch wenn man diverse historische Beispiele für die Wirklichkeit einer entsprechenden Integration auf der Realitätsebene vortragen könnte.

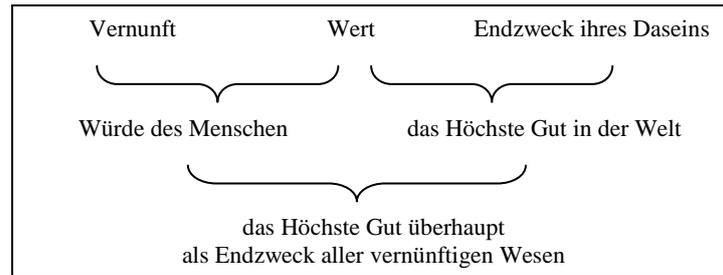
Worin besteht nun also der *wirkliche Einblick* in das Ideal der unsichtbaren Kirche Gottes, der sich als realistischer Grund geschichtlich niederschlägt? Dies und die damit zusammenhängenden Fragen beantwortet die kleine Schrift *Das Ende aller Dinge* (1796).

3.4 Kants Ansatz zur Ideologiekritik

In der Entwicklung der Philosophie kam es dazu, dass die Geschichte als solche problematisch erscheint. Wo steht die einzelne Person, wenn die Menschheit als ganze eine Geschichtlichkeit hat? Das ist die Spannung der *Existenz* und der Keim der modernen Sinnfrage. Wo kommt die Existenz in diesem Sinn aber bei Kant vor? In *Das Ende aller Dinge* stellt er folgende Frage und gibt darauf auch gleich eine Antwort:

„Warum erwarten aber die Menschen überhaupt ein Ende der Welt? [...] Der Grund [...] scheint darin zu liegen, weil die *Vernunft* ihnen sagt, daß die Dauer der Welt nur sofern einen *Wert* hat, als die vernünftigen Wesen in ihr dem *Endzweck ihres Daseins* gemäß sind, wenn dieser aber nicht erreicht werden sollte, die Schöpfung selbst ihnen zwecklos zu sein scheint: wie ein Schauspiel, das gar keinen Ausgang hat und keine vernünftige Absicht zu erkennen gibt.“
(AA 8:330f.; Hervorhebungen T. N.)

Die hervorgehobenen Schlüsselbegriffe sind an dieser Stelle freilich keine Allgemeinplätze, sondern in Kants Philosophie des kritischen Idealismus allesamt wohl bestimmt.



Die Vernunft, verbunden mit dem Wertproblem, ist in der kritischen Bestimmung der praktischen Idee der Freiheit als die Würde des Menschen erkannt worden. Der Wert des Daseins hingegen geht extensional darüber hinaus und fragt zudem nach der realen Lebenssituation. Worin besteht der Endzweck des Daseins des Menschen? Und welchen Wert wird er haben? Dies beantwortet die kritische Untersuchung zur Teleologie, wie sie die *Kritik der Urteilskraft* bietet. Die Antwort besteht darin, dass der Mensch – als u. a. rationales Wesen (eben nicht allein als Vernunftwesen) betrachtet – als der höchste Zweck in dieser Welt erscheint (AA 5:435). Sein Endzweck ist der höchste Zweck in der Welt, sodass er darin auch unmittelbar eine Wertigkeit finden kann. Diese ist zwar keineswegs vergleichbar mit derjenigen, die ihm in der ethischen Betrachtung als Würde anerkannt wird, aber sie ist keineswegs zu verachten. Und sie bezieht den Menschen auf die reale Welt. In der *Kritik der reinen Vernunft* hatte Kant jedoch noch eine darüber hinausweisende Idee entwickelt, die als Endzweck aller vernünftiger Wesen angesehen werden müsse – die des Höchsten Guts überhaupt. Dieses Höchste Gut überhaupt besteht darin, die Glückseligkeit nach dem Maß proportioniert zu denken, wie der Wille gut oder böse ist (KrV A:809). In ihm wird gegenüber dem Höchsten Gut in der Welt gleichsam die praktische Würde des Menschen mit inbegriffen, sodass es sich um das äußerste Prinzip handelt, den Menschen vollständig in seiner praktischen Wirklichkeit und Freiheit zu finden.

Warum erwarten die Menschen nun also *notwendig* ein Ende aller Dinge? Weil sie die Welt als ein Zweck Ganzes denken müssen, wie die Idee des Höchsten Guts in der Welt anzeigt. Als sakraler Zusammenhang ist dies dann statisch die Welt als Werk Gottes bzw. als

sakralgeschichtlicher Zusammenhang die Welt als „Schöpfung“ betrachtet. Ihr Zweck besteht gemäß dem Höchsten Gut überhaupt in Freiheit und Würde.

Aber dieses objektive Ende aller Dinge im Maßstab der Welt als ein Zweckganzes kann noch nicht das aufgezeigte Problem der Heilsgeschichte lösen. Denn da sollte es um einen realistischen Grund für eine Entwicklung gehen, nicht noch einmal um den bloßen Sollensanspruch, dem Ideal von Freiheit und Würde. Gegen diese Perspektive vom Ideal von Freiheit und Würde kommt zudem noch Kants Betrachtung hinzu, dass das Ende aller Dinge „für den größten Teil des menschlichen Geschlechts“ ein „Ende mit Schrecken“ zu sein scheint (AA 8:330), nicht die Idealität eines Höchsten Guts.

Wie schon in der Profangeschichte ein Realphänomen den Anlass zur Bestimmung der Realitätswahrscheinlichkeit (nicht des Grundes) der Dynamik bieten musste, kommt hier nun das Phänomen zum Tragen, dass die Menschen nicht allein ein Ende aller Dinge denken müssten, da sie alles immer in der Ordnung eines Zweckganzen denken, sondern auch, dass es für die meisten ein „Ende mit Schrecken“ wäre. Die ästhetischen Begleitsymptome beiseite gelassen, dass das Erschreckende eine Art des Erhabenen sein kann (AA 8:327), indem es überwältigt, kann so dasjenige herausgestellt werden, was in der Profangeschichte die Zuschauerfunktion war, die sich anhand des realhistorischen und realpolitischen Phänomens der Revolution in Frankreich entdecken ließ. Um aber den säkularisierenden Fehlschluss an dieser Stelle zu vermeiden, müsste ein Phänomen der religiösen Sphäre gefunden werden, wie es in der Auslegung des Endes aller Dinge als göttlichem Akt besteht.

Das Ende aller Dinge als ein „Ende mit Schrecken“? Der Grund hierfür liegt darin, dass die *Hoffnung* auf das Höchste Gut erlaubt ist. Genau genommen ist das Höchste Gut der eigentliche Inbegriff allen Hoffens, dessen Gehalt dann in den beiden praktischen Postulaten der Unsterblichkeit der Seele und der Existenz Gottes zu finden sein wird (AA 5:132). Wo aber Hoffnung möglich ist, da ist auch die Hoffnungslosigkeit möglich – ein Begriff, der ohne die ausgewiesene Möglichkeit des Hoffens und nicht allein die abgelesene Wirklichkeit des psychischen Phänomens einer gewissen Motivationsbefindlichkeit überhaupt erst diskutiert werden kann. Die Hoffnungs-

losigkeit angesichts der Laster, auf denen die Menschen ihr Leben erbauen, ist real gegeben. Der besondere Status des Dürfens im Hoffen erlaubt es, einen defizitären Modus zu denken, der eben die Hoffnungslosigkeit ist und die aufgrund der Bestimmung des Schicksals der eigenen Seele bis in die Existenz hineindrängt. Der Mensch ist an dieser Stelle nicht nur Vernunftwesen, sondern gerade in seiner moralischen Gefährdung, nicht allein aus Pflicht handeln zu können, darin zugleich auch gefährdet, das Hoffen-*Dürfen* als Hoffnungslosigkeit angesichts seines moralischen Charakters zu erleben.

Damit ist der je einzelne konkrete Mensch in seiner Endlichkeit und Unvertretbarkeit von der Theorie eingeholt, auch wenn es nun nicht mehr seine Einmaligkeit, sondern seine Unvertretbarkeit in der Geschichte ist, die begrifflich erreicht wird. Und das sicherlich auch nicht ohne Grund, da es schließlich aus der Sicht des einzelnen völlig egal sein kann, ob er einen Doppelgänger hat – was ihn in der Heilsrelevanz interessiert, ist einzig und allein seine Unvertretbarkeit angesichts eines Endes aller Dinge, mit der er so auch insgesamt verbunden ist: das makrokosmische Ende aller Dinge berührt so existentiell die mesokosmische Größe der einzelnen Person, da sie sich in ihrem Hoffen unmittelbar auf den Zweck ihrer eigenen Existenz zurückgeworfen denken und erfahren muss. Die Person steht so zwischen dem Makrokosmos der Gesamtgeschichte und dem Mikrokosmos eines isolierten Bewusstseins.

Die sich ergebende Spannung von Hoffnung und Hoffnungslosigkeit schlägt sich so in einer Einsicht in die wahre Ordnung der göttlichen Dinge nieder, die formal in der Idee des Höchsten Guts besteht und material in der eigenen Existenzerfahrung erlebt wird. Diese Ordnung stellt gleichsam eine Wiederholung desjenigen Arguments dar, das schon in der statischen Betrachtungsweise als Vernunftgrund vorgetragen werden konnte: das Gemeinwesen. Das Gemeinwesen am Ende aller Dinge ist die göttliche Ordnung, die die Proportion zwischen Glück und Glückseligkeit zum Ausdruck bringt. Dies ist die „Maßregel“ der „höchsten Weisheit und Gerechtigkeit“ (AA 8:331) – symbolisch gesprochen: das Gericht Gottes.

