

# VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 81 —

Helmut Winterholler

Mythos und meditative Reflexion.  
Studien zu Eric Voegelins *Auf der Suche nach  
Ordnung* und seiner „Theorie des Mythos“





# VOEGELINIANA

## OCCASIONAL PAPERS

— No. 81 —

Helmut Winterholler

Mythos und meditative Reflexion.  
Studien zu Eric Voegelins *Auf der Suche nach Ordnung*  
und seiner „Theorie des Mythos“



## VOEGELINIANA – OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz

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

*Occasional Papers*, No. 81, Februar 2011

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

Helmut Winterholler,

Mythos und meditative Reflexion. Studien zu Eric Voegelins *Auf der Suche nach Ordnung* und seiner „Theorie des Mythos“

HELMUT WINTERHOLLER, geb. 1937, studierte Klassische Philologie, Geschichte und Philosophie in München, Paris und Pisa. Bis 2001 unterrichtete er die Fächer Griechisch, Latein und Geschichte, mit dem Schwerpunkt auf griechischer Literatur und Philosophie, am Augustinus-Gymnasium in Weiden i.d.Opf. In den Jahren seit 1988 übersetzte er mehrere Schriften Eric Voegelins ins Deutsche: *Vernunft: Die Erfahrung der klassischen Philosophen* (1988), *Äquivalenz von Erfahrungen und Symbolen in der Geschichte* (1988), *Evangelium und Kultur* (1997), und zuletzt die Bände VII und X von *Ordnung und Geschichte* mit den Titeln *Aristoteles* (2001) und *Auf der Suche nach Ordnung* (2004). 2006 folgte der Nachdruck der Übersetzung von Eric Voegelins „Vernunft: Die Erfahrung der klassischen Philosophen“ mit einem neuen Nachwort (*OP LVI*), 2008 die Edition von Voegelins Vorlesungen über Geschichtsphilosophie (*VOP 68A* und *68B*), und schließlich 2010 der unveränderte Nachdruck der Übersetzung von Voegelins „Äquivalenz von Erfahrungen und Symbolen in der Geschichte“ (*VOP 79*).

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

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparent, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. ISSN 1430-6786

© 2011 Peter J. Opitz





HELMUT WINTERHOLLER

MYTHOS UND MEDITATIVE REFLEXION.  
STUDIEN ZU ERIC VOEGELINS *AUF DER SUCHE NACH ORDNUNG* UND  
SEINER „THEORIE DES MYTHOS“

Im Frühjahr 1947 schrieb Eric Voegelin an einen langjährigen Briefpartner: „Bei Gelegenheit der Arbeit am Timäus habe ich auch endlich eine Theorie des Mythos ausgearbeitet, von der ich (wenigstens im Augenblick) glaube, daß sie haltbar ist. Diese Theorie des Mythos hat mich 15 Jahre geplagt, weil man ohne sie eine Theorie der Politik nicht systematisch behandeln kann.“<sup>1</sup> Unter dem Titel „Plato’s Egyptian Myth“ hat Voegelin einen Teil dieser „Theorie des Mythos“ veröffentlicht.<sup>2</sup> Der gesamte Text, wohl schon in dieser Zeit verfasst, wurde dann – mit Überarbeitungen unbekannter Art und Umfangs – als ein Kapitel des Platon-Bandes von *Order and History* unter dem Titel „Timaeus and Critias“ 1957 publiziert.<sup>3</sup>

Warum ist eine befriedigende „Theorie des Mythos“ für Voegelin so wichtig? Das Problem geht auf sein Projekt einer Staatslehre in den 30er Jahren zurück. Im Rückblick aus den Jahren 1946 und später stellt Voegelin die Sache so dar: Er habe begonnen, ein „System der Staatslehre“ zu entwickeln und dabei die Teile „Rechtslehre“ und „Herrschaftslehre“ ausgearbeitet. Ein dritter Teil dieser systemati-

---

<sup>1</sup> Brief von Voegelin an Maximilian Mintz vom Februar/März 1947, zitiert nach Peter J. Opitz: Fragmente eines Torsos, *Occasional Papers – Voegeliniana* (im Folgenden *VOP*), No. 74. 3., überarb. u. ergänzte Aufl., München: Voegelin-Zentrum für Politik, Kultur und Religion, Januar 2011, S. 82. Auch die folgenden Ausführungen zur Werksgeschichte stützen sich auf diese detaillierte Studie von Opitz.

<sup>2</sup> Eric Voegelin, Plato’s Egyptian Myth, in: *The Journal of Politics*, Vol. 9, No. 3, S. 307-324.

<sup>3</sup> Eric Voegelin, *Order and History* (im Folgenden *OH*), Vol. III, *Plato and Aristotle*, S. 170ff. Dt. in: *Ordnung und Geschichte* (im Folgenden *OG*), Bd. 6, *Platon*. Hrsg. und mit einem Nachwort v. Dietmar Herz; aus dem Englischen v. Veronika Weinberger, München: Fink, 2002, S.207ff.

schen Theorie der Politik sollte die „politischen Ideen“ zum Gegenstand haben. Und an diesem dritten Teil sei das gesamte Projekt gescheitert. Voegelin gibt für dieses Scheitern unterschiedliche Gründe an: Unzureichende Kenntnisse im Bereich der politischen Ideen, dann das neu auftauchende Problem der „religiösen Implikationen“ politischer Ideen und schließlich die Unbrauchbarkeit der vorhandenen Mythen-theorien. Hier ist jetzt nicht mehr von „politischen Ideen“ die Rede, sondern von dem Problem des „politischen Mythos“.

Alle diese Aussagen blicken zurück auf die Probleme, die sich Voegelin 15 Jahre vorher gestellt hatten und noch immer stellten. Und in diesem Rückblick wird die Problematik, die sich schrittweise ergeben hatte, zu einem „dritten Teil“ zusammengezogen, an dem dann das ganze Projekt einer Staatslehre gescheitert sei. In den Entwürfen, Gliederungen, Briefen aus der Zeit, in der Voegelin an diesem Projekt arbeitete, ist jedoch von einem dritten Teil, der sich mit den „politischen Ideen“ befassen sollte, nach der „Rechtslehre“ und der „Herrschaftslehre“, nicht die Rede. Es wird aber frühzeitig deutlich, dass er sich intensiv mit einzelnen politischen Ideen beschäftigte, die konstitutiv für die politische Realität sind. So in *Rasse und Staat*. Hier handelte es sich um einen speziellen Aspekt politischer Ideen, um die „Leibidee als Miterzeuger der politischen Gemeinschaft“.<sup>4</sup> In *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte* stellte er den Zusammenhang wie folgt dar: „Der Begriff der Rasse ist nicht mehr Wissenschaftsbegriff, sondern Werkzeug zur Sinndeutung des eigenen Lebens und des weiteren Lebens der Gemeinschaft; und er ist nicht bloss Gebilde einer tatenlosen Anschauung, ein Versuch zu ‚verstehen‘, sondern ein Werkzeug im Dienste der künftigen Gestaltung der Gemeinschaft; er ist die Idee der Gemeinschaft als eines Leibzusammenhangs, wie sie von ihren Gliedern in der Zukunft vorentworfen wird.“<sup>5</sup>

Intensiv wird das Problem der „politischen Idee“ dann erneut in der *Introduction* zu dem neuen Projekt der *History of Political Ideas*

---

<sup>4</sup> Erich Voegelin, *Rasse und Staat*. Tübingen: Mohr, 1933, S. 1.

<sup>5</sup> Eric Voegelin, *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*. Berlin: Junker und Dünnhaupt, 1933, S. 159.

wieder aufgenommen<sup>6</sup>. Die „Idee“ entspringe, so Voegelin, der existentiellen Grunderfahrung des Menschen, nämlich der Erfahrung vom bruchstückhaften und sinnlosen Charakter seiner Existenz. Die Antwort auf diese Erfahrung ist die Schaffung von politischer Ordnung durch die Erschaffung eines symbolischen Schutzraums mittels der politischen Idee („Introduction“, S. 17). Daraus ergibt sich die Folgerung, dass die politische Idee „kein Instrument der Beschreibung einer politischen Einheit ist, sondern ein Instrument zu deren Erschaffung.“ („Introduction“, S. 23) Die so verstandene politische Idee hat eine realitäts-, sinn- und gemeinschaftskonstituierende Funktion.

Eng verbunden mit dieser Auffassung von der Funktion der „politischen Idee“ ist das Problem ihrer „religiösen Implikationen“ und deren Ausdruck in mythischen Symbolen. „Das Leben der Menschen in politischer Gemeinschaft kann nicht als ein profaner Bezirk abgegrenzt werden, in dem wir es nur mit Fragen der Rechts- und Machtorganisation zu tun haben. Die Gemeinschaft ist auch ein Bereich religiöser Ordnung, und die Erkenntnis eines politischen Zustands ist in einem entscheidenden Punkt unvollständig, wenn sie nicht die religiösen Kräfte der Gemeinschaft und die Symbole, in denen sie Ausdruck finden, mitumfaßt.“<sup>7</sup> Auf die Funktion des Mythos bei der Entstehung politischer Einheiten war Voegelin schon in *Rasse und Staat* gestoßen. Schelling habe das Problem des Mythos und seiner Entstehung am Vorgang der Völkerentstehung [...] anhand der mythischen Stammstaaten der vorchristlich-paganen Geschichte untersucht.

„Das Problem des Zerfalles der Menschheit in partikulare Gemeinschaften drängt sich Schelling bei Gelegenheit der Untersuchung des Mythos und seiner Entstehung auf: wie entsteht ein Mythos in einem Volk? Schelling gibt die für den Realaufbau der Gemeinschaft und die Methode der Untersuchung entscheidend wichtige Antwort: der

---

<sup>6</sup> Der englische Text und eine Übersetzung ins Deutsche finden sich in: Peter J. Opitz (Hrsg.), *Zwischen Evokation und Kontemplation. Eric Voegelins „Introduction“ zur History of Political Ideas* (im Folgenden „Introduction“). *OP XI*, 2., überarb. Aufl., München: April 2002.

<sup>7</sup> Eric Voegelin, *Die politischen Religionen*. Hrsg. und mit einem Nachwort v. Peter J. Opitz, München: Fink, 2007, S. 63.

Mythus entstehe überhaupt nicht aus oder unter einem Volk, sondern umgekehrt entstehe das Volk aus seinem Mythus. Seinsgrund und Einheit eines Volkes sei der Mythus. Ein Volk sei nicht gegeben durch die räumliche Koexistenz einer Gruppe von Individuen; es werde auch nicht zusammengehalten durch den gemeinsamen Betrieb von Ackerbau und Handel oder durch die gemeinsame Rechtsordnung, sondern durch die ‚Gemeinschaft des Bewußtseins‘, durch eine ‚gemeinschaftliche Weltansicht‘, eine ‚gemeinsame Mythologie‘.<sup>8</sup>

Die Vorstellung, dass der Mythos, der Gründungsmythos, die politisch-gesellschaftliche Ordnung nicht nur beschreibt, sondern sie begründet, wird wohl durch seine Schelling-Studie im Rahmen der *History of Political Ideas* (im Folgenden *History*) weiter entwickelt worden sein. Im Text des inzwischen zugänglichen Schelling-Kapitels der *History*<sup>9</sup> wird Schellings Philosophie der Mythologie zwar mehrfach in Fußnoten genannt, ein konkreter Bezug zum Problem des gemeinschaftsbegründenden Mythos ist jedoch nicht sichtbar.

Schon vor der Schelling-Studie hatte sich Voegelin mit der Rolle des Mythos bei Giambattista Vico beschäftigt. Von einem ersten Entwurf, wahrscheinlich aus dem Jahr 1941, ist eine Gliederung erhalten – der entsprechende Text ist nur in der Handschrift Voegelins überliefert und einstweilen nicht zugänglich –, und in dieser Gliederung gibt es einen Abschnitt mit dem Titel *The Origin of Order in the Myth – The Counterposition to the Contract-Theory*. In die spätere Fassung im Rahmen der *History* hat Voegelin einen Abschnitt mit diesem Titel zwar nicht aufgenommen. Aber dieses Vico-Kapitel der *History*<sup>10</sup> zeigt, dass Voegelin bei Vico auf eine Reihe von Überlegungen gestoßen ist, die für seine späteren Arbeiten von großer Bedeutung sind. Er sieht in Vico einen wichtigen Schritt in Richtung auf eine Philosophie der Geschichte, und dabei spielt der

---

<sup>8</sup> Voegelin, *Rasse und Staat*, S. 149. Voegelin verweist hier auf Schellings *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, in der Ausgabe von Manfred Schröter, 1928, S. 65.

<sup>9</sup> Eric Voegelin, *Schelling*. Hrsg. und mit einem Nachwort v. Peter J. Opitz. *Occasional Papers* (im Folgenden *OP*), XLV, München: Eric-Voegelin-Archiv, September 2004.

<sup>10</sup> Dt. in: Eric Voegelin, *Giambattista Vico – La Scienza Nuova* (im Folgenden *Vico*). München: Fink, 2003.

Mythos eine entscheidende Rolle. Der Mythos verleihe „einer zivilisatorischen Gesellschaft und ihren Untergliederungen sakramentale Kohärenz.“ (Vico, S. 78) „Zweifelsohne hat jede Zivilisation ihren Mythos.“ (S. 79). Ausgangspunkt des zivilisatorischen Laufes ist der *senso commune*. „Er umfaßt die ursprünglichen religiösen und rechtlichen Institutionen eines Volkes, und die unreflektierten, in diesen Institutionen verkörperten Ideen sind der Bestand an Sinn, der während des historischen Laufes zunehmend von der Vernunft durchdrungen wird, bis am Höhepunkt des Laufes der Augenblick vollkommener Balance zwischen Substanz und Vernunft erreicht ist. Der Sinn des *corso* ist die Verfeinerung einer ursprünglichen, dichten, unreflektierten Substanz zu einem Höchstmaß an rationaler Differenzierung. Das spätere, rationale Stadium fügt der Substanz nichts hinzu.“ (S. 93) Und diese Substanz findet ihren Ausdruck im Mythos. „Die Geschichte einer Zivilisation (ist) die Geschichte der Ausschöpfung ihres Ursprungsmythos.“ (S. 94) Bei Vico sind diese Aussagen auf den *corso* der römischen Geschichte bezogen, von der Gründung durch den patrizischen Mythos, über die Transformationen durch den Mythos der Plebejer bis zum Endpunkt in der Monarchie.

Die Bezüge auf Voegelins Beschäftigung mit dem Mythos und seine Suche nach einer angemessenen Theorie dürften deutlich gemacht haben, dass sie nicht einem antiquarischen Interesse an kuriosen mythologischen Geschichten entspringt. Vielmehr betrachtet Voegelin die Theorie des Mythos als grundlegend für eine systematische Theorie der Politik. Im Projekt der Staatslehre der frühen 30er Jahre wäre eine Theorie der politischen Ideen bzw. des politischen Mythos die Grundlage für eine darauf aufbauende Theorie des Rechts und der Herrschaft gewesen. Am Fehlen einer solchen Theorie aber sei, so Voegelin, das Projekt einer systematischen Theorie der Politik gescheitert.

Die „Theorie des Mythos“, die ihm 15 Jahre lang gefehlt hatte, ist jetzt gefunden. Bevor ich nun versuche, diese Theorie darzustellen, möchte ich auf zwei Merkwürdigkeiten hinweisen: (1) Der Rahmen, in dem eine solche Theorie gesucht wurde, war das Projekt der Staatslehre. Gesucht wurde eine Theorie der politischen Ideen bzw. des politischen Mythos. Jetzt, da diese Theorie ausgearbeitet ist und

wenigstens für den Augenblick (also den Zeitpunkt der Publikation) haltbar schien, ist aber nicht mehr vom politischem Mythos die Rede, sondern von einer allgemeinen Theorie des Mythos. (2) Der zweite Punkt hängt eng damit zusammen: Die Theorie des Mythos sollte die Grundlage für eine systematische Theorie der Politik liefern. Voegelin ist nach der Publikation von *Order and History*, Band III (1957) aber nicht mehr auf diese Theorie zurückgekommen, wenigstens nicht unter diesem Titel. Warum?

Wenn ich im Folgenden Voegelin „Theorie des Mythos“ auf der Grundlage des in *Order and History* III vorliegenden Textes darstelle, werde ich einige Texte hinzuziehen, die später entstanden sind, ohne dass in ihnen die „Theorie des Mythos“ explizit genannt wird. Dann werde ich der Frage nachgehen, warum Voegelin auf diese Theorie, die ihm doch so wichtig schien, in seinen späteren Untersuchungen nicht mehr eingegangen ist. Oder anders gesagt: Wenn sie für ihn so wichtig war: Was ist dann an die Stelle dieser „Theorie des Mythos“ getreten? Eine weitere Frage betrifft den Kontext, in dem diese Theorie steht. Denn Voegelin ist ja nicht der einzige, der das Phänomen des Mythos zu verstehen sucht. Verschiedene Briefe lassen zwar erkennen, in welchem zeitlichen Zusammenhang die Ausarbeitung dieser Theorie steht: Es ist die Arbeit am Schelling-Kapitel der *History*, die darauffolgende Arbeit an dem Kapitel über Vico und die dann folgende Rückwendung zu Platon, mit dem Akzent auf den Spätdialogen und ihren Mythen.<sup>11</sup> Welche inhaltlichen Aspekte bei Schelling und Vico für ihn von Bedeutung waren, geht aus diesen Briefen aber nicht hervor. Bei der Darstellung dieser Theorie von 1957<sup>12</sup> will ich mich auf einen Hauptpunkt konzentrieren: Was ist die Quelle des Mythos? Wie entstehen mythische Symbole?

---

<sup>11</sup> Zu diesen Briefen siehe das Nachwort von Opitz zum Schelling-Kapitel in *OP XLV*, S. 74ff. Opitz hat hier einschlägige Briefe Voegelins zu diesem Thema zusammengestellt.

<sup>12</sup> Der Kürze halber verwende ich die Bezeichnung „Theorie von 1957“. Sie wurde sicher früher, wahrscheinlich 1947, ausgearbeitet und dann später für die Publikation umgearbeitet.

## I

Was also ist die Quelle des Mythos? „Wir empfangen den Mythos aus dem Unbewußten (*from the unconscious*), d.h. aus der kosmischen Tiefe unserer Seele.“<sup>13</sup> – so Voegelin in der Zusammenfassung der allgemeinen Theorie des Mythos. Das Unbewusste wird in Verbindung gebracht mit der kosmischen Tiefe der Seele. Auf der tiefsten Ebene des Unbewussten der Seele steht „sie in Verbindung mit den uranfänglichen Kräften des Kosmos.“ (ebd.) Die Verbindungsstelle der Seele mit den Kräften des Kosmos nennt Voegelin den *omphalos*, den Nabel – ein mythisches Symbol, das in dieser Bedeutung nicht auf Platon zurückgeht, sondern ein Symbol Voegelins ist. Über diese Verbindungsstelle steigen aus der Tiefe kosmische Kräfte in die Seele. Der *omphalos* ist „der Ursprung der Kräfte, der Gefühle, Ängste, Befürchtungen, Begierden, die aus der Tiefe aufsteigen und das Unbewußte durchstreifen.“ Es ist offensichtlich, dass das Unbewusste hier als ein Bereich mit räumlich-gegenständlichem Charakter gesehen wird. Diese Kräfte oder diese Bewegungen der Seele suchen nach einer Ausdrucksmöglichkeit, die ihnen Beruhigung verschafft; und diesen Ausdruck finden sie in den mythischen Symbolen.

In der Einleitung zu *Order and History* spricht Voegelin unter der Überschrift „Die Symbolisierung der Ordnung“ von der Unwissenheit des Menschen über den wesentlichen Kern der Existenz. Diese Situation der Unwissenheit „ist zutiefst beunruhigend, denn aus der Tiefe dieser letzten Unwissenheit steigt die Existenzangst empor.“<sup>14</sup> Die Sorge des Menschen über den Sinn der Existenz bleibt nicht aufgestaut in den Qualen der Angst, sondern vermag sich in der Schaffung von Symbolen Luft zu machen.“ (*OG* 1, S. 41) Obwohl

---

<sup>13</sup> In den Text in Klammern eingefügte Zahlen ohne nähere Angaben bezeichnen den jeweiligen Band und die Seitenzahl der deutschen Ausgabe von *Ordnung und Geschichte*, hier also *OG* 6, S. 239.