Die bisherige Attribuierung des Göttlichen auf diese Zusammenhänge (etwa die `göttliche Ordnung`) antizipierte bereits die Symbolsprache, die freilich von der Klarheit abhängt, wie die Idee der

höchsten Ordnung symbolisch gebildet wird. Wie genau diese Symbole gebildet werden, kann an dieser Stelle nicht im einzelnen entfaltet werden; es sei nur darauf hingewiesen, dass sie auf der Regelmäßigkeit bzw. dem Erlebniskontext von Anschauungen (also Erfahrungen) und ihren Verknüpfungen beruhen.⁴¹ Das Kantische System des transzendentalen Idealismus kann so allerdings im Ergebnis gleichermaßen erklären, dass das Ende aller Dinge als ein Gedanke, den der Mensch vernünftiger- und notwendigerweise bilden muss, erscheint und wie er ihn gegenüber einer höheren Ordnung unter der Idee des Höchsten Guts symbolisch vorstellen wird. Dadurch kommt es tatsächlich zu einer gewissen Einsicht in die göttliche Ordnung, wie sie eine der sakralen Sphäre interne Bezugsweise darstellt. Diese gewisse Einsicht in die göttliche Ordnung verbürgt somit den Realismus der Dynamik der Kirche: das göttliche Gericht ist eine existentielle Spannung, durch die das Leben im Guten eingefordert wird. Hierzu gehört dann freilich auch die Modifikation (bzw. Aufklärung) der durch Symbole des Höchsten Guts ausgedrückten Prinzipien dogmatischer Orientierung und pastoraler Praxis. Denn wie der politische Staat verfügt bei Kant auch das ethische Gemeinwesen (d. i. die Kirche) über ein Analogon zur Verfassung (ihre dogmatischen bzw. Offenbarungsgehalte) sowie über eine Institutionalisierung (ihre pastoralen Dienste), deren Zweck in der Besserung ihrer Mitglieder in der Moralität besteht (AA 6:112).⁴²

⁴¹ Vgl. Thomas Nawrath: *Uranfänglicher Friede ist moralischer Fortschritt. Grundlinien zu einer Transzendentalphilosophie des interkulturellen Dialogs*, in: Akten des 10. internationalen Kantkongresses, Bd. 4, S. 41-52. Ders.: *Kant und die Sprachphilosophie. Eine systematologische Rekonstruktion der Möglichkeit von Sprache im kritischen Idealismus*, in: Simon Ralf (Hg.): *Metaschematisieren*, München 2008.

⁴² Bernd Dörflinger vertritt die These, dass auch karitative NGOs hierunter fielen. Hierzu ist allerdings zu sagen, dass diese allerdings nicht auf die moralische Besserung ihrer Mitglieder zielen, sondern diese Moralität bereits voraussetzen und nur eine Plattform zur Realisierung bieten. Das genuine Problem des inneren Normenkonflikts und der darin ideell gefährdeten Hoffnung, die den spezifischen Grund für das Gedankending eines solchen ethischen Gemeinwesens darstellen, würde in einer Deutung als einer bloß karitativen NGO gar nicht mehr erreicht werden können.

Wie sieht nun aber diese gewisse Einsicht, die bis in eine existentielle Spannung reichen soll, im Einzelnen aus? Schließlich müsste die Menschheit ja beständig besser werden, wenn alles so einfach wäre. Kant unterscheidet daher drei Weisen, diese Einsicht in die 'göttlichen' Dinge zu bilden (AA 8:333):

- Die *natürliche* Einsicht aus moralischen Vernunftgründen.
- Die *übernatürliche* Einsicht der Mystik.
- Die *widernatürliche* Einsicht in den Endzweck, wodurch sich der Mensch die wahre Einsicht selbst verstellt.

Wie kommt es aber dazu, dass Kant diese drei Weisen der Einsicht unterscheidet – und nicht irgendwelche (vielleicht ganz) anderen hinzunimmt?

Man kann nicht einfach die Rolle Gottes einnehmen und von der Sichtweise des Richters aus das Ende aller Dinge beschreiben ohne den Grund der Legitimation des Endes aller Dinge im Rahmen der Sakralgeschichtsphilosophie zu konterkarieren: das ist die eigene Endlichkeit, die in der Notwendigkeit der Vorstellung von Ganzheitszusammenhängen begründet liegt.⁴³ Das einzige, was man heranziehen kann, sind die ausgewiesenen Größen der eigenen Moralität und der Entscheidung über diese: das ist dann aber das endgültige Urteil, indem die Entscheidung über den moralischen

⁴³ Es wäre falsch, dies andernorts zu suchen. Es ist nicht das psychische Erlebnis einer Endlichkeit aufgrund einer technischen Unfähigkeit oder auch nur einer begrenzten Sinnlichkeit. Denn soweit kommt man gar nicht, wenn man nur deutliche Argumente zulässt. Die epistemologische Endlichkeit findet sich nicht in der Sinneswahrnehmung, sondern (bereits) in der Endlichkeit der Einbildungs- und der Urteilskraft begründet. Diese Kräfte im Vorstellungssystem suchen Formen – und Formen müssen, um konkret anschaulich und vergleichbar zu sein, endlich sein. Die praktische Endlichkeit wird zudem aus der Kontingenz geschlossen, nicht notwendig gut handeln zu müssen, indem es kein rein guter Wille ist, der gar nicht anders denn aus Pflicht handeln könnte. Die Endlichkeit des Menschen folgt aus der Entfaltung der Vorstellungskräfte als auf Anschauungen verwiesener Verstand bzw. als Vermögen zur Bestimmung von Maximen. Dementsprechend ist der Gottesbegriff in Kants Postulaten auch nicht zirkulär, da er nicht aus einer Konstruktion menschlicher Endlichkeit aus der Negation des Unendlichen und der davon durch eine weitere Negation abgegrenzten göttlichen Reinheit als Nicht-Endlichkeit gewonnen worden wäre (AA 5:408).

Charakter fixiert ist. Der Gerichtstag Gottes kann so nur vom Urteil her gedacht werden, ohne spekulative Hilfsgrößen hinzuzudichten. Die legitime Hilfsgröße hingegen, diese möglichen Urteile aufzuschließen, besteht in den prinzipiellen Strukturen des Vorstellungssystems, die auch die Symbolisierung der Idee des Höchsten, die Idee des Höchsten Guts oder die Vorstellung des eigenen moralischen Charakters begründen. Das sind dann primär die logischen Schlussformen (AA 8:328f.):

<i>Das Hoffen-Dürfen</i>	
<i>in der Quantität des Urteils</i>	<i>entspricht folgender Position</i>
Alle werden erlöst.	Unitarier
Einige werden erlöst.	Dualisten
Keiner wird erlöst.	Nihilisten

Darf ich hoffen, dass ein guter Gott trotz der Makel in meinem Charakter meine Seele erretten wird? Vielleicht ja, weil er ohnehin alle retten wird; vielleicht nein, weil niemand gerettet wird; vielleicht aber auch nur unter der bestimmten Bedingung, dass ich mich wirklich redlich um ein moralisch gutes Leben bemüht habe. Letzteres ist das Szenario, das Kant als das Gericht Gottes antizipiert. Demnach kann er auch zwei der möglichen Positionen ausschließen, indem der in diesem Sinne unitarische Glaube moralisch undenkbar wäre, da dann Faulheit in der Moralität ohne Bedeutung wäre (vgl. bspw. AA 6:193, 8:35 u. 8:122). Gleichsam schließt Kant den Nihilismus aus, da es moralisch undenkbar sei, dass der eigene Charakter irrelevant wäre, da dann das Dasein insgesamt von gleichem Wert wäre wie das Nichtsein. Ein Gedanke, den Nietzsche später kongenial und mit umgekehrten Vorzeichen aufgreifen wird, wenn er formuliert:

„[L]ieber will noch der Mensch *das Nichts* wollen, als *nicht* wollen...“⁴⁴

Für Kant ist dies undenkbar: wer will, der kann nicht das Nichts wollen. Oder etwa doch? Die Aufklärung der Kirche müsste nach

⁴⁴ Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, KSA 5:412.

Kant auch die pastorale Praxis betreffen, in der die psychischen Grundlagen der Wirklichkeit des Glaubens gelegt oder doch wenigstens gepflegt werden. Nimmt man mit Nietzsche an, dass diese Praxis nicht allein fehlt, sondern durch eine Konkurrenz säkularisiert wurde, dann wird der Mensch psychisch vielleicht sogar Nietzsches Diktum entsprechen – aber vom transzendentalphilosophischen Standort aus gesehen, bleibt es dabei, dass das Nichts weniger wert ist als das Sein (insbesondere seinem Zweck nach, als ob das Nichts ein Zweck sein könnte), und das psychische Defizit ist eine Aufgabe der realen spirituellen Orientierung. Eine Entsprechung zu Voegelins eigener Theorie der Atrophie⁴⁵ offenbart an dieser Stelle die geistige Nähe zwischen ihm und Kant, unterstreicht aber auch die Blindheit Voegelins gegenüber diesem Reichtum bei Kant und seine eigene schon ans Bornierte heranreichende verengte Methodik, die in einem Beharren auf eine *Leibesphänomenologie* besteht. Eine noch offensichtlichere Parallele wird sich jedoch als nächstes zeigen, wenn es um den Dualismus und die sich hieran anschließende Diskussion Kants geht.⁴⁶

Was hat der Dualismus nun den beiden anderen Urteilsmöglichkeiten voraus, außer dass er nicht bereits widerlegt wäre? Einen hypothetisch disjunktiven Schluss, der aus der Widerlegung aller anderen vorgeschlagenen Positionen die Wahrheit des verbliebenen Gedankens beweisen würde, kann es hier nicht geben. Denn angesichts der existentiellen Spannung wird sich niemand mit einem bloß hypothetischen Ausschlussverfahren begnügen. Schließlich könnte nun auch noch der Dualismus widerlegt werden, sodass vielleicht die gesamte Figur des Endes aller Dinge oder doch wenigstens der argumentative Ausschluss weiterer Hilfsannahmen überdacht werden müsste.

Der moralische Dualismus stimmt jedoch mit der Idee vom Höchsten Gut überein. Er lässt es offen, ob jemand gerettet wird oder nicht,

⁴⁵ Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, München 2004, S. 119.

⁴⁶ Auffällig ist an dieser Stelle die Ähnlichkeit zur Tradition des *Ora et Labora*, da die Unitarier das *Labora*, die Nihilisten das *Ora* (und a fortiori das *Labora*) streichen, sodass es dem Dualismus nun zukommen muss, eine für beide Momenten dieser Zentralsignatur der abendländischen Zivilisation befriedigende Deutung vorzutragen.

indem er auf eine bestimmende Größe abstellt, wie auch das Höchste Gut auf den moralischen Charakter als bestimmende Größe der proportionierten Glückseligkeit verweist. Aber das ist dann eine Gewissensfrage, wie ein jeder seinen moralischen Charakter beurteilt. Der Dualismus taugt keinesfalls dazu, ein Dogma zu konstituieren, sondern nur seinen eigenen persönlichen Lebenswandel zu prüfen. Das gilt sowohl für Dogmen, die in einer Kirche als allgemeinverbindliche Regeln gelten, als auch für solche, die nur für einen selbst gültig sein sollen (AA 8:329). Das Letztere wäre ein Verstoß gegen das Handeln je aus Pflicht (wie auch Voegelin es im Kontextprinzip entdeckt hatte), Ersteres eine Verfälschung des moralisierenden Charakters der Kirche, wenn sie nun den Dualismus und nicht mehr das moralisch Gebotene lehren würde. Daher prüft das Gewissen beide Arten der Dogmen am Maß der Moralität und unter dem Druck der existentiellen Spannung angesichts der persönlichen Unvertretbarkeit beim göttlichen Gerichtstag. Als Dogma betrachtet ist so überhaupt keines der drei Systeme tauglich, um das Ende aller Dinge symbolisch darzustellen. Aber als symbolische Prüfinstanz hat das dualistische System – so zu leben, als ob es ein ewiges Leben nach dem Jüngsten Gericht gäbe – den eindeutigen Vorzug und angesichts der Sakralgeschichte einen unbedingten realisierenden Charakter.

Kant ist somit mit seiner Antwort auf die Frage nach dem Individuum in der Geschichte und der Realität der Sakralgeschichtsdynamik eigentlich fertig. Es entsteht für den Leser allerdings nun das Problem, warum der Text noch weitergeht. Die Antwort liegt darin, dass sich die Endlichkeit des Menschen, die ihn auf das Ende aller Dinge verwies, auch für seine Symbolisierung gilt. Und so kann der Mensch sich das Ende aller Dinge auch anders als nur moralisch vorstellen bzw. es können sich irreführende Symbole in der Überlieferungstradition festsetzen und so das Symbolvermögen von der Idee des Höchsten Guts ablenken. Es gilt also noch, die *Fehltypen der Spekulation* zu entdecken, wie sie neben dem vernunft-natürlichen Ende aller Dinge entstehen könnten: eine Spekulation über ein übernatürliches Ende und eine vernunftwidrige bzw. in diesem Sinne widernatürliche Spekulation.

Das übernatürliche Ende nennt Kant auch das mystische Ende. Es ist nicht die symbolische Darstellung des Endzwecks des Menschen, sondern die Überbietung dieses *moralischen Gedankens* durch eine *geheimnisvolle Spekulation*. Diese Überbietung ist deswegen illegitim, weil ein Ende aller Dinge nicht mehr durch zeitliche Begriffe (Veränderungen) vorgestellt werden kann. Selbst es spekulativ zu erfassen bedeutete daher, sich einen Einblick in die Ewigkeit zu verschaffen. Das wäre nur möglich, indem man den moralischen Charakter des Menschen für ewig und somit unveränderlich annähme. Alle anderen Einblicke scheiden für den Menschen ohnehin nach Kant aus oder müssten mit der praktischen Vernunft letztlich übereinstimmen. Für den schwachen Geist des endlichen Menschen könnte so aber die ewige Unveränderlichkeit allerdings durchaus besser als der endlose Fortschritt erscheinen, da dieser auch immer neue Übel bedeuten würde. Eine solche ewige Unveränderlichkeit zu denken, hieße aber, sich in den „Abgrund der Gottheit durch das Zusammenfließen mit derselben“ zu stürzen (AA 8:335), indem man Einblick in die göttliche Ewigkeit suchen würde, wozu Menschen eben keinen epistemologisch legalen Grund (ein legales M-Prinzip) angeben können. Diese „*ewige Ruhe*“ (AA 8:335) im Zusammenfließen mit der Ewigkeit ist dann also keine Einsicht mehr, sondern das Abschalten des Verstandes: Anstelle des Endes aller Dinge hat man dann nur das *Ende allen Denkens* erreicht. Denn das Denken führt zu einem moralischen Gebrauch (natürliche Vernunft) und darf demnach auch nicht unterlassen werden (Mystik), ohne seine Persönlichkeit in ihrer Rationalität und Autonomie zu verletzen, da dieses eine Pflichtwidrigkeit wäre.

Was fehlt also noch? Wenn der Mensch seine Vernunft nicht allein formal, sondern inhaltlich falsch einsetzt. Das ist nach Kant entsprechend ein widernatürlicher Vernunftgebrauch. Der Mensch hat realhistorisch vielleicht immer schon versucht, seine jeweilige Vorstellung vom Guten sofort umzusetzen und wird wohl auch immer wieder versuchen, in Recht, Moral und Religion „über andere den Meister zu spielen“ (AA 6:307). Das Problem dabei ist, dass diese Umsetzung nicht nur den persönlichen Lebenswandel, sondern vor allem auch einen *autoritären Zwang* umfassen kann. Ein solcher Zwang zum vermeintlich Guten entspricht einer *Ideologie*. Ihr haften zwei Fehler an: Zunächst würde sie so eine religiöse Idee zum Ideal

einer politischen Realität erheben, indem sie sie mit einem Umsetzungszwang ausstattet. Das würde dann den Wesenszug der religiösen Sphäre als ethisches Gemeinwesen mit dem Auftrag der Besserung seiner Mitglieder in der Moralität pervertieren, indem es mit dem äußeren Gemeinwesen des Staats zusammenfiel. Dies wäre dann eine Entwicklung, die mit Voegelin als eine *politische Religion* bezeichnet werden könnte. Der zweite und wohl wesentliche Fehler besteht aber darin, dass so das Ende aller Dinge durch eine erzwungene Scheinmoralität vorweggenommen werden soll. Man kann aber weder Ideen, noch gar ein reales Ende aller Dinge durch Gott vorwegnehmen. Daher müsste man eine Ersatzsymbolik konstruieren, die es überhaupt erlaubt, eine solche Strategie zu denken. Was heißt es aber, für Gott ein Substitut zu suchen? Das ist dann nichts anderes als dasjenige, was mit Voegelin als *Gottesmord* bezeichnet werden kann. Dieses Doppelgespann der Kritik an der widernatürlichen Vernunft hätte Kant für Voegelin eigentlich zu einem Gewährsmann allererster Wahl machen müssen.⁴⁷

Aber Kant fährt sogar noch fort. Denn neben diesen falschen Christen macht er noch eine Anmerkung zum Ideal der natürlichen Vernunft: Es ist (ebenso wie im Fall der Profangeschichte) die *liberale Denkungsart*, die darauf hinausläuft, denjenigen, die auf ihre natürliche Vernunft hören, in öffentlichen Angelegenheiten (sowohl des Staats als auch der Kirche) besonderes Gehör zu schenken (AA 8:304 u. 8:338). Kant nennt hierzu abschließend noch ein Beispiel: das Christentum. Er verweist damit freilich nicht auf eine konkrete Konfession, auch wenn seine eigenen biographischen Umstände ähnlich zu sein scheinen, sondern meint das Christentum seiner Idee nach (bzw. was Kant dafür erachtet hat). Es bestehe darin, dass es sowohl die *Achtung* vor der Würde jedes Menschen und somit das Handeln *aus Pflicht* betont, als auch die *Nächstenliebe* lehrt, dem anderen *gerne* das Pflichtgemäße zu erweisen (AA 8:337).

⁴⁷ Stephen Tonsor entdeckt zudem eine – allerdings eher zweifelhafte – Ähnlichkeit zwischen Voegelins und Kants Umgang mit der Amtskirche: *The God Question*, in: *Modern Age* (1992, 35:1) 65-68, S. 68. Ähnlich auch David Walsh: *Voegelin's place in modern philosophy*, in: *Modern Age* (2007, 49:1) 12-24, S. 14.

Als Schlusspointe vergleicht Kant so auch die Untriebe, die das Christentum durch sophistische Spekulationen, klerikale Koalitionen oder politische Machtkalküle erfahren hat, mit dem Aufkommen des „Antichrist“ (AA 8:339) – ein Bezug, wie er in der von Voegelin so viel höher geehrten Ursprünglichkeit und Problemnähe bei Hobbes gleichfalls zu finden ist. Die Vorwegnahme des Endes aller Dinge durch Zwang zu einem Pseudo-Christentum ist so die widernatürlichste aller Formen von Ideologie. Man könnte meinen, Voegelins *Politische Religionen* und selbst noch die *Neue Wissenschaft* wären eigentlich Kommentare zu diesem kurzen Essay von Kant.

Insgesamt ist nach Kant das Ende aller Dinge der Grund dafür, dass wir nicht an unserer Hoffnung auf die Glückseligkeit und an unserer Vernunft verzweifeln müssen. Es ist kein „schönes Wagnis“ Platons, sondern ein vernünftiger Grund, das Gute ohne Zwang mit Liebe zu wollen. Aber es gibt keine Erfolgsgarantie. Der reale Erfolg liegt *konsequenterweise allein im Hoffen*.

4. Synergieeffekte Kantischer Methodendeutlichkeit und Voegelinischer Historienklarheit

Voegelins Bezugnahmen auf Kant sind durchgängig dadurch gekennzeichnet, dass er Kritik übt: Entweder an Kant selbst oder vor allem vermittelt durch Kant an einem anderen Ansatz. Kant wird zwar als Höhepunkt des Naturrechts angesehen, aber das ist bei Voegelin kaum ein anderer Name für Vernunftidiotie. Dies zieht sich bis in sein Spätwerk hindurch, das 1985 mit dem Buchfragment *In Search of Order* und dem diktierten Manuskript *Quod Deus dicitur*, das dann als Zeitschriftenartikel veröffentlicht wurde, seinen Höhepunkt findet. Beide Texte halten an Hegel, als dem eigentlichen Vertreter eines brauchbaren Bewusstseinsbegriffs (nicht einer brauchbaren Theorie von Mensch und Geschichte), für den Kant lediglich der negative Steigbügelhalter gewesen sein mag, fest. Aber gerade am Beispiel des letzten Textes wird sich zeigen lassen, dass

Voegelin Kant nicht nur aufgrund der übersehenen inhaltlichen Berührungspunkte, sondern zudem auch methodisch nicht genügend Beachtung geschenkt hat.