<sup>14</sup> Eric Voegelin, *Order and History*, Vol. I, *Israel and Revelation*. Baton Rouge/London: Louisiana State University Press, 1956. Dt.: Eric Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, Bd. 1, *Die kosmologischen Reiche des Alten Orients – Mesopotamien und Ägypten*. Hrsg. v. Jan Assmann; aus dem Englischen v. Reinhard W. Sonnenschmidt, München: Fink, 2002, S. 40.

Voegelin hier nicht explizit vom Mythos spricht – die „Symbolisierung von Ordnung“ hat einen weiteren Horizont im Blick – habe ich die beiden Texte nebeneinander gestellt, um einen Punkt deutlich zu machen, der im Hinblick auf die Weiterentwicklung in Voegelins Spätphilosophie von Bedeutung ist: Die Entstehung der mythischen Symbole wird als ein Heraufkommen aus dem Bereich des Unbewussten verstanden, als ein Vorgang, in dem die Bewegungen in der Tiefe „sich Luft machen“. Bezeichnend ist das Element des Heraufdrängens, des Druckes, der sich in der Tiefe aufbaut. Damit hängt die Unmittelbarkeit bei der Entstehung des symbolischen Ausdrucks zusammen, ohne ein Element der distanzierenden Reflexion. Darauf werde ich noch zurückkommen.

Der Gegenstand des Mythos – seine Thematik – wird in ein vielfältiges Spektrum aufgegliedert: „Geburt und Tod, Rückkehr zu den Ursprüngen und Wiedergeburt, Individuation und Entpersonalisierung, Vereinigung und Wiedervereinigung mit der transzendenten Realität (in der Natur, den erotischen Beziehungen, der Gruppe, dem Geist), dem Leiden durch die zeitweilige Existenz in Trennung vom Grund und die Erlösung durch die Rückkehr zur ewigen Gemeinschaft mit dem Grund.“ (OG 6, S. 223) Zwar konkretisiert Voegelin dieses thematische Spektrum hier nicht durch Beispiele, doch dürfte es einem Kenner der Mythologie der Völker nicht schwer fallen, für jedes der genannten Themen die entsprechenden Mythen zu benennen.

Sehr sparsam sind die Hinweise, worauf sich diese grundlegenden Aussagen über die Quelle des Mythos stützen? In einer längeren Anmerkung (OG 6, S. 225, Anm. 6) nennt Voegelin an erster Stelle die „bahnbrechenden Studien“ von Jane E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (1903), und *Themis, A Study of Greek Religion* (1912). Diese Untersuchungen scheinen also für ihn von Bedeutung gewesen zu sein. Ein anderes Problem ist die Beziehung zur Philosophie des Mythos bei Schelling. Hier ist Voegelin offenbar auf das Problem gestoßen, wie Unbewusstes sich zu Bewusstem verhält. Er zitiert Schelling (aus den *Weltaltern*): „Alles bewußte Schaffen setzt ein bewußtloses schon voraus und ist nur Entfaltung,

Auseinandersetzung desselben“<sup>15</sup>. Von Mythos ist hier explizit nicht die Rede. Was Voegelin interessiert, ist die Vorstellung, dass das Unbewusste (bei Schelling heißt es das Bewusstlose) die Quelle eines kreativen Prozesses ist. Ich zitiere Voegelin: „Aus dem Unbewußten (taucht) ein sich noch im Flusse befindlicher, vager Inhalt (auf), und (erstarrt) erst dann in Sprachsymbolen, zusammen mit den dynamischen „Tönen“ der Seele, die das Auftauchen begleiten, wie Angst, Zusammenziehung, Drang, Druck, Bemühen, Unschlüssigkeit, Unrast, Unruhe, Erlösung, Freude usw.“ (S. 28) An dieser Stelle führt er den Begriff der „protodialektischen Erfahrung“ ein. (S. 29) Er soll den Übergang von der bewusstlosen Erfahrung des kreativen Prozesses zu Bewusstsein und Reflexion bezeichnen. Protodialektische Erfahrung geht der dialektischen Verarbeitung, der Reflexion voraus. Dieser Begriff bezeichnet den Akzent auf der Erfahrung, die dann in verschiedenen Formen symbolisiert werden kann, z.B. in Mythen.

Im Bereich der hellenischen Zivilisation unterscheidet Voegelin, mit Hinweis auf die entsprechende Literatur (ebd.) verschiedene Stufen der mythischen Symbolisierung: Als erstes die Darstellung der mythischen Kräfte auf der archaischen Ebene in Form von Riten. Auf der nächsten Ebene erscheint der Mythos im engeren Sinn als eine diese Riten deutende Erzählung und zwar als eine Erzählung anonymen Ursprungs, d.h. der Autor ist unbekannt. Voegelin spricht von „Volksmythen“ und verweist auf Hesiod, der diese Mythen gesammelt habe.<sup>16</sup> Auf einer weiteren Stufe tritt an die Stelle des anonymen, kollektiven Charakters des Mythos die individuelle Seele, die die Symbole der vorausgehenden Stufen in Ausdrucksmittel der Seele verwandelt. Das bezieht sich vor allem auf die Dramen des Aischylos. Auf der vierten Ebene, hier von Platon vertreten, wird der Mythos ein bewusstes (!) schöpferisches Spiel. Und Platons

---

<sup>15</sup> Voegelin zitiert die *Weltalter* nach den *Sämtlichen Werken*, die von Schellings Sohn 1856ff. veröffentlicht wurden; hier: *Werke I*, S. 337, textkritische Ausgabe von Schröter, München 1966 (Nachlassband). Manches von dem, worauf sich Voegelin bezieht, war nicht auffindbar.

<sup>16</sup> Das Kapitel über Hesiod in *OH V* zeigt aber, dass die Rolle Hesiods sich nicht auf die Sammlung von Mythen beschränkt. Ein Unterabschnitt trägt den Titel: „Hesiods Vision der Realität“, *OG 10*, S. 92ff.

Mythen, besonders die der Spätdialoge, sind der eigentliche Gegenstand von Voegelins „Philosophie des Mythos“.

Bei all diesen Formen der Mythenbildung bleibt das zentrale Problem das Unbewusste als Quellgrund des Mythos. Was ist dieses „Unbewusste“ im Kontext von Voegelins Theorie des Mythos? Die in diesem Zusammenhang verwendeten zentralen Symbole sind die *psychê*, ihre Tiefe und ihre Verbindung mit dem Kosmos. Ich wähle als Ausgangspunkt eine Passage aus Voegelins 1970 veröffentlichter Studie „Equivalences of Experiences and Symbolization in History“<sup>17</sup>. „Mit Bewusstsein erfahren wir *psychê* als eine Realität, die über die Grenzen des Bewusstseins hinausreicht.“ (*Äquivalenz*, S. 21) Der Bereich „jenseits“ dieser Grenzen – so die Formulierung im nächsten Satz – ist das Unbewusste, oder weniger vergegenständlichend: er ist unbewusst. Und das wird nun in Verbindung gebracht mit der „Tiefe der Seele“, ein Symbol, das in der hellenischen Tradition seit den Vorsokratikern aus dem früheren Gebrauch des Wortes *psychê* entwickelt worden ist.<sup>18</sup> *Psychê* wird jetzt zu einer Matrix von Erfahrung, die den Bereich bewusster Erfahrung umgibt. (*Äquivalenz*, S. 19) Die *psychê* in ihrer neuen symbolischen Bedeutung hat Tiefe. Voegelin bezieht sich immer wieder auf die Aphorismen Heraklits über die Seele, vor allem auf Fragment B 45 (nach Diels/Kranz). „Der Seele Grenzen kannst du nicht auffinden, selbst wenn du jeden Weg begehst. Einen so tiefen *logos* hat sie.“ Ferner – und vor allem – auf eine dramatische Situation in Aischylos’ *Schutzflehenden*, wo der König Pelasgos in einer scheinbar ausweglosen

---

<sup>17</sup> Dt. in: Eric Voegelin, *Ordnung, Bewusstsein, Geschichte*. Hrsg. v. Peter J. Opitz, Stuttgart: Klett Cotta, 1988. Nachdruck als „Äquivalenz von Erfahrungen und Symbolen in der Geschichte“; aus dem Englischen v. Helmut Winterholler. *VOP* No. 79, München, November 2010 (im Folgenden *Äquivalenz*).

<sup>18</sup> Grundlegend für die Entwicklung des Symbols *psychê* und der Tiefe der *psychê* sind die Untersuchungen von Bruno Snell in *Die Entdeckung des Geistes* (Voegelin zitiert die 2. Auflage Hamburg 1948). In *OG* 5, S. 85, Anm. 7 hebt Voegelin die Bedeutung der Ausführungen Snells über Heraklit hervor. Daneben verweist er auf Olof Gigons *Der Ursprung der griechischen Philosophie. Untersuchungen zu Heraklit* (1945) und Werner Jaegers *The Theology of the Early Greek Philosophers* (1947). All das ist in der *Äquivalenz*-Studie vorausgesetzt.