4.1 „Quod Deus dicitur“

Voegelin versucht mit diesem späten Text (und parallel mit *In Search of Order*) seine Theorie nochmals zu vertiefen, indem er begonnen hatte, den Aspekt der Sprachlichkeit der Rede von Gott weiter auszuarbeiten. ‚Dicitur‘ ist der Hinweis auf die Rede von Gott. Sie ist die symbolische Darstellung Gottes, die sich aber der rationalen Sphäre öffnet und somit einen Gegensatz zum bloß Gefühlten in der Erfahrung wie einem Enthusiasmus der Inspiration oder einen Mechanismus der Theodizee etc. bildet.

„We are not facing God as a thing but as the partner in a questing search that moves within a reality formed by participatory language. Moreover, we ourselves are part of the questioned reality that we are linguistically intending as it is were an external object about which we could talk as if we were cognitive subjects facing objects of cognition.” (1985:569)

Die Sprache birgt die Gefahr der Objektivierung Gottes als eines äußerlichen Gegenstandes, eine Gefahr, wie sie in der Tradition insbesondere die Diskussion des ontologischen Arguments thematisiert. Gleichfalls entdeckt Voegelin darin aber auch die eigene Zuschreibung von kognitiven Kompetenzen, wie sie in diesem Zusammenhang in der Tradition gerade die kritische Aufnahme ontologischer Argumente immer wieder heraufbeschworen hatte. Um diesem Problem habhaft zu werden, geht er nun dazu über, die Sprache als Medium all dieser Bemühungen um Gott auszuweisen und in ihr so ein grundlegendes Moment des Gottesbezugs zu suchen. Ebenso hatte es auch Anselm von Canterbury gemacht, indem er seinen Gottesbeweis in einem Gebet formulierte – eine literarische Gattung, die in Anselms Sprache als *Proslogion* den Bezug zum ‚Logos‘ noch bei sich führt.

„The process of our *intellectus* in quest of our *fides*, a process that also can be formulated as our *fides* in quest of our *intellectus*, is a primary event.” (1985:569)

Das Anselmsche *fides intellectus quaerens* (1985:574) wird an dieser Stelle zum *Primärereignis* erhoben, das die Grundstruktur aller ordnungswissenschaftlichen Analysen am klarsten formuliert. Diese Grundstruktur selbst besteht für Voegelin aber in folgendem Zusammenhang, der seit den ersten Arbeiten an *Order and History* festzustellen ist:

„The event of the quest is an historical process. The world of symbols compactly symbolizing reality at any given historical point has to submit to the pressure of noetic analysis, with the result that the ground of reality hitherto symbolized as ‘the gods’ has to die in its symbolized form, to be replaced by new symbols symbolizing the ‘God’ whose presence beyond the gods endows them with their claim to necessary being.“ (1985:569)

Die Einleitung *Die Symbolisierung der Ordnung* zu *Order and History* bezieht allerdings noch die „ursprüngliche Gemeinschaft des Seins“ – das Geviert von „Gott und Mensch, Welt und Gesellschaft“ – mit ein (1956/1:39). Der Charakter einer Entfaltung der Symbole von Ordnung hin zu immer prinzipielleren Ordnungseinheiten unter dem Primat des Gottesbezugs bleibt durchgehend erhalten. Und ebenso wie dieser inhaltliche Strang zeigt auch die Methode eine gewisse Kontinuität. Denn die bereits seit dem Kant-Aufsatz herangezogene oszillierende Doppelung von Kritik und Auslegung entlang dieses Maßes des Gevierts und der Endlichkeitserfahrung bleibt bestehen. Allerdings expliziert Voegelin sie gegenüber seinen vorhergehenden Positionen nun dahingehend, dass er sie nicht allein an Aufschlusserlebnissen phänomenologisch schulen will, sondern an der Sprachlichkeit gegenüber der Gottesthematik entfaltet.

Sprachlichkeit ist an dieser Stelle allerdings keine explizite Sprachphilosophie, sondern die Vertiefung der bisherigen Methode, sodass die Rede von Gott unter Berücksichtigung der in der Sprache vorgegebenen Objektivierungs- und Subjektivierungsmechanismen reflektiert werden müsse. Das Geviert bleibt so als eine „Gemeinschaft des Seins“ bestehen, kann aber nicht mehr als eine Realdistinktion missverstanden werden, die ohne inneren Bezug ineinander verwoben wäre – und deren Verwobenheit gleichsam nicht mit der Verwobenheit der Symbolisierungen verwechselt werden darf, auch wenn letztere aufgrund der ersteren vielleicht niemals ganz gelöst werden kann (oder soll).

Das Entscheidende an dieser Stelle ist nun die explizite Demarkation des anthropologischen Prinzips der Rationalitätsintegration in die Rede von Gott, indem die Symbolisierung zurecht „the pressure of noetic analysis“ ausgesetzt ist. Die Historizität dieser Analyse behält dabei den zentralen „paradoxen Charakter der Situation“ (1956/1:39) bei, dass sich der Mensch an seiner Stelle in der Geschichte nur bedingte Klarheit hiervon verschaffen könne:

„The Thomasic analysis touches the paradoxical structure of the tension between the compact symbols of faith and the operation of the noetic intellect.“ (1985:571)

Damit wird deutlich, dass es sich bei dem Geviert niemals um einen Beweis handeln könne, sondern immer nur um eine Auslegung und ein Bemühen um einen Gewinn an Klarheit über „die Rolle der Existenz“ (1956/1:39) des Menschen.⁴⁸ Der einführende Satz Voegelins „The event of the quest is an historical process“ wird in all seiner Schärfe ausgelegt: Der Mensch steht inmitten einer ihm nur partiell bekannten Welt, über die er sich niemals eine völlige Gewissheit verschaffen kann, indem er sie theoretisch zu durchleuchten versuchen würde. Und dennoch ist er existentiell auf sie verwiesen – es ist seine Wirklichkeit, von der er sich allenfalls träumerisch und selbst darin nicht gänzlich entziehen kann. Was ihm bleibt, ist sich in seine Rolle hineinzufinden – nicht aber unbedingt sich in seine Rolle zu fügen – und diese ggf. zu gestalten. Für beides, Findung wie Gestaltung, bedarf es aber gerade einer möglichst klaren Erkenntnis dessen, worin er sich finden möge bzw. inwiefern es ihm obliegt, dieses zu gestalten. Umso mehr wird dies dramatisch, insofern es ja immer noch dasjenige ist, worin er einerseits schon immer steht und was andererseits schon immer durch andere, die ihm in der Geschichte vorangingen, vorgestaltet wurde. Eine klare Erkenntnis ist an dieser Stelle immer nur eine relativ klarere Erkenntnis, niemals die absolute Klarheit. Und sie ist in diesem Sinn auch immer eine Form von Aufklärung, insofern sie sich noetischen Ansprüchen beugen muss, wie Voegelin (angesichts der realen Wirkmächtigkeit

⁴⁸ Der einfachste Ansatz hierzu dürfte die Logik des Kompromisses bilden, bevor sie theoretisch ausgearbeitet – also für Voegelin: geklärt – wird. Zu den drei Kompromissen vgl. Albrecht Kiel: *Gottesstaat und Pax Americana. Zur politischen Theologie von Carl Schmitt und Eric Voegelin*, Cuxhaven 1998, S. 106.

philosophischer, theologischer, fachwissenschaftlicher und letztlich auch positivistischer Gedanken) festhielt.

Dabei ist allerdings auch dieser Aufklärungsbegriff nicht ein Freifahrtschein für jede Rationalität, sondern nur ein bestimmtes Verhältnis zwischen Denken und Symbolisierung. Der positive Beweis von Gottes Wesen und Dasein des Deismus (im ersten Kelsen-Aufsatz monierte Voegelin bereits eine solche Paarung von Essenz und Existenz) wird ausgeschlossen:

„Even Descartes and Leibniz still want to understand the analysis as a proof for the existence of the God of Revelation, an assumption shown to be untenable by Kant in the *Critique of Pure Reason*. Since, however, Kant’s positive analysis of the imaginative question was insufficient, it fell to Hegel to recognize, against the criticism of Kant, ‘the so-called proofs for the existence of God as descriptions and analyses of the process of the *Geist* itself [...]’“ (1985:572)

Ein noetischer Beweis ist ausgeschlossen, aber eine anoetische Symbolisierung bleibt unbefriedigend und letztlich irritationsanfällig kompakt. Die Lösung besteht für Voegelin daher darin, das gemeinsame Medium von Noesis und Symbolik zu thematisieren. Beide begegnen einander in der Sprache – und die Sprache wiederum kennt diese Problematik in Person der hervorstechendsten Philosophen bereits: „Plato’s struggle for a language of the one God“ (1985:582) oder Thomas Aquinos Rückgriff auf das „Tetragrammaton“ (1985:584).

Dabei kommt Kant der besondere Status zu, dass er philosophiegeschichtlich gezeigt habe, dass es keinen ontologischen Gottesbeweis und somit insgesamt keine Gottesbeweise geben könne. Die positive Auslegung hiervon sieht Voegelin dann wie üblich bei Hegel. Der Grund hierfür, dass es trotz Kants Widerlegung noch immer eine sinnvolle Beschäftigung der Philosophie mit dem Wesen Gottes geben könne, besteht darin, dass die Symbolisierung ja noch immer da ist und lediglich ein Scheinprinzip ihrer Bewältigung durch menschlich aktives Ordnen entfällt. Die Symbole sind immer noch auszulegen und zu entfalten – und das heißt dann für die Philosophie: die Symbolisierungen bzw. das Symbolisieren. Diese Aufgabe hatte Thomas bereits antizipieren können, indem er den ontologischen Gottesbeweis abgelehnt hatte. Dies führt dann dazu, dass Thomas die angemessene Rede von Gott weder bloß im technischen

Begriff *Deus*, noch allein im fideistischen Namen *Qui est est* findet, sondern in deren Verbindung als Tetragrammaton.

„The ‘ontological proof’ rejected by Thomas did not in his time yet exist in this symbolic form. [...] In the *Critique of Pure Reason* Kant applies the symbol ‘ontological proof’ to the Cartesian *Meditations* as a term already in general use.“ (1985:573f.)