Konfliktsituation in diese Tiefe hinabsteigt und eine neue Einsicht heraufholt, die in dieser Konfliktsituation Orientierung gibt.<sup>19</sup>

Es ist offenkundig, dass bei Heraklit und Aischylos eine andere Ebene der mythischen Symbolisierung vorliegt. Es handelt sich nicht mehr um die Kräfte, Gefühle, Ängste, Befürchtungen, Begierden, die aus der Tiefe aufsteigen. Diese Beschreibung war wohl entworfen im Hinblick auf die archaischen Formen des Mythos, die Darstellung dieser Kräfte aus dem Unbewussten in Gestalt von Riten und ihre sprachliche Ausgestaltung in Form der anonymen Mythen. Hier aber handelt es sich um den bewussten (?) Abstieg in die Tiefe der Seele, aus der eine „neue Wahrheit der Realität zu bewusster Erfahrung heraufgeholt werden kann.“ (*Äquivalenz*, S. 18)

Soviel zur „Seele“, zur „Tiefe der Seele“ und nun zum dritten Punkt: zu ihrer Verbindung mit dem Kosmos. Dass die Seele in ihrer Tiefe mit dem Kosmos in Verbindung steht, ist zu verstehen auf der Grundlage des Mythos vom Kosmos, den Platon im Hauptteil des *Timaios* entwickelt. Der Demiurg gestaltet den Kosmos, und zwar nicht als endgültiges Produkt, sondern als einen andauernden Prozess, in dem eine ungeordnete Materie aus der Unordnung (*ataxia*) in Ordnung (*taxis*) überführt wird. (*Timaios* 30a; siehe *OG* 6, S. 237) Das bewegende Prinzip in diesem Schöpfungsprozess ist *psychê*, die von *nous* erhellt ist. *Psychê* ist, „wie bereits aus anderem Zusammenhang bekannt, der sich selbst bewegende Bewegter; Bewegungen oder Prozesse sind ihrem Wesen nach psychisch; und die *psychê* ist nicht blind, sondern durch den *nous* erhellt, der in sie eingepaßt ist.“ (ebd., S. 238) Diese bewegende, dynamische Kraft, *nous en psychê*, bringt nun geordnete Strukturen im Bereich der sich ungeordnet bewegenden ungeformten Urmaterie hervor. Diese schöpferische Kraft der *psychê* ist die den Kosmos durchdringende, gestaltende Substanz, die nicht nur den Kosmos als Ganzes zu einem *zôon empsychon ennoun* macht (*Tim.* 30b-c), zu einem mit Seele und Vernunft begabten Lebewesen (*OG* 6, S. 237), sondern alle seine Teile, von den Gestirnen bis zu den Lebewesen und den Strukturen der materiellen Welt durchdringt und formt. Unsere *psychê* ist mit

---

<sup>19</sup> Vgl. dazu Eric Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*. Zitiert nach der Ausgabe München, Fink 2004, S. 84ff.

der kosmischen *psychê* verwandt, sie ist ein Teil von ihr. Und aus der kosmischen Tiefe der Seele empfangen wir den Mythos. Im Mythos symbolisieren wir „die tatsächlich erfahrene Beziehung unserer vereinzelter Existenz zum kosmischen Grund der Seele“ (ebd., S. 239), zur *anima mundi*.

Ich habe mich bei dieser Darstellung eng an Voegelins Paraphrase der entsprechenden Passagen aus Platons *Timaios* gehalten. Dem Mythos Platons von der Seele und ihrer Verbindung mit dem kosmischen Grund hat Voegelin das mythische Symbol des kosmischen *omphalos* hinzugefügt. Er bezeichnet den äußersten Punkt, der durch den Abstieg in die Tiefe der Seele erreicht werden kann. Über diesen *omphalos* strömen die kosmischen Kräfte in die individuelle Seele. Voegelin fasst diesen Teil der Theorie des Mythos, „wie er im *Timaios* zum Vorschein kommt“ (ebd., S. 229) und den er selbst substantiell übernimmt (ebd., S. 222), wie folgt zusammen: „Die Substanz des Kosmos, Mensch und Gesellschaft eingeschlossen, ist von *nous* erhellte *psychê*. *Psychê* ist die Kraft, die die Unordnung der Materie in Ordnung verwandelt, indem sie die paradigmatische ‚Form‘ auf sie überträgt.“ (ebd., S. 239)

Es stellt sich die Frage, inwiefern die hier verwendeten Symbole auf Erfahrung beruhen. Die Symbole „Bewusstsein“, „das Unbewusste“, „Seele“, „Tiefe der Seele“ beruhen nach Voegelin auf nachvollziehbaren Erfahrungen. Den Erfahrungsbereich, der diesen Symbolisierungen zugrundeliegt, hat er im Äquivalenz-Aufsatz mit großer Vorsicht dargestellt. „Bewusstsein“: Wir können wahrnehmen, dass wir uns (wenn auch nicht immer) bewusst sind – insofern beruht das Symbol „Bewusstsein“ auf Erfahrung. Wir haben auch Erfahrung davon, dass sich z.B. in Träumen, in auftauchenden Gedankenketten, Dinge zeigen, die nicht aus dem Bewusstsein hervorgehen. Das „Unbewusste“ ist etwas, das wir als Quelle verschiedener Prozesse erfahren. Die „Seele“ als Situs oder Matrix von Erfahrung, die, wie oben zitiert, den Bereich bewusster Erfahrung umgibt und umschließt (*Äquivalenz*, S. 19), und damit das Symbol der „Tiefe der Seele“ beruht auf den Erfahrungen des Abstiegs und Aufstiegs: „Wir erfahren *psychê* als Bewusstsein, das in die Tiefe der eigenen Realität hinabsteigen kann, und die Tiefe der *psychê* als Realität, die zum Bewusstsein emporsteigen kann.“ (ebd., S. 21) Von der Tiefe des

Kosmos als *psychê* dagegen haben wir keine unmittelbare Erfahrung. Die *anima mundi* ist, so Voegelin, ein philosophischer Mythos, als Ergebnis einer imaginativen Verschmelzung von Einsichten, die durch Erfahrungen des primär gegebenen Feldes (der Gemeinschaft von Gott, Mensch, von Welt und Gesellschaft) und der Erfahrung der *psychê* in der Tiefe gewonnen worden sind. (ebd., S. 23) Der Mythos vom Kosmos ist ein mythopoietisches Spiel. „Dieses Spiel der Phantasie hat jedoch einen festen realen Kern, da es motiviert ist durch das Vertrauen (*pistis*) des Menschen, daß die Realität erkennbar geordnet ist, daß sie also ein Kosmos ist. Unsere perspektivischen Erfahrungen der Realität in ihrem Prozess mögen nur fragmentarische Einsichten vermitteln, diese fragmentarischen Elemente mögen ziemlich heterogen sein, ja sie mögen sogar als inkommensurabel erscheinen. Aber das Vertrauen in die zugrunde liegende Einheit der Realität, in die Kohärenz, Dauerhaftigkeit und Konstanz ihrer Struktur, ihrer Ordnung und ihrer Erkennbarkeit, dieses Vertrauen wird das Hervorbringen von Bildern inspirieren, welche die geordnete Ganzheit ausdrücken, wie sie in der Tiefe empfunden wird. Das wichtigste dieser Bilder ist das Symbol *kosmos selbst*, dessen Entwicklung in der Geschichte mit der des Symbols *psychê* parallel läuft.“ (ebd., S. 24) Und der Kosmos ist nach diesem mythopoietischen Spiel ein mit Seele und Vernunft begabtes Lebewesen: ein *zôon empsychon ennoun*.

Offenkundig sind bei diesem mythopoietischen Spiel, dem Mythos des Philosophen, die Akzente verändert. Zwar gilt nach wie vor, dass wir den Mythos aus der kosmischen Tiefe unserer Seele empfangen. Aber der Mythos wird jetzt nicht mehr als ein „Aufwallen der psychischen Kräfte aus dem Unbewußten verstanden, das sich in einem Ausdruck entlädt“. (OG 6, S. 225) Die Tiefe ist jetzt der Bereich, der durch den Abstieg erreicht wird. Die Nacht der Tiefe ist von Wahrheit erhellt für den Menschen, der bereit ist, nach ihr zu suchen. (*Äquivalenz*, S. 19) In der Tiefe erfährt der Mensch die Einheit der Realität. Und wenn er aus der erhellten Nacht der Tiefe zurückkehrt, schafft der Philosoph in kreativem Spiel den Mythos vom Kosmos, in dem eine Fülle von Einsichten aus anderen Quellen miteinander verbunden werden. Dies also zum Problem der „Tiefe des Kosmos“

als *psychê*. Sie beruht nicht auf Erfahrung, sondern auf Imagination; zu diesem Begriff später.

Etwas anders stellt sich das Problem bei der „Tiefe der Seele“. Voegelin betont, dass die „Tiefe der Seele“ von den hellenischen Denkern als eine Tiefe erfahren wird, die jenseits aller artikulierbaren Erfahrung liegt. Sie könne zwar durch das Symbol „Tiefe“ ausgedrückt werden, sie dürfe aber nicht als ein Bereich vorgestellt werden, dessen Topographie durch eine Wissenschaft erforscht werden könne. Die Tiefe dürfe also z.B. weder mit den Archetypen eines kollektiven Unbewussten bevölkert (dies gegen C.G. Jung), noch mit libidinösen Triebkräften ausgestattet werden (wohl auf S. Freud und eventuell auch auf Schellings orgiastische Existenz gemünzt). (ebd., S. 24)

Bei der Analyse der Theorie von 1957 habe ich nun reichlich von der Äquivalenz-Studie von 1970 Gebrauch gemacht, wodurch an mehreren Stellen deutlich wurde, dass Voegelin hier seine Theorie nicht nur präzisiert (z.B. im Hinblick auf die kosmische Tiefe der Seele), sondern auch modifizierend weiterentwickelt. Das gilt besonders für das Symbol des Unbewussten und der Seele. Mir scheint, dass die Äquivalenz-Studie einen Übergang darstellt von der „Theorie des Mythos“, den wir aus dem Unbewussten empfangen, zu der Analyse der Dimensionen des Bewusstseins im Spätwerk, in denen das Unbewusste seiner ursprünglichen Konzeption aufgeht. Doch dazu später.

## II

Voegelin spricht in Briefen mehrfach davon, dass er die von ihm ausgearbeitete „Theorie des Mythos“ erfolgreich bei der Interpretation der platonischen Mythen angewandt habe, die bis dahin weitgehend unzugänglich gewesen seien.<sup>20</sup> Das zentrale Problem bei dieser „Anwendung“ ist der Versuch Voegelins, diese Mythen als Seelendrama Platons zu verstehen, also als dramatische Auseinandersetzung in Platons *psychê*.