Hegel hingegen kann aufgrund der Vorarbeiten Kants sogar noch deutlich weitergehen, indem Kant nicht allein den ontologischen, sondern zugleich alle theoretischen Beweisformen zurückgewiesen hat, während Thomas noch immer am Kontingenzargument der *Quinque Viae* hing. Damit musste Hegel gänzlich auf eine Bezugnahme auf eine absichernde argumentative Einsicht nicht nur in Gottes Wesen, sondern auch in seine Existenz verzichten. Die von ihm entwickelte Denkweise der Gestaltenreihe in der Entfaltung des Geistes kommt somit dorthin, wo Voegelin die eigentliche Aufgabe des Philosophen sieht: in der noetischen Steigerung und Korrektur der Entfaltungsformen der Symbole, wie sie bei Hegel das System montiert. Die dabei von Hegel in Anspruch genommenen Realerfahrungen in Historie und Offenbarung und seine noetisch bestimmte Konstruktionsweise erfüllen die formalen Anforderungen, wie sie Voegelin ebenfalls fordert. Nur eben noch nicht in ihrer inhaltlichen Tiefe, indem Hegel freilich eine Form der Modernen Gnosis anstrebt, wenn er ein Absolutes Wissen am Ende reklamiert und somit die Endlichkeit des Menschen scheinbar konterkariert.

„We are touching the problem of the reflective deformation of experiential reality through reflective symbolism conditioned by concrete historical situations.“ (1985:574)

Eine solche Deformation findet Voegelin nun gleichsam bei Thomas bereits dem Prinzip nach erläutert, wenn dieser eben zwischen dem Versuch einer Art deduktiver Bestimmung Gottes („*priora simpliciter*“) und einem bloß attentiven Aufweis der Existenz Gottes („*posteriora*“) unterscheidet.⁴⁹ Gott wäre demnach im *Dass* seiner Existenz bekannt, aber weder über irgendeine Auslegung seiner Wirkungen noch direkt über eine Begriffsanalyse in seinem Wesen beweisbar.

⁴⁹ Thomas Aquino: *Summa theologiae*, pars 1, qestio 2 (An deus sit? Utrum sit demonstrabile?), articulus 2, bes. respondeo und ad tertium.

Wenn Hegel nun bei Kant den Widerspruch hierzu vorfinden konnte, dass selbst dieses *Dass* Gottes nicht bewiesen, sondern ausschließlich im Praktischen postuliert werden kann und muss (denn ein solches Postulat ist für Kant keine Beliebigkeit), dann konnte er eben über das verzeichnende Summenmodell von Thomas hinaus zu einer Wissenschaft als System der Entfaltung Gottes vordringen: Die deformative Idee der Enzyklopädie an dieser Stelle kommt jedoch umgekehrt zum Tragen, insofern Hegel an ihr scheitert, wenn er gleichsam das Zentrum des geistigen Umlaufs (*en cyclos*) besetzen und nicht nur beachten will.⁵⁰

Es fragt sich nun allerdings, ob Voegelin nicht besser daran getan hätte, an dieser Stelle die Leistung Kants und die als Fehlleistung erkannte Weiterentwicklung durch Hegel dahingehend zu vertiefen, indem er tatsächlich, wie er es im Kant-Aufsatz durchaus auch polemisch mitklingen ließ, auf Kant zurückgegangen wäre und von hier aus das Problem der positiven Auslegung des Gedankens an Gott erneut aufgesucht hätte. Genügend inhaltliche Bezugspunkte konnten im vorangegangenen Kapitel schließlich ausgewiesen werden.

Die geistige Deformation besteht in der spekulativen Besetzung des Zentrums des Seins im Geist. Diese Spekulation wird Voegelin mit der *Neuen Wissenschaft* als Moderne Gnosis charakterisieren. Sie besteht aber nicht nur in den von ihm direkt angesprochenen Problempunkten der politischen Symptomebene, sondern konnte sich am Beispiel Hegels als die Reduktion des geistigen Umlaufs auf dessen Mittelpunkt entdecken.⁵¹ Darin kommen zwei Aspekte zusammen,

⁵⁰ Wenn Hans-Jörg Sigwart von Voegelins enzyklopädischem Arbeiten spricht, meint er dies wohl eher umgangssprachlich (*Wirklichkeitswissenschaft und Ordnungswissenschaft. Eric Voegelins Auseinandersetzung mit Max Weber*, in: *ZfP* (2007, 54:4) 379-408, S. 382), betont er doch selbst, dass Voegelin keineswegs in ein „vorkritisches“ Denken zurückfallen wollte (S. 401).

⁵¹ Handeln Griechen noch *peri* (um herum) einen Gegenstand in ihrem Denken, kann Sprache gleichsam, wie *Quod Deus dicitur* erkannte, eine Ermächtigung darstellen, wie sie etwa klassisch Wittgensteins von/über-Überlegung erfasst; vgl. Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico philosophicus*, Abschnitt 7.

die – methodische oder gar inhaltliche – Reduktion des Ganzen auf sein Zentralprinzip sowie die Möglichkeit der Instrumentalisierung dieses Zentralprinzips als Deduktionsbasis für Folgesätze oder – politisch – sekundäre Legitimationserweiterungen. Damit kommt aber umgekehrt eine neue Möglichkeit zum Vorschein, wie Voegelin an Kant hätte anknüpfen können, wenn er sich die Mühe gemacht hätte, die in astronomischen Metaphern chiffrierten methodenkritischen Anmerkungen Kants in den Einleitungen zu dessen geschichtsphilosophischen Schriften zu beachten, wie er es später bei den Schöpfungsmythen zu Beginn von *Order and History* ausgiebig unternahm. Die Schlüsselstellen hierzu sind Kants Bezugnahmen auf Tycho Brahe und Johannes Kepler:

„Vielleicht liegt es auch an unserer unrecht genommenen Wahl des Standpunkts, aus dem wir den Lauf menschlicher Dinge ansehen, daß dieser uns so widersinnig scheint. Die Planeten, von der Erde aus gesehen, sind bald rückgängig, bald stillstehend, bald fortgängig. Den Standpunkt aber von der Sonne aus genommen, welches nur die Vernunft tun kann, gehen sie nach der Kopernikanischen Hypothese beständig ihren regelmäßigen Gang fort. Es gefällt aber einigen sonst nicht Unweisen, steif auf ihrer Erklärungsart der Erscheinungen und dem Standpunkte zu beharren, den sie einmal genommen haben: sollten sie sich darüber auch in Tychonische Zyklen und Epizyklen bis zur Ungereintheit verwickeln. – Aber das ist eben das Unglück, daß wir uns in diesen Standpunkt, wenn es die Vorhersagung freier Handlungen angeht, zu versetzen nicht vermögend sind. Denn das wäre der Standpunkt der Vorsehung, der über alle menschliche Weisheit hinausliegt, welche sich auch auf freie Handlungen des Menschen erstreckt, die von diesem zwar gesehen, aber mit Gewissheit nicht vorhergesehen werden können (für das göttliche Auge ist hier kein Unterschied), weil er zu dem letzteren den Zusammenhang nach Naturgesetzen bedarf, in Ansehung der künftigen freien Handlungen aber dieser Leitung oder Hinweisung entbehren muss.“ (AA 7:83)

„Wir wollen sehen, ob es uns gelingen werde, einen Leitfaden zu einer solchen Geschichte zu finden, und wollen es dann der Natur überlassen, den Mann hervorzubringen, der im Stande ist, sie darnach abzufassen. So brachte sie einen Kepler hervor, der die exzentrischen Bahnen der Planeten auf eine unerwartete Weise bestimmten Gesetzen unterwarf, und einen Newton, der diese Gesetze aus einer allgemeinen Naturursache erklärte.“ (AA 8:18)

Die Astronomie ist für Kant mehrmals die Leitdisziplin, die ihm anzeigt, wie man eine neue Betrachtungsweise einnehmen kann, um

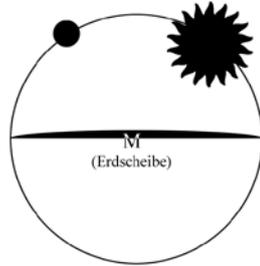
ein Problem auf einmal auf ganz unerwartete Art und Weise neu begreifen zu können. Dies ist neben Johann Heinrich Lamberts Hinweis auf die astronomische Methode (AA 10:51) und dem Kopernikanischen Solarzentrismus, der die Erde als das abhängige Gestirn und die Sonne als relativen Fixpunkt beschreibt, gleichfalls in der Geschichtsphilosophie einzuholen.

Kant setzt sich an dieser Stelle indirekt mit nichts Geringerem auseinander als mit der Zyklen­theorie, wie sie die eigentliche Konkurrenz für jedes lineare Geschichtsmodell ist. In der Astronomie gibt es ein analoges Problem: Wenn man von der Erde aus die Planeten beobachtet und ihre Bahnen zu rekonstruieren versucht, dann scheint es, als wenn sie zunächst regulär, dann aber ein wenig rückwärts und wieder vorwärts laufen würden. In einem solarzentrischen System kann dies einfach dadurch erklärt werden, dass die Erde einen anderen Planeten gegenüber dessen Umlauf um die Sonne 'überholt'. Für einen Geozentrismus ist diese einfache Lösung jedoch nicht möglich und man muss sich komplexe Theorien überlegen. Diese stellt etwa Tycho Brahes ad-hoc Modifikation der Epizyklen­theorie dar, auf die Kant hier verweist. Darin wird erklärt, dass es auf den eigentlichen Bahnen, auf denen die Planeten um die Erde kreisen, nochmals sekundäre Bahnen (Epizyklen) gäbe, sodass die Planeten (trotz der gleichmäßigen Bewegung der Epizyklen) auf ihrer Bewegung entlang der Epizyklen scheinbar rückwärts liefen. Von der Erde aus gesehen ist das eine aufgrund von Beobachtung allein nicht unmittelbar zu verwerfende Theorie, die erst durch den Solarzentrismus von Kopernikus endgültig widerlegt wurde.