Ich beschränke mich hier auf den „Ägyptischen Mythos“, wie Voegelin die Einleitung zu Platons *Timaios* nennt (*OG* 6, S. 208), und den „Mythos der Inkarnation im *Timaios*“.<sup>21</sup> (ebd., S. 240) Den Mythos von Atlantis und die darin enthaltene Erzählung von „Ur-Athen“ hält Voegelin „ganz und gar für eine Erfindung Platons“ (ebd., S. 216), für ein Ergebnis seiner mythopoietischen Phantasie. Nach der Theorie von 1957 empfangen wir aber den Mythos aus dem Unbewussten, aus der kosmischen Tiefe der Seele. Was heißt das für Platons mythopoietische Phantasie? Platon entdeckt Atlantis, so Voegelin, durch *anamnêsis*, dadurch dass er die im kollektiven Unbewussten „gespeicherten“ Bewegungen der Seele in die komplexe Sprache der mythischen Symbole übersetzt. (ebd., S. 214) Das kollektive Unbewusste, oder wie Voegelin in diesem Zusammenhang formuliert, das kollektive Gedächtnis wird durch den Bericht von der Überlieferung der Atlantis-Sage in eine Tiefendimension erweitert: Von der Ebene der kollektiven Seele des Volkes (die Überlieferung der Sage von Solon zu Kritias) zu der gattungsspezifischen Seele der Menschheit (die alten Athener und die Priester von Sais) und schließlich zum „uranfänglichen Leben des Kosmos, der unter Wehen den Menschen hervorbringt.“ (ebd., S. 216) Dieses in die Tiefe geschichtete kollektive Gedächtnis ist, so Voegelin, in Platon lebendig, und aus ihm holt er die Atlantis-Sage hervor.

---

<sup>20</sup> Brief an Josef Lehl vom Februar 1948; zitiert nach Opitz, Nachwort zu Voegelins *Schelling*, S. 74.

<sup>21</sup> Bei der Frage der Anwendung dieser Theorie müssten auch die Mythen im *Gorgias*, der *Politeia*, des *Phaidros* und des *Politikos* berücksichtigt werden.

Wie ist diese Rede von dem in die Tiefe reichenden kollektiven Unbewussten und dem kollektiven Gedächtnis zu verstehen? Voegelin bezieht sich nicht auf Arbeiten aus dem Bereich der Tiefenpsychologie, speziell nicht auf C.G. Jung, dessen Begriff des kollektiven Unbewussten er in anderem Zusammenhang eher heftig kritisiert. Was also versteht er unter dem „kollektiven Unbewussten“? Vorausgesetzt ist offenbar, dass nicht nur der einzelne Mensch und nicht nur einzelne Völker, sondern alle Menschen (gattungsspezifisch) Bewegungen und Prozessen aus der kosmischen Tiefe ausgesetzt sind, und zwar Prozessen psychischer Natur, die so auch die *psychê* des Menschen, und zwar aller Menschen ergreifen. Und diese „Erfahrungen“, wohl fern dem Bewusstsein, werden im kollektiven Gedächtnis, in Form von Riten und Mythen gespeichert, und über die Generationen weitergegeben. Aber welche Prozesse, welche Kräfte sind es, die das Unbewusste durchstreifen und aus deren Niederschlag Platon dem kollektiven Gedächtnis die Atlantis-Sage entreißt?

Der grundlegende Prozess in der Schöpfung des Kosmos durch den Demiurgen ist die andauernde Spannung zwischen *taxis* und *ataxia*, Ordnung und Unordnung, die Auferlegung von Ordnung auf eine ungeordnete, der Ordnung widerstrebende „Urmaterie“. Diese Spannung zwischen *taxis* und *ataxia* führt zu keinem endgültigen Ergebnis, sie bleibt ein andauernder Prozess. Das Bestreben, der widerstrebenden Urmaterie Ordnung aufzuerlegen, aus dem Chaos einen Kosmos zu gestalten, durchzieht alle Bereiche der Realität, auch den Menschen als Individuum und den Menschen in der Gesellschaft. Das in Platon lebendige kollektive Unbewusste ist die erlebte Spannung dieses Prozesses, die Spannung zwischen der chaotischen Bewegung in der Realität (des Menschen und der Gesellschaft) und der „Form“ der Idee, durch die diese Realität geordnet werden soll. Voegelin nennt dies das Drama der (platonischen) Seele: Drama heißt Spannung in Bewegung, Spannung als Prozess. Und diese dramatischen Bewegungen der Seele werden nun von Platon in die komplexe Sprache der mythischen Symbole übersetzt.

Atlantis und Ur-Athen sind zwei sich bekämpfende Formen der Idee von politischer Ordnung. Sowohl Atlantis als auch Athen sind, so Voegelin, eine Ordnung der Götter. Athen verkörpert die Ordnung

der Weisheit, gestiftet von Athene und Hephaistos. Ihr Inhalt ist die Polis der Idee, wie Sokrates sie in der *Politeia* entworfen hatte. Atlantis ist die Ordnung des Wohlstands und der Macht, die mit den Versuchungen der Gier und der Hybris belastet ist. (ebd., S. 247) Die Idee, die Polis der Idee, ist weder in Athen noch in Atlantis vollständig verkörpert. „Das Drama der Inkarnation [der politischen Ordnung] nimmt die Gestalt des Krieges zwischen den beiden Poleis an.“ Zwar ist Athen siegreich, aber dieser Sieg ist nicht endgültig. „Denn im Reich der Geschichte sind Niedergang und Entkörperung das Schicksal jeder Inkarnation.“ (ebd., S. 248) Platon hat die Elemente der realen Ordnung in den Aufstieg und den Niedergang von Atlantis und Athen zerlegt. Auch Atlantis ist Athen. (ebd.)

Die Frage, welche Bewegungen der Tiefe im Mythos von Atlantis und Ur-Athen zum Ausdruck kommen, möchte ich, nahe an den Formulierungen Voegelins, so zusammenfassen: Die (unbewussten) Erfahrungen des Prozesses zwischen Chaos und Ordnung, im politischen Bereich zwischen Aufstieg und Niedergang, zwischen Sein und Werden finden ihren Niederschlag im kollektiven Unbewussten. Durch *anamnêsis* werden sie aus dem Unbewussten zur Klarheit des Bewusstseins gebracht. Aber „alles, was in den Bereich des Bewußtseins eindringt, muß Objektform annehmen, selbst dann wenn es gar kein Objekt ist.“ (ebd., S. 232) Die Symbole des Mythos „können als Widerschein des Unbewußten im Medium des objektivierenden Bewußtseins definiert werden.“ (ebd.) Oder: Die unbewusste Realität, d.h. die Bewegungen in der Tiefe, brechen sich im Medium des Bewusstseins. Das Ergebnis dieser Brechung oder Spiegelung, sind im konkreten Fall die Erzählung von Atlantis und Ur-Athen als Werk der mythopoietischen Phantasie Platons.

Das zweite Beispiel für die Anwendung der „Theorie des Mythos“ ist das, was Voegelin den Mythos der Inkarnation im *Timaios* nennt. Er wählt aus dem Mythos von der Entstehung des Kosmos, der von Platon dem Timaios von Lokri zugeschrieben wird, einige wenige zentrale Passagen aus, die im Text teilweise weit voneinander entfernt stehen, und stellt programmatisch fest, dass er die Geschichte selbst vernachlässigen und ihre Elemente so darstellen wolle, dass sich aus ihnen das Drama der Seele entwickelt.

Ich versuche – noch knapper als Voegelin – die Akteure in diesem Drama, die Kräfte, die den Kosmos konstituieren, darzustellen, um mich dann auf die Frage zu konzentrieren, was davon auf Erfahrung beruht, sodass es dann als ein Drama in Platons Seele verstanden werden kann.

Die Gestaltung des Kosmos als ständiger Prozess ist – in mythischer Sprache – die Tätigkeit des Demiurgen, der, wie bereits oben dargestellt, die Realität aus einem Zustand der Unordnung (*ataxia*) in einen Zustand der Ordnung (*taxis*) überführt. Die antagonistischen Kräfte in diesem Prozess sind *Nous*, *Anankê* und *Peithô*. Die schöpferische Substanz in der demiurgischen Tätigkeit ist *Nous*, eine geistig schöpferische Ordnungskraft, die die Strukturen der Realität auf allen Ebenen hervorbringt. Dieser schöpferischen Kraft des *Nous* steht eine ebenso ewige, prä-existente Materie gegenüber, die als Substrat durch ihr eigenes Wesen die schöpferisch-gestaltende Kraft des *Nous* begrenzt. Dieses begrenzende und insofern widerstrebende Prinzip ist „ewiglich und der Zerstörung nicht unterworfen.“ (*Tim.* 52a-b) Platon nennt es *Anankê*, Notwendigkeit. Unter einem anderen Aspekt nennt er es *Chôra*, Raum. Ich werde darauf zurückkommen. Das entscheidende Werk der Schöpfung besteht darin, das Substrat trotz aller widerstrebenden Bewegungen an die Ordnung des *Nous* zu binden. Schöpfung (auf allen Ebenen) heißt Auferlegen von Form (Struktur) auf Raum. Dies wird durch eine „Interaktion oder Übereinkunft (*systasis*) zwischen dem ordnenden Willen des *Nous* und der *Anankê* des Raumes ermöglicht. (*OG* 6, S. 243) Dieses Willens-element im Prozess der Schöpfung, den ordnenden Willen des *Nous*, bezeichnet Platon als *Peithô*, Überredung. (*Tim.* 48a) Das Widerspiel dieser drei Kräfte, *Nous-Anankê-Peithô*, das ist das Drama in der Seele Platons.