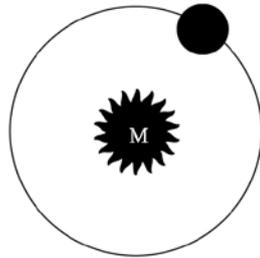
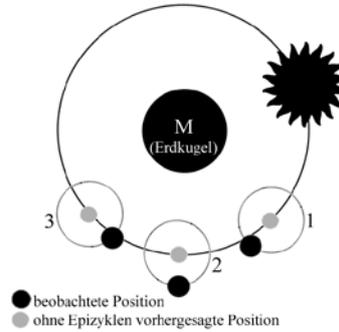
Allerdings ist der Solarzentrismus in dieser Form auch noch keine vollständige Erklärung. Denn es können noch immer nicht alle außergewöhnlichen Bewegungsschwankungen erklärt werden. Keplers Gravitationsgesetze zwangen dann dazu, die Planetenbahnen nicht mehr als Kreisbewegungen anzunehmen (das antike Relikt eines zeitlosen Ideals), sondern als Ellipsenbahnen. Eine Ellipse ist im Gegensatz zu einem Kreis nicht nur durch *einen* Mittelpunkt, sondern zudem durch *zwei* Foki in ihrem Krümmungsgrade bestimmt. Einen Fokus besetzt in diesem Modell die sichtbare Sonne, der andere ist ein Konterpunkt des Gravitationsmodells, der nicht mit einer empirischen Größe besetzt wird. Das ist die Grundlage für

Newtons Universalmechanik – aber soweit will Kant ja gar nicht vorrücken. Für ihn geht es darum, den Ansatz und damit das Niveau Keplers zu erreichen. Für Voegelin hätte dies ein eindeutiger Hinweis sein müssen: *anstelle eines Zentrismus eine bifokale Exzentrik*, die das Paradigma Kantischer Geschichtsphilosophie bildet.

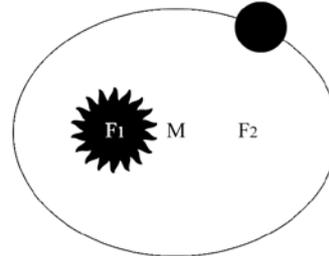
Traditioneller Geozentrismus



Epizykenmodell



Kopernikus' Solarzentrismus



Kepler

Alles, was von der Geschichte erkannt werden kann, wird nur durch die beiden Foki gegebener Realität entdeckt. Der eine, der empirisch sichtbare, ist die Realhistorie; der andere, unsichtbar für das bloße Auge und allein in der Theorie beschrieben, obwohl das Wirken des sichtbaren Fokus ohne ihn nicht zu begreifen wäre, ist das Wesen des Menschen in seiner weiteren Konstitution. In der Profangeschichte ist dies die Zuschauerfunktion, in der Sakralgeschichte die existentielle Spannung, wie sie nicht aus der psychologischen Sphäre phänomenologisch gewonnen werden konnte. Ihr Zusammenspiel erklärt die scheinbaren Vor- und Rückschritte in der Geschichte, da die Erde

als Ort dieser Ereignisse ja selbst eben nicht der Mittelpunkt dieses Zusammenspiels, sondern als abhängige Größe in dieser Dynamik eingebunden ist. Spricht Kant in seinen geschichtsphilosophischen Schriften das Thema einer dialektischen, paradoxen oder antagonistischen Situation etwa einer „ungesellige[n] Geselligkeit“ an (AA 8:20) – Momente, wie sie die Transzendental- und die Rechtsphilosophie im Prinzip eigentlich zu vermeiden antreten – so muss es auf diesen Bewegungskomplex bezogen werden.

Das ist der eigentliche Sinn hinter einer „exzentrischen“ Historie (AA 8:17). Kant geht hiermit weit über den Zusammenhang eines methodischen Individualismus hinaus, wie er in der naiven Lesart als einer Geschichtsauffassung aufgrund der deontischen Pflichtethik allein bestünde. Vielmehr sind die beiden Bezugsgrößen nicht nur in ihrer jeweiligen Eigenwirklichkeit zu sehen, die über die Zuschauer- bzw. Teilnehmerfunktion verknüpft sind, wie sie im anthropologischen Fokus gefunden wird, sondern sie sind darüber hinaus in ihrer trinären Beiordnung auf den Mittelpunkt der Ellipse hin zu betrachten. Dieser Mittelpunkt ist aber astronomisch weder ein direkter Gravitationsanker, noch gar eine empirische Größe. Es ist nicht einmal eine anthropologisch besetzte Größe, über die man sich vollkommene Klarheit verschaffen könnte. Die „Naturabsicht“ (AA 8:18), wie sie den Mittelpunkt in der Metapher der Keplerschen Ellipsen abbildet, verknüpft die „Naturanlage“ mit dem „Antagonismus“, sodass sie „am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung“ erklären würde (AA 8:20). Dabei betont Kant jedoch, dass es nur „vielleicht“ (AA 8:19) zu einer solchen Erscheinung kommen mag: der Mittelpunkt selbst wird nur mit der Gewissheit des als-ob hypothetisch besetzt. Seine eigentliche Essenz einzusehen kommt aber nicht einem Wesen „aus so krummen Holze, als woraus der Mensch gemacht ist,“ zu (AA 8:23). Der Mittelpunkt der Geschichte könnte „nur in einer Weisheit von oben herab (welche, wenn sie uns unsichtbar ist, Vorsehung heißt)“ gesehen werden (AA 7:93). Die Menschen können (und sollten) dem allerdings entgegenkommen, indem sie die „negative Weisheit zur Beförderung dieses Zwecks“ akzeptieren,

„nämlich dass sie das größte Hindernis des Moralischen, nämlich den Krieg, der diesen immer zurückgängig macht, erstlich nach und nach menschlicher, darauf seltener, endlich als Angriffskrieg ganz

schwinden zu lassen sich genötigt sehen werden, um eine Verfassung einzuschlagen, die ihrer Natur nach, ohne sich zu schwächen, auf echte Rechtsprinzipien gegründet, beharrlich zum Bessern fortschreiten kann.“ (AA 7:93)

4.2 Das Geviert

Ob es ein Prinzip der Welt oder des Seins gibt – wer will dies entscheiden? Nietzsche hatte eine sehr kluge Idee hierzu formuliert: Man könne nicht darüber argumentativ philosophieren, ob es Gott gebe oder was sein Wesen sei, da, wenn man die Möglichkeit zulässt, dass es ihn gibt, alle Begründungen bereits auf ihn verweisen müssten. Alle Begründungen wären selbst Teil des Seins und somit von ihm abhängig. Man könne somit die Frage, ob es Gott gebe, gar nicht argumentativ entscheiden. Die Frage nach einem Prinzip des Seins bleibt damit stets dem *Bekenntnis*, nicht aber dem Beweis, vorbehalten.⁵²

Was es dann jedoch noch zu *entscheiden* gilt, ist die Extension dieses Prinzips der Bekenntnis in seiner Auslegung. Klassisch ist dies die Streitfrage nach der Freiheit des Menschen (oder zugespitzt nach derjenigen des Engels des Lichts). Politisch fällt hierunter aber auch die Frage nach der Freiheit des Menschen, insofern er eine Würde hätte. Dass dies keine blinde oder willkürliche Entscheidung sein muss, ist bereits durch die Überlegung zum Bekenntnis gegeben, das seinerseits freilich nicht einfach willkürlich sein muss, sondern den verschiedenen Prinzipien des Glaubens folgen wird.

Es entsteht so eine Zweiteilung zwischen dem Prinzip und seiner Extension. Das Prinzip ist ein *Bekenntnis zum Ideal*; die Extension betrifft die *Entscheidung für eine bestimmte Realität*. Eine jede Entscheidung für etwas ist nun aber zugleich auch eine Entscheidung gegen etwas; also in diesem Fall gegen eine Realität.⁵³ Selbst der

⁵² Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, KSA 13:33-36. Vgl. Thomas W. Heilke: *Anamnetic Tales. The Place of Narrative in Eric Voegelin's Account of Consciousness*, in: *The Review of Politics* (1996, 58:4) 761-792, S. 766.

⁵³ Zum Status der Realität als dem zentralen Begriff Voegelins, der den Theoriebegriffen Symbol, Erfahrung/sentiment oder Ordnung erst ihr

Pantheismus oder der Panentheismus können hieran nichts ändern, da sie eine Entscheidung gegen den Partikularismus darstellen, der als logische Realität erhalten bleibt. Weil echte Entscheidungen immer im modalen Bereich zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit stattfinden, bleibt so stets die nicht verwirklichte Möglichkeit erhalten. Und dieser logische Fall ist keineswegs einfach vom Tisch zu wischen, da der Mensch (als das uns nächste Seiende) nun einmal ein der Logik bzw. der Intension kontrafaktischer Wirklichkeit fähiges Wesen ist. Was heißt das nun aber für eine Theorie von der Politik?

Es entsteht das Problem, was mit demjenigen ist, wogegen die Entscheidung fiel.⁵⁴ Es im Sein zu erhalten und nicht zwangsweise ausblenden zu müssen, erlaubt die Deutung, es sei *das Reelle*.⁵⁵ Das Reelle, sei es nun konkret oder nur logisch gegeben, beschreibt diejenigen Aspekte des Seins, die nicht unmittelbar unter das ursprüngliche Prinzip fallen und somit außerhalb der Dialektik von Ideal und Real stehen. Es nun aber in diese Dialektik und somit in das Sein verständlich zu integrieren, erlaubt *das Ideelle*.⁵⁶ Es ver-

Recht einräumt, vgl. Dante Germino: *Eric Voegelin's Framework for Political Evaluation in His Recently Published Work*, in: *The American Political Science Review* (1978, 72:1) 110-121, S. 116f; James M. Rhodes: *On Voegelin. His Collected Works and His Significance*, in: *The Review of Politics* (1992, 54:4) 621-647, S. 629f.

⁵⁴ Eine ähnliche Rekonstruktion bietet auch Paul Grimley Kuntz: *Voegelin's Experiences of Disorder Out of Order and Vision of Order Out of Disorder. A Philosophic Meditation on His Theory of Order-Disorder*, in: *Eric Voegelin's significance for the modern mind*, hg. v. Ellis Sandoz, Baton Rouge 1991, 111-173, bes. S. 112-120 u. S. 156-167.

⁵⁵ Für die Politik hebt Voegelin den Zusammenhang der Differenz angesichts seiner Entdeckung der „transzendete[n] Repräsentation“ (*Autobiographische Reflexionen*, a. a. O., S. 85, S. 99) hervor.

⁵⁶ Dies greift Voegelins Gedanken von einem *paradox of consciousness* auf (1956/10:21f.). Das Ideelle beschreibt dabei insbesondere den Aspekt der Balance; vgl. Paul Caringella: *Eric Voegelin. Philosopher of Divine Presence*, *Modern Age* (1990, 33:1) 7-22, S. 19; Robert McMahon: *Augustine's Confessions and Voegelin's Philosophy*, in: *Modern Age* (2006, 48:1) 37-47, S. 40; auch Voegelin: *Autobiographische Reflexionen*, a. a. O., S. 115f.; ferner ders.: *Mysterium, Mythos und Magie. Bewußtseinsphilosophische Meditationen*, hg. v. Peter J. Opitz,

knüpft das Reelle mit dem Ideal als dessen Sekundärpräsenz,⁵⁷ die nicht mehr zwingend ontologisch gedacht werden muss. Diese Sekundärpräsenz kann dabei mehr oder weniger geeignet sein, das Ideal zu repräsentieren, je nach den hierfür konstitutiven Symbolen und Sentiments.⁵⁸ Das ist nun *das eigentliche Geviert*.⁵⁹

Wien 2006, S. 40, 65f. (bes. Nr. 6). Marie L. Baird sieht darin auch das Verhältnis zwischen pragmatischer und paradigmatischer Ordnung: *Eric Voegelin's Vision of Personalism and Emmanuel Levinas's Ethics of Responsibility. Toward a Post-Holocaust Spiritual Theology?* in: *The Journal of Religion* (1999, 79:3) 385-403, S. 388. Zur deformativen Macht des Ideellen im Verhältnis zum Idealen vgl. Voegelin: *Hitler und die Deutschen*, hg. v. Manfred Henningsen, München 2006, S. 252. Allerdings handelt es sich hierbei methodologisch keineswegs um eine Neuerung, die erst mit *In Search of Order* in Voegelins Begriffswelt gekommen wäre; vgl. Robert McMahon: *Eric Voegelin's Paradoxes of Consciousness and Participation*, in: *The Review of Politics* (1999, 61:1) 117-139, S. 117. Vielmehr gehört das ausdrücklich an Zenon von Elea orientierte Modell der Paradoxie spätestens seit der Vorlesung *The Nature of Law* (1957) zum festen Bestand von Voegelins Analysetechniken.

⁵⁷ Zum optimalen Fall der „pleromatic metaxy [as] the fullest Parousia“ vgl. Paul Caringella: *Eric Voegelin. Philosopher of Divine Presence*, a. a. O., S. 18.

⁵⁸ Eric Voegelin: *The People of God*, in: *The People of God. Materialien zu Eric Voegelins „History of Political Ideas“ (III)*, hg. v. Peter J. Opitz, München 2003 (Occasional Paper 37), S. 5. Ders.: *Apostasie, oder: Die Entstehung der säkularen Geschichte – Bossuet und Voltaire*, München ²2004 (Occasional Paper 39), S. 23. Insgesamt präsentiert der Sammelband *Die Krise. Zur Pathologie des modernen Geistes* (hg. v. Peter J. Opitz, München 2008) einschlägige Texte zur Verdeckung des Ideals durch ein unvollständiges Ideelles.

⁵⁹ Der Vergleich mit Kant würde folgende Zuordnung nahe legen: dem Ideal entspricht die unsichtbare Vorsehung (der Mittelpunkt der Ellipse), dem Realen der realhistorische Antagonismus (die Erdbewegung) und dem Reellen und Ideellen entsprechen die beiden anthropologischen Momente (der empirisch erkannte und der postulierte Fokus) mitsamt der negativen Weisheit. Für diese Momente bei Voegelin vgl. Gerhart Niemeyer: *Eric Voegelin's Philosophy and the Drama of Mankind*, in: *Modern Age* (1976, 20:1) 28-39, S. 36.

Für die *Moderne Gnosis* verbürgt gerade das Ideelle zugleich die geschichtsspekulative Ermächtigung, obgleich dies selbst aus ihrer Binnensicht heraus als „das Lächerliche eines Propheten“⁶⁰ erscheinen mag:

„Damit scheint ein *Ziel* in die Entwicklung der Menschheit zu kommen: jedenfalls ist der Glaube an einen *Fortschritt zum Ideal* die einzige Form, in der eine Art *Ziel* in der Menschheits-Geschichte heute gedacht wird. In summa: man hat die Ankunft des ‚*Reichs Gottes*‘ in die Zukunft verlegt, auf die Erde, in’s Menschliche, – aber man hat im Grunde den Glauben an das *alte Ideal* festgehalten...“⁶¹

Wird diese Ordnung verkehrt, dann kommt es zu denjenigen Typen, die Voegelin als Derivate erkannt hatte. Ob jede einzelne seiner historischen Analysen dabei richtig ist, mag an dieser Stelle offen bleiben, wobei die Hinweise für seine Kant-Interpretation Zweifel erlauben. Die Grundeinsicht aber, dass eine politische Philosophie sich normativ an der Gestalt des Gevierts zu orientieren habe, bleibt davon unberührt.

Dieses Geviert ist freilich etwas anderes als das Heideggersche „Spiegelenspiel der Vier“.⁶² Es ist vor allem die Koordinierung der Vier zueinander als sich wechselseitig flankierend: die *Ontoformation*.⁶³ Die Art der Flankierung ist dabei durchaus jeweils verschieden

⁶⁰ Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, KSA 13:92.

⁶¹ Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, KSA 13:88f.

⁶² Martin Heidegger: *Das Ding*, in: Gesamtausgabe Bd. 7. Vorträge und Aufsätze; S. 181. Kenneth Keulman ahnt ebenfalls ein „echo“ Heideggers im späten Voegelin, geht dem aber nicht ausdrücklich nach: *The balance of consciousness. Voegelin and the mind's fate*, Pennsylvania (University Park)/London 1990, S. 172f.

⁶³ Dieser Terminus findet sich auch in der englischen Übersetzung von Karel Kosik: *Dialectics of the concrete. A study on problems of Man and World*, Dordrecht/Boston 1976, S. 85. Kosik selbst verwendet im Original das deutsche Wort „seinsbildend“, was einen konstitutiven Aspekt hat, der allerdings angesichts einer Methodenkritik unpassend zu sein scheint, sodass hier *Ontoformation* als regulativer Begriff verwandt wird. Hiervon ist zudem die Konfiguration im Sinne Voegelins zu unterscheiden, die sich auf einer konkreten Situation und die darin angelegte Deutung bezieht; vgl. Voegelin: *Configurations of History*, in: *The Concept of Order*, hg. v. Paul Grimley Kuntz, Seattle/London 1968, 23-42); Birgit Schelling: *Kulturwissenschaftliche Traditionslinien in der Poli-*

und kann in seiner Verbindung mit Voegelins drei vertiefenden Einsichten als Prinzipien der Symbolisierung eingeholt werden.⁶⁴ Das Ideal ist nicht abhängig von der Flankierung, sondern *erschafft* im Sinne des kosmologischen Prinzips das Reale. Das Reale, aus dem dann alles *erzeugt* wird, ist vom Reellen flankiert, damit es ad hominem gemäß dem anthropologischen Prinzip Voegelins erträglich bleibt.⁶⁵ So ist die Gesellschaft nicht die Welt, wie Voegelins Arbeit zu den Schöpfungsmythen zeigt, muss aber irgendwie mit der natürlichen Welt als der primären Schöpfung in Verbindung stehen. Diese Verbindung kann nun als zweite Schöpfung, genetische Ableitung oder wie auch immer theoretisiert werden. Sie bildet in jedem Fall das Ideelle, indem sie schließlich das Reelle flankiert, damit dieses nicht als eine ad-hoc Prämisse eine Traumrealität erzeugt, sondern, um im Sein zu bleiben, indirekt mit dem ursprünglichen Ideal verbunden ist. Ihm liegt dasjenige zugrunde, was Voegelin das soteriologische Prinzip nennt und vor allem in der Offenbarung findet.

Die Offenbarung des historischen Gottes scheint so tatsächlich eine herausragend geeignete Ausdeutung der ursprünglich kosmischen Idealität zu sein, die nun als das Ideelle zurückkehrt, um dasjenige (namentlich etwa das Volk Israel, aber später die Menschheit insgesamt) zurück zu sich zu orientieren, ohne einen einstmals naturalistischen Zug austauschen zu müssen. Aber das ist freilich nur eine Form der Auslegung, auch wenn sie mit Voegelin und Kant zwei prominente Fürsprecher vorweisen kann.

tikwissenschaft. Eric Voegelin revisited, in: ZfP (2005, 52:1) 3-24, S. 16f.

⁶⁴ Vgl. zum Folgenden Voegelin: *Schelling*, a. a. O., bes. S. 43f.

⁶⁵ Diesen Aspekt übersieht die ansonsten hervorragende Studie von Udo Kessler, indem sie elementar auf den Symbolcharakter abstellt und sich methodisch auf die Hauptwerke (mit dem Existenz- und dem Repräsentationsbegriff) konzentriert. Dementsprechend weicht das dortige Schema der „Grundzüge von Voegelins politischer Philosophie“ (*Die Wiederentdeckung der Transzendenz. Ordnung von Mensch und Gesellschaft im Denken Eric Voegelins*, Würzburg 1995, S. 21) auch von den hier im Anschluss präsentierten Darstellungen ab.

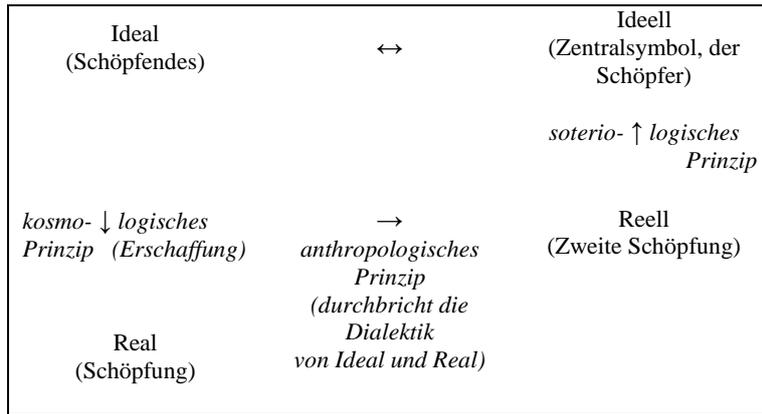
Insgesamt lässt sich so Voegelins Denken funktional einholen. Die epistemologische Interpretation, die Kant zuletzt mit dem Aufsatz *Quod Deus dicitur* verknüpft hatte, erlaubt es nunmehr, nicht nur das Geviert als Grundform normativen politischen Denkens zu (re-) etablieren, sondern erläutert auch Voegelins eigenen Ansatz und seine Theoriebegriffe.