Was davon beruht auf Erfahrung und was ist Spekulation? Die Theorie des Mythos in *OH III* ist für dieses Problem nicht sehr ergiebig. In dem 1974 publizierten Essay „Reason: The Classical Experience“<sup>22</sup> wird die Erfahrungsgrundlage dieser drei „Kräfte“ intensiv

---

<sup>22</sup> Eric Voegelin, Reason: The Classical Experience, in: *Southern Review, New Series*, Vol. 10, No. 2, S. 237-264. Dt.: Vernunft: Die Erfahrung der klassischen Philosophen. Aus dem Englischen v. Helmut Winterholler, *OP*

thematisiert. Das Publikationsdatum 1974, mehr als 20 Jahre nach der „Theorie des Mythos“ macht es allerdings wahrscheinlich, dass Voegelins Position sich in dieser Zeit weiterentwickelt hat. Grundlegend für die Erfahrungsproblematik ist das, was Voegelin jetzt die „Spannung der Existenz“ nennt. Es ist die erfahrene Spannung zwischen *taxis* und *ataxia*. Der Mensch erfährt sich in einem Zustand der Unordnung, persönlich und gesellschaftlich. Dass er seinen Zustand als solchen erkennt, verdankt er einer Kraft in seiner *psychê*, einer kognitiven Helligkeit, die ihn befähigt „die Unordnung als solche zu erkennen und ihn gleichzeitig zum Widerstand veranlasst. Sokrates, Platon und Aristoteles erfuhren und erforschten in ihren Akten des Widerstands gegen die persönliche und gesellschaftliche Unordnung der Zeit die Bewegungen dieser Kraft, die sie befähigte, der Unordnung Widerstand zu leisten. „Dieser Kraft gaben sie die Bezeichnung *Nous*“. (*Vernunft*, S. 8) *Nous*, Vernunft im noetischen Sinn wurde entdeckt als die Quelle von Ordnung in der *psychê* des Menschen.

Der *Nous* spielt auf einer weiteren Ebene in der Erfahrungsproblematik eine Rolle. Voegelin bezieht sich dabei auf Anaxagoras. Der *Nous* ist die Quelle verstehbarer Ordnung im Kosmos. Die Strukturen der Realität auf den verschiedenen Ebenen des Kosmos werden durch den *Nous*, der göttlichen Schöpferkraft, hervorgebracht – das ist das Thema des ersten Hauptteils von Platons *Timaios* – und diese noetische Ordnung kann vom suchend-erkennenden Menschen erkannt werden. Die formative Kraft des *Nous* ist also der Erfahrung des suchenden Menschen zugänglich. Die Suche nach dem göttlich-schöpferischen Grund ordnet die Seele auf diesen Grund hin, auf die göttliche Quelle von Ordnung. Soviel zu diesem „Akteur“ im Drama der Seele.

Der Mensch erfährt aber nicht nur die Ordnungskraft des *Nous*, sondern auch Kräfte, die diesem formativen Impuls Widerstand leisten, die sich der ordnenden Formung widersetzen. Welche Kräfte sind das? Zunächst würde man wohl an Leidenschaften denken – an Gier, Hass, Wut, Angst. Es liegt nahe, für diesen Aspekt des Seelendramas

---

LIV, München, Januar 2007 (im Folgenden „*Vernunft*“, zitiert nach dieser Übersetzung).

das Seelenmodell der *Politeia* heranzuziehen: den Antagonismus zwischen dem *logistikon*, dem vernünftigen *genos* der Seele (Platon vermeidet den Ausdruck „Teil“ der Seele) und dem *epithymêtikon*, dem Begehrlichen, das unersättlich ist und bestrebt, die Herrschaft in der Seele auszuüben; und zwischen diesen beiden Kräften das *thymoeides*, das affektartige, ein Helfer bei den Versuchen des *logistikon*, der Seele Orientierung zu geben. Mit Hilfe dieses Modells kann man die spannungsreichen Prozesse der *psychê* beschreiben und analysieren. Die Leidenschaften als begrenzender Faktor der psychischen Ordnung sind ohne Zweifel nicht spekulativ, sondern der unmittelbaren Erfahrung zugänglich. Aber Platon geht hier noch eine Stufe hinter die Leidenschaften zurück. Er nennt die widerstrebende Kraft *Anankê*, Notwendigkeit. Diese Kraft zwingt dem, was geordnet werden soll, eine Struktur auf, die der vollkommenen noetischen Ordnung Widerstand leistet. Platon nennt diese Struktur *Chôra* – Raum. Ich kann hier auf die Problematik im Einzelnen nicht eingehen. Nur soviel: Das Im-Raum-Sein ist eng mit der Dinghaftigkeit verbunden und ist ein Element andauernder, nicht überwindbarer Unordnung. *Taxis* und *Ataxia* sind ein konstantes, unüberwindbares Spannungsverhältnis.

Die hier angesprochene Spannung ist zunächst ein Faktor im Werdenprozess des Kosmos. Da es Voegelin aber um das Drama in Platons Seele geht, muss sich diese *Anankê/Chôra*- Problematik auch auf Platons (oder des Menschen) Bewusstsein beziehen. Ist dieses begrenzende Element, das hinter den Leidenschaften steht, erfahrbar? Die Leidenschaften sind erfahrbar. Aber für das, was hinter ihnen steht, im Seelendrama wie auf der Ebene des Kosmos, gibt Platon als Quelle eine Art von Wahrnehmung an, die äußerst dunkel ist. Ein Wissen von der Existenz dieses begrenzenden Substrats lässt sich nur durch eine Art von Bastardschluss erlangen – so die geläufige Übersetzung für *logismô tini nothô*. *logismos* ist die bewusste Überlegung, *nothos* ist eine Bastardform davon, also ein nicht-echtes Bewusstsein, ein Unterbewusstsein. Die Formulierung *logismô nothô* kann so verstanden werden, dass der Mensch von dieser begrenzenden Kraft, in seiner Seele und im Kosmos, eine Erfahrung hat, allerdings dunkel gegenüber der kognitiven Helligkeit der Erkenntnis der noetischen Strukturen.

Und schließlich der dritte „Akteur“, die *Peithô*. Das Wort bedeutet Überredung. Voegelin weist etwas verwundert darauf hin, dass Platon sich über diese dritte Kraft erstaunlich knapp äußert. Das Zitat *Tim.* 48a sei alles, was sich im *Timaios* über *Peithô* finden lasse. In diesem Text geht es um die Interaktion zwischen dem ordnenden Willen des *Nous* und der widerstrebenden *Anankê* des Raumes bei der demiurgischen Gestaltung des Kosmos. Das Mittel der Übereinkunft zwischen *Nous* und *Anankê* ist Überredung. „Da die Vernunft (*nous*) über die Notwendigkeit (*anankê*) herrschte, indem sie dieselbe überredete, das meiste von dem, was da entstand, zum Besten zu führen, entstand das Weltall dadurch, dass die „Notwendigkeit“ der vernünftigen Überredung (*peithô*) nachgab. (*Tim.* 48a, zitiert nach *OG* 6, S. 243)

Ausgangspunkt des Symbols *peithô* ist wohl der Bereich gesellschaftlich-politischer Auseinandersetzung. Voegelin erklärt sich Platons Knappheit damit, dass jeder Grieche aus dem Leben der Polis wusste, was *peithô* ist. Eine entscheidende Rolle spielt die vernünftige Überredung nicht nur in der Volksversammlung, sondern besonders in der attischen Tragödie, die im Suchen nach der richtigen Entscheidung für die Bürger Athens repräsentativ war. Die Wirkung der *peithô* wird vor allem in den Dramen des Aischylos sichtbar, in denen dargestellt wird, wie in schwierigen Situationen die richtige Entscheidung gefunden werden muss: Der König Pelagos in den *Schutzflehenden*, der seine Bürger dazu bewegen muss, die Entscheidung für das Rechte, die er selbst durch den Abstieg in die Tiefe heraufgeholt hat, zu übernehmen. Und dann in den *Eumeniden* (ebd., S. 245), wo die Erinyen durch Athene dazu gebracht werden sollen, den alten Prozess von Schuld und Rache zu beenden und eine neue Ordnung des Rechts zu begründen. Athene appelliert an die Erinyen, *Peithô*'s Erhabenheit zu achten, und die Erinyen, die Rachegöttinnen geben der *Peithô* nach.

Wenn Voegelin davon spricht, dass *peithô* im Mittelpunkt von Platons philosophischer Existenz steht, deutet das auf einen weiteren Bereich hin, in dem *peithô* wirksam ist: die *zêtêsis*. Das suchende Fragen der sokratisch-platonischen Dialoge. Es ist keine akademische Diskussion mit dem Austausch vernünftiger oder unvernünftiger Argumente; die *zêtêsis* enthält vielmehr ein drängendes Element:

die Dialogpartner sind nicht nur intellektuell, sondern existentiell betroffen. Sokrates-Platon gibt nicht nach, er will die Partner überreden-überzeugen, auch wenn diese Widerstand leisten. Aber die noetische Suche kann nicht zwingen, die Vernunft kann die widerstrebenden Leidenschaften nicht beseitigen. Die *Peithô* kann der Vernunft Gehör verschaffen, sodass das noetische Bewusstsein eine überzeugende Ordnungskraft wird durch das helle Licht, das von ihm auf die Erscheinungen persönlicher und gesellschaftlicher Unordnung fällt. (*Vernunft*, S. 7) Gerade diese letzte Charakterisierung (1974!) zeigt, dass wir es in diesem Seelendrama eigentlich nicht mit drei Akteuren zu tun haben, sondern mit dem Widerspiel zwischen der formativen Kraft des *Nous* und dem Widerstand der *Anankê*. *Peithô* ist das Symbol für den dynamischen Aspekt des *Nous*, der durch Überredung die *Anankê* des Chaos (persönlich und kosmisch) dazu bringt, dem *Nous* nachzugeben.

### III

*Nous*, *Anankê*, *Peithô* sind keine Objekte wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern Symbole mythischer Imagination. Die mythischen Symbole aber empfangen wir, wie mehrmals zitiert, aus dem Unbewussten, aus der kosmischen Tiefe der Seele. Es stellt sich somit die Frage, wie die genannten Kräfte im Drama der Seele und ihre Symbolisierungen mit dem Unbewussten als ihrer Quelle in Verbindung stehen.

In dem Kapitel „*Drama und Mythos der sokratischen Seele*“ (OG 6, S. 26ff.) spricht Voegelin von den richtungsweisenden Kräften in der Seele des Sokrates. Es sind dies *Thanatos*, *Erôs* und *Dikê*: *Thanatos* als die kathartische Kraft, die die Seele von ihrer irdischen Krankheit heilt (nach *Phaidon*), *Erôs* als die positive Kraft der sokratischen Seele, das Verlangen nach dem Guten. „Die in der Gemeinschaft des Dialogs evozierte Idee des Guten erfüllt die Seele derer, die an dem evokativen Akt beteiligt sind.“ Und schließlich *Dikê*, als die richtige Ordnung der Seele, die auf der kathartischen Kraft des *Thanatos* und

der ordnenden Kraft des *Erôs* in den gesellschaftlichen Beziehungen beruht.<sup>23</sup>

Im *Timaios* werden nun diese „Kräfte (*thanatos, erôs, dikê*), die die Seele auf das *agathon* hin ausrichten, durch die Kräfte der kollektiven Seele ergänzt, die in der Tiefe bis in das Leben des Kosmos hineinreichen. (ebd., S. 216) Worum handelt es sich bei diesen Kräften? Und in welcher Beziehung stehen sie zum Unbewussten?

Ich habe auf die „dunkle“ Wahrnehmung der prä-existenten Urmaterie hingewiesen. Sie ist sicher kein Gegenstand des klaren Bewusstseins. Wie aber steht es mit dem *Nous* als erfahrener Ordnungskraft? Kommt der *Nous*, also das klare Bewusstsein aus dem Unbewussten? Voegelin sieht es wohl so, wenn er davon spricht (*Vernunft*, S. 5), dass aus dem Akt des Widerstands der *Nous* als eine Kraft kognitiver Helligkeit auftaucht. Es ist aber nicht zu übersehen, dass in den Untersuchungen von 1970 und 1974, die ich zur Verdeutlichung der „Theorie des Mythos“ herangezogen habe, das Unbewusste als Terminus in den Hintergrund tritt. Die Äquivalenz-Studie beschäftigt sich u.a. mit der Tiefe der Seele. Das Wort „unbewusst“ kommt aber nur noch in der Kritik an Jungs „kollektivem Unbewussten“ vor.

Das Unbewusste als Quelle der Symbolisierung ist jetzt verschwunden. Warum? Und was ist an seine Stelle getreten? In der Theorie von 1957 ist das Unbewusste das Primäre, der Quellgrund, aus dem die Bewegungen, die Kräfte aufsteigen und sich in Form der Symbole in dem kleinen Bereich spiegeln, den wir Bewusstsein nennen. Im Fall der platonischen Mythen wird diese Spiegelung, wie wir gesehen haben, zu einem bewussten Spiel mit dem, was aus dem Unbewussten aufsteigt. Ich will nun versuchen, den Weg zu beschreiben, auf dem das Unbewusste in Voegelins Spätwerk eine völlig andere Bedeutung erhält. Im Mittelpunkt steht dabei Voegelins Analyse des Problems von Bewusstsein und Erfahrung in der Moderne.

---

<sup>23</sup> Nach *OG* 6, S. 28ff.; aber auch schon in der frühen Fassung des Platon-Kapitels der *History: Plato's Myth of the Soul*. Materialien zu Eric Voegelins „History of Political Ideas“ (II). Hrsg. v. Elisabeth von Lochner, *OP* XX, 2. Aufl., Mai 2002, S. 7-11.

Das zentrale Problem bei diesem Prozess ist „die Erfahrung des Philosophen, durch die göttliche Realität aus dem *Jenseits* zur Suche nach der Wahrheit gezogen zu werden.“<sup>24</sup> „Platons lebenslange Arbeit, die Erfahrung der Suche zu erforschen, die Erfahrung der menschlich-göttlichen Bewegungen und Gegenbewegungen [im Hintergrund steht wieder das Höhlengleichnis mit der *periagôgê*, dem Gezogenwerden, dem Widerstand etc.], die Erfahrung des Aufstiegs zur Höhe des Jenseits und des Abstiegs in die kosmische Tiefe der Seele, die anamnetischen Meditationen, die Analyse der Existenz in den Spannungen zwischen Leben und Tod, zwischen *Nous* und den Leidenschaften, zwischen Wahrheit und selbstgewissen Träumen, die Schau der göttlich-formativen Kraft (in den *Nomoi*)“ (OG 10, S. 73) – diese lebenslange Arbeit Platons versteht Voegelin nun als das überwältigend bewusste Drama der Suche. Die hier zitierten Sätze stammen aus dem Kapitel „Hegel I“ in *OH V* bzw. in *OG 10*.

Die Bedeutungsveränderung von Unbewusst/Bewusst wird von Voegelin an Hegel festgemacht. Bei Hegel geht es um die Bewegung des Bewusstseins von einem „Ersten Ansich“, der natürlichen Erfahrung der Realität im Subjekt-Objekt-Modus, zu einer „Umkehrung“ des Bewusstseins, aus der der neue wahre Gegenstand entspringt. Der entscheidende Punkt in Voegelins Hegel-Analyse ist nun, dass das Gezogenwerden, und damit auch die Umkehrung, sich hinter dem Rücken des Bewusstseins vollzieht. Die Erfahrung des Gezogenwerdens, der *periagôgê*, wird aus der Erfahrung des Bewusstseins ausgeschlossen und „zu einer unbewußten Notwendigkeit hinter Platons Rücken degradiert.“ (ebd.) Das „überwältigend bewußte Drama der Suche, diese Realität des Bewußtseins in der Existenz des Philosophen“ wird aus der Erfahrung des Bewusstseins ausgeschlossen. Voegelin versteht die Transformation der *periagôgê* in die Umkehrung, die hinter dem Rücken des Denkers wirksam ist, als einen Akt imaginativen Vergessens. Die Existenz in der Spannung zum jenseitigen Grund muss, so Voegelin, für Hegel so an-

---

<sup>24</sup> Eric Voegelin, *Order and History*, Vol. V, *In Search of Order*. Baton Rouge: LSU Press, 1987. Dt.: *Ordnung und Geschichte*, Bd. 10, *Auf der Suche nach Ordnung*. Hrsg. v. Paul Caringella und Gilbert Weiss; aus dem Englischen v. Helmut Winterholler, München: Fink, 2004, S. 72.

stößig gewesen sein, dass er gezwungen war, diese Spannung aus dem Bewusstsein zu eliminieren. (ebd.) Was aber ist das Motiv für diesen Akt imaginativen Vergessens? Voegelin führt eine lange Liste von Symbolen für das Deformationspotential an, die seit der Antike verwendet werden: *hybris*, *pleonexia*, *alazoneia tou biou*, *superbia vitae* und *libido dominandi*. In unserem Zusammenhang, der Transformation der passiv erlittenen *periagôgê* zur aktivistischen Umkehrung des Bewusstseins, steht wohl die *libido dominandi* an erster Stelle.

Grundlage für diese Deformation ist die Kraft der Imagination, die Voegelin in einem der eindringlichsten Abschnitte des 1. Kapitels analysiert (OG 10, S. 47ff.). Der Mensch hat die Fähigkeit, seine Erfahrung der Realität durch Symbole auszudrücken. Die Spannung zwischen der imaginativen Kraft des Menschen und der umfassenden Realität, in der diese Kraft auftritt, wird von Voegelin so beschrieben: „Auf Grund seiner Fähigkeit zu imaginativer Antwort ist der Mensch ein kreativer Partner in der Bewegung der Realität auf ihre Wahrheit hin; und eben diese kreativ-formative Kraft ist der Gefahr deformativer Pervertierung ausgesetzt, wenn der kreative Partner imaginiert, der alleinige Schöpfer der Wahrheit zu sein. Die imaginative Expansion von partizipatorischer zu alleiniger Macht ermöglicht den Traum, endgültige Macht über die Realität zu gewinnen durch die Macht, ihr Bild zu schaffen.“ (ebd., S. 49) Als Beleg dieser Analyse durch einen konkreten Text Hegels, zitiert Voegelin einen Satz aus dem Kapitel über Jakob Böhme in Hegels *Geschichte der Philosophie II*: „Es ist ‚das ... protestantische Prinzip, die Intellektualwelt in das eigene Gemüt hereinzulegen und in seinem Selbstbewußtsein alles anzuschauen und zu wissen und zu fühlen, was sonst jenseits war.‘“ (ebd., S. 77) In seinem Selbstbewusstsein alles anzuschauen, was sonst jenseits war, das ist das Hereinziehen des Jenseits in das spekulative Bewusstsein und der Versuch, das Ziehen aus dem Jenseits zu eliminieren. Die Erfahrung, gezogen zu werden, wird aus dem Bewusstsein ausgeschlossen. Voegelin zitiert mehrfach das Ziel der idealistischen Philosophen, vor allem Hegels, die Erfahrungsgrundlage des Bewusstseins wiederzugewinnen; und stellt dann fest, „daß die Erfahrung des Bewußtseins in der Tat wiedergewonnen wird, dann aber ..... als ein Typus von Unbewußtheit

zu klassifizieren ist“ (ebd., S. 74), da die formativen Erfahrungen der Bewusstseinsstruktur aus dem Bewusstsein ausgeschlossen werden. Das Bewusstsein ist unbewusst geworden.

Als Beispiel für die Bedeutungsveränderungen von „Bewusstsein“ und „unbewusst“, die bis in unsere Zeit das intellektuelle Klima bestimmen, diskutiert Voegelin unter der Überschrift „Das öffentliche Unbewußte“ die Untersuchungen von C.G. Jung und Karl Kerényi über die Kore und die Eleusinischen Mysterien.<sup>25</sup> Voegelin sieht in den von Kerényi zusammengetragenen mythischen Symbolen eine bewusste Symbolisierung des Paradoxons der Realität, des Mysteriums der Unsterblichkeit, der umfassenden Es-Realität, die die Sterblichkeit umfasst. In dieses Mysterium und seine bewusste Symbolisierung wurden die Teilnehmer an den eleusinischen Kulthandlungen initiiert. Voegelin hebt die Bedeutung dieser „ausgezeichneten“ Untersuchungen hervor, deren Realität bestätigt werde durch Jungs Analysen von Träumen und Visionen von Patienten, die unter geistigen Störungen leiden, weil sie diese Erfahrungen aus ihrem Bewusstsein verloren haben.