Abschließend könnte man von hier aus noch auf die Detailausarbeitung verweisen, Kantische Verstehensweisen dahingehend aufzugreifen und das kosmologische Prinzip mit dem Schematismus, das anthropologische Prinzip mit dem moralischen Gesetz und das soteriologische Prinzip mit der dynamischen Symbolisierung⁶⁶ zu identifizieren, um so schließlich eine zeitgemäße Voegelin-Interpretation mit dem Geviert als Zentralsystem und einer epistemologisch durchgearbeiteten Grundlagentheorie vortragen zu können.⁶⁷

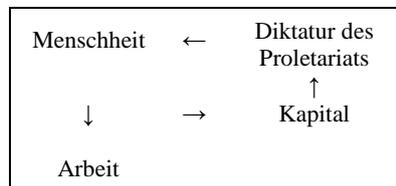
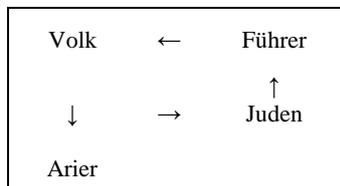
⁶⁶ Glenn Hughes verknüpft insbesondere den Status des Mythos bei Voegelin mit der „Question of the Ground“ und dem darin angelegten Transzendenzbezug, die beide eben gerade nicht exakt und dogmatisch beantwortet werden können (*Mystery and Mythos in the Philosophy of Eric Voegelin*, Missouri 1993, Kap. 2).

⁶⁷ Damit wird es vor allem auch möglich den obskuren Analogiebegriff bei Voegelin (vgl. John Bussanich: *Eric Voegelin's philosophy of myth*, in: *The European Legacy* (2007, 12:2) 187-199, S. 190) durch den epistemologisch für alle diese Vorstellungsweisen explizierbaren Analogiebegriff von Kant zu erläutern.

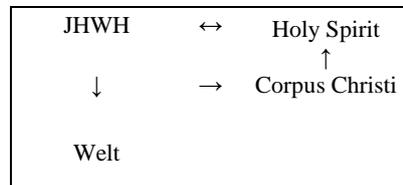
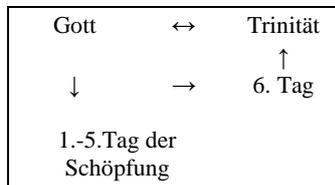
Formale Struktur des Gevierts⁶⁸
 (unter Berücksichtigung der Prinzipien aus *Die Neue Wissenschaft*)



Beispiele für die Deformation des Gevierts in der Modernen Gnosis mit der Doppelsubstitution (das Ideal wird zuerst durch Säkularisierung und danach nochmals durch das Ideelle verdeckt)

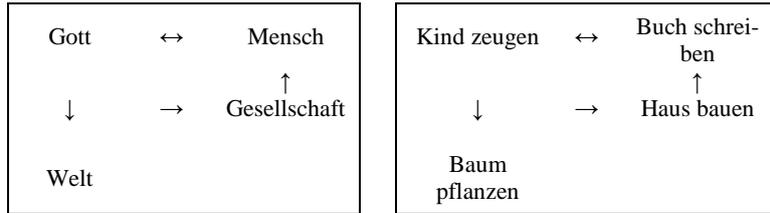


Idealform
 (bes. anhand von *The People of God* und *Quod Deus dicitur*)

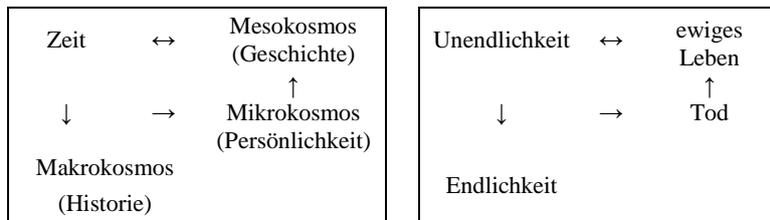


⁶⁸ Vgl. zu den Schaubildern auch Eric Voegelin: *Anxiety and Reason*, Collected Works Bd. 28, bes. S. 74.

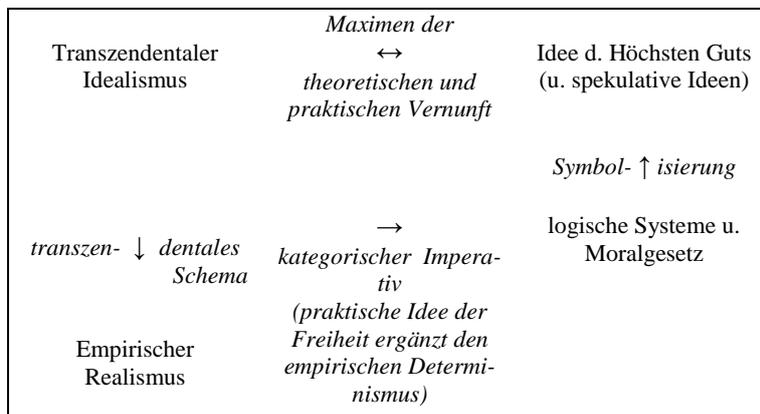
Traditionelle Formen (anhand von *Symbolisierung der Ordnung*)



Existentielle Formen



Formale Struktur des Gevierts epistemologisch erläutert mit Kant
(vertikal: Hypotyposen; horizontal: Maximen)



Siglen

Eric Voegelin:

- 1924 Reine Rechtslehre und Staatslehre. In: *Zeitschrift für Öffentliches Recht* (IV:1/2) S. 80-132.
- 1927 Kelsen's Pure Theory of Law. In: *Political Science Quarterly* (XLII:2) S. 268-276.
- 1928 Zwei Grundbegriffe der Humeschen Gesellschaftslehre. In: *Archiv für angewandte Soziologie* 1 (2), S. 11-16.
- 1930 Die Einheit des Rechts und das soziale Sinngebilde Staat. In: *Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts* (II) S. 58-89.
- 1931a Die Verfassungslehre von Carl Schmitt. Versuch einer konstruktiven Analyse ihrer staatstheoretischen Prinzipien. In: *Zeitschrift für Öffentliches Recht* (XI) S. 89-109.
- 1931b Das Sollen im System Kants. In: *Gesellschaft, Staat und Recht. Untersuchungen zur reinen Rechtslehre. Festschrift Hans Kelsen zum 50. Geburtstage gewidmet*; hg. v. Alfred Verdross; Wien 1931, S. 136-173.
- 1931c „Grundlagen der Herrschaftslehre“. Ein Kapitel des Systems der Staatslehre. Hg. v. Peter J. Opitz. München 2007 (Occasional Paper 55).
- 1931d *Herrschaftslehre*. Hg. v. Peter J. Opitz. München 2007 (Occasional Paper 56).
- 1933a *Rasse und Staat*. Tübingen 1933.
- 1933b *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*. Berlin 1933.
- 1936 *Der autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem*. Hg. mit einem Geleitwort v. Günther Winkler. Wien/New York 1997.
- 1938 *Die politischen Religionen*. Mit entstehungsgeschichtlichen Materialien hg. v. Peter J. Opitz. München 2007.
- 1956 *Ordnung und Geschichte*. 10 Bde. München 2001-2005.
- 1966 *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*. Hg. v. Günther Bien u. a. Freiburg/München 2005.
- 1974 *Vernunft. Die Erfahrung der klassischen Philosophen*. Übersetzt u. hg. v. Helmut Winterholler. München 2006 (Occasional Paper 54).
- 1985 Quod Deus dicitur. In: *Journal of the American Academy of Religion* (LIII/3) S. 569-584. Dt. in: Eric Voegelin, *Ordnung, Bewusstsein und Geschichte. Späte Schriften*. Stuttgart 1988.

Immanuel Kant:

- AA *Gesammelte Schriften. Im Auftrag der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften.* Berlin 1902ff.
- KrV *Kritik der reinen Vernunft.* Nach der Originalpaginierung:
1781 = A; 1787 = B.

Abstract

Reading Voegelin's early writings he follows his contemporaries from Vienna in his opinion about Kant. But after he has begun to develop an own philosophy, this might be reconsidered.

Analyzing Voegelin's ideas from the late 1920s up to his last essays in 1985 makes it difficult to understand what has really kept him that far from Kant. In fact Kant's essay *The End of all Things* (obviously unknown to Voegelin) presents a frame of criticism of political ideologies which is pretty similar to the one Voegelin drew himself.

All in all it does not seem to be an intelligent decision of Voegelin to refute Kant, but that he would have done better recognizing Kant's ideas concerning mind, understanding, society, history and the relatedness to God.

In jüngerer Zeit erschienene PAPERS –
siehe auch <http://www.lrz-muenchen.de/~voegelin-archiv>:

- No. 64 -

Peter J. Opitz / Thomas Hollweck: Zur geistigen Krise der westlichen Welt:
Eric Voegelins Kritik an der Moderne, März 2008, 49 S.

- No. 65 -

Hermann Lübke: Krisen zivilisatorischer Evolution. Über Säkularisierungszwänge, April 2008, 36 S.

- No. 66 -

Eric Voegelin: Vitoria: Interpolity Relations, Mai 2008, 50 S.

- No. 67 -

Ellis Sandoz: Mittelalterlicher Rationalismus oder Mystische Philosophie?
Die Debatte zwischen Leo Strauss und Eric Voegelin, Juni 2008, 35 S.

- No. 68A -

Eric Voegelin: Geschichtsphilosophie. Vorlesung SoSe 1965, Teil I, hrsg. v.
Helmut Winterholler, Juli 2008, 67 S.

- No. 68B -

Eric Voegelin: Geschichtsphilosophie. Vorlesung SoSe 1965, Teil I, hrsg. v.
Helmut Winterholler, Juli 2008, 63 S.

- No. 69 -

Thomas Nawrath: Ideologiekritik am göttlichen Maß. Voegelin und Kant
über Vernunft, Gottesbezug und Heilswahn, August 2008, 86 S.

Im Erscheinen

- Glenn Hughes: A Pattern of Timeless Moments: T. S. Eliot's *Four Quartets* as a Poetic Expression of Eric Voegelin's Philosophy of Existence and History
- Peter J. Opitz: Erich Voegelins „Staatslehre“ – Fragmente eines Torso. Werksgeschichtliche Untersuchungen

Anfragen, Heftbestellungen und Manuskripte bitte an:

Eric-Voegelin-Archiv
Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft
an der Ludwig-Maximilians-Universität München
Oettingenstraße 67; D-80538 München
Telefon (089) 2180-9096 (Dienstags); Fax (089) 2180-9097
Email: a.frazier@gsi.uni-muenchen.de