Damit sind wir bei dem kritischen Punkt angekommen: Voegelin stimmt mit den bedeutenden empirischen Befunden der beiden Gelehrten überein, widerspricht aber vehement der Klassifizierung dieser Symbole als „unbewusst“. „Bedeutet diese Klassifizierung, dass die Schöpfer dieser Symbole in der Antike, als sie diese Symbole schufen, kein klares Bewußtsein von der Erfahrung hatten, die sie ausdrückten.“? (OG 10, S. 74) Voegelins Kritik an Jung macht gleichzeitig deutlich, warum er auf seine *Theorie des Mythos* später nicht mehr zurückkommt. In dieser Theorie von 1957 ist das Unbewusste die Quelle des Mythos. Die Rolle des Bewusstseins bei der mythischen Symbolisierung auf der archaischen Ebene wird zunächst kaum thematisiert. Auf der Ebene, die durch Aischylos repräsentiert wird und vor allem bei den platonischen Mythen, ist die bewusste Gestaltung, das kreative Spiel offenkundig. Aber auch bei Platon setzt Voegelin voraus, dass der Mythos als ein Aufwallen psychischer Kräfte aus dem Unbewussten verstanden wird. Der

---

<sup>25</sup> Veröffentlicht unter dem Titel „Einführung in das Wesen der Mythologie“, Akademische Verlagsanstalt Pantheon, Amsterdam 1941.

Mythos ist der Widerschein des Unbewussten im Medium des objektivierenden Bewusstseins. Bei Jung würden die antiken Symbolschöpfer, so Voegelin, als „unbewusst-bewusst“ bezeichnet.<sup>26</sup> Der moderne Symbolschöpfer – gemeint ist C.G. Jung – ist nach Voegelin wirklich unbewusst –, „aber er ist im Begriff, dessen gewahr zu werden, und er versucht, das Bewußtsein [sc.das Bewusstsein der Spannung zum Grund der Existenz] wiederzugewinnen durch das Studium des Mythos, der fruchtbarere Einsichten in die Bewegungen und Strukturen des Bewußtseins bietet als das intellektuelle Geplapper seiner Zeit.“ (ebd., S. 75)

Voegelin resümiert das Problem „unbewusst-bewusst“, indem er feststellt, dass er das Symbol (!) „unbewusst“ in einer seiner Bedeutungskomponenten beibehalten werde, „indem ich es ..... dazu verwende, einen sozialdominanten Zustand des durch Vergessen deformierten Bewusstseins zu bezeichnen, ein Zustand, der Störungen der persönlichen und der öffentlichen Ordnung verursacht.“ (ebd.) Das Symbol „unbewusst“ bezeichnet also jetzt einen Bereich des Bewusstseins, das durch Akte imaginativen Vergessens, durch Verdrängung deformiert ist. Was geschieht dann aber mit der zweiten Bedeutungskomponente, dem Unbewussten als Quelle des Mythos?

#### IV

In der Mythos-Theorie von 1957 hat das Unbewusste den Charakter eines Bereichs, der irgendwie räumlich verstanden wird und insofern auch gegenständlich-dinglich: vgl. die Standardformulierung mit bestimmtem Artikel: das Unbewusste, oder die Rede von den Kräften, die das Unbewusste durchstreifen. Diese räumlich verstandene Metapher zur Bezeichnung der Quelle des Mythos tritt in der Folgezeit immer mehr zurück. In der Einleitung zu *Anamnesis* verlagert sich der Akzent auf die Symbole *Erinnern* und *Vergessen*. „Erinnert aber wird, was vergessen war.“<sup>27</sup> „Das schuldhaft Vergessene wird

<sup>26</sup> Diese Formulierung habe ich allerdings bei Jung nicht auffinden können.

<sup>27</sup> Eric Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*. München: Piper, 1966; Nachdruck im Alber Verlag, Freiburg, 2005, S. 11.

durch Erinnerung zur Präsenz des Wissens gebracht.“ Ist dieses Vergessene dasselbe, was in der kritischen Auseinandersetzung mit Hegel und Jung als Akt imaginativen Vergessens bezeichnet wurde? Ich glaube nicht. Das Vergessene ist hier das im Bewusstsein latente Wissen, und „Erinnern ist die Tätigkeit des Bewußtseins, durch die das Vergessene, d.h. das im Bewußtsein latente Wissen aus der Unbewußtheit in eine spezifische Präsenz des Bewußtseins gehoben wird.“ (ebd.)

Vergessenheit, latentes Wissen, Unbewusstheit sind hier Modi des Bewusstseins. Es wird nicht mehr das Unbewusste dem Bewusstsein entgegengesetzt, sondern verschiedene Modi des Bewusstseins werden unterschieden. Damit wendet sich Voegelin nach den Untersuchungen über die „Tiefe der Seele“ (1970) und der Vernunft als Ordnungsquelle (1974) immer stärker der Analyse des Bewusstseins zu, seiner Strukturen oder, wie es in *OH V* heißt, den Dimensionen des Bewusstseins. Und aus der Differenzierung der Bewusstseinsstrukturen ergibt sich eine neue, veränderte Antwort auf die Frage nach der Quelle der (mythischen) Symbolisierung.

Voegelin unterscheidet zunächst zwei Dimensionen des Bewusstseins – Intentionalität und Luminosität – und fügt dann später noch eine dritte hinzu, die reflektive Distanz. Er betont, dass diese drei Dimensionen einen Komplex bilden, der nicht zerstückelt, nicht fragmentarisiert werden darf. Das Bewusstsein ist eines! Bei der Analyse dieser Bewusstseinsstrukturen kommt er aber natürlich nicht darum herum, die einzelnen Strukturen getrennt darzustellen. Zunächst also Intentionalität: Es geht um die Beziehung unseres Bewusstseins zur Realität. Unser Bewusstsein richtet sich auf etwas (*something*). Die Realität, auf die sich das Bewusstsein richtet, kommt in die Position eines Objekts. Das menschliche Bewusstsein ist das Subjekt, das dieses Objekt intendiert. Deshalb nennt Voegelin diese Struktur des Bewusstseins seine Intentionalität und die entsprechende Struktur der Realität ihre Dinghaftigkeit (*thingness*). (*OG* 10, S. 21f.) Weder der Terminus *intentional* noch die Sicht auf die Realität als *thing-reality* ist neu. Im Gegenteil: Voegelin betont immer wieder, dass Intentionalität bzw. die Reduktion auf sie ein Charakteristikum besonders der modernen Entwicklung sei.

Das Bewusstsein richtet sich auf die Realität als ein Objekt. Aber dieses Bewusstsein, das im Menschen lokalisiert ist – das ist Voegelins Ausdrucksweise –, ist Teil eben derselben Realität, auf die es sich intentional richtet. Unter diesem Aspekt ist das Bewusstsein des Menschen nicht Subjekt, sondern ein Ereignis in der umgreifenden Realität, der ES-Realität, wie Voegelin sie nennt. Die ES-Realität kommt im Menschen zur Helle des Bewusstseins, sie wird luminos, von innen erhellt. Das Subjekt dieses Prozesses ist jetzt nicht der Mensch, sondern die umgreifende Realität, in der sich das Bewusstsein ereignet. Diese Dimension des Bewusstseins nennt Voegelin seine Luminosität.

Die beiden Dimensionen des Bewusstseins, Intentionalität und Luminosität dürfen aber nicht voneinander getrennt werden: Indem das Bewusstsein sich intentional auf die Realität als einen Gegenstand richtet, wird diese Realität im Bewusstsein luminos.

Was hat das mit dem Mythos und seiner Quelle im Unbewussten zu tun? „Wir empfangen den Mythos aus dem Unbewußten (*from the unconscious*), das heißt aus der kosmischen Tiefe unserer Seele.“ Das war die grundlegende Aussage von 1957 (*OG 6*, S. 239). Jetzt, im Kontext der Analyse des Bewusstseins, tritt an die Stelle der kosmischen Tiefe unserer Seele die umgreifende, umfassende Realität, die ES-Realität, die im Bewusstsein luminos wird. Was ist es, das hier zur Helligkeit des Bewusstseins, des menschlichen Bewusstseins kommt?

In der „Theorie des Mythos“ von 1957 waren es die „Kräfte, die Gefühle, Ängste, Befürchtungen, Begierden, die aus der Tiefe aufsteigen und das Unbewußte durchstreifen; (die) Kräfte, die in der phantasievollen Ordnung der mythischen Symbole nach einer Ausdrucksmöglichkeit suchen, die ihnen Beruhigung verschafft.“ (ebd., S. 223) An die Stelle der Ängste tritt jetzt die existentielle Unruhe des Menschen. Ihr Ursprung ist die Unsicherheit über das Woher und Wohin seiner Existenz, die Frage nach dem letzten Grund, der *aitia oder archê*, dem letzten Grund jeglicher Realität und besonders seiner eigenen (*Vernunft*, S. 9). Nun ist die Frage nach dem Grund durchaus auch ein Thema des Mythos. Das hat Voegelin in *The*

*Drama of Humanity*<sup>28</sup> dargestellt. Aber die Antwort auf die drängende Frage nach dem Grund ist nun nicht mehr ein Hervorbrechen von Symbolen, das den Ängsten Beruhigung verschafft. Vielmehr löst die existentielle Unruhe die Suche aus, die *zētēsis*, die Suche nach dem Grund der Existenz. Und diese Suche nach dem Grund wird in der platonisch-aristotelischen Erfahrung als eine existentielle Spannung erfahren, in der „die fragende Unruhe ihre beruhigende Antwort in sich (trägt), da der Mensch in seiner Suche nach dem Grund bewegt wird durch den göttlichen Grund, nach dem er auf der Suche ist.“ (ebd., S. 13)

Aus der Erfahrung der göttlich-menschlichen Bewegung und Gegenbewegung, wie Voegelin dies immer wieder nennt, aus der menschlichen Antwort auf den Anruf der Realität gehen die Symbole hervor, und zwar durch die menschliche Fähigkeit der Imagination. Die menschliche Antwort auf den Anruf der Realität „ist imaginativ in dem Sinn, daß der Mensch den Weg von seiner partizipatorischen Erfahrung der Realität zu ihrem Ausdruck durch Symbole finden kann.“ (OG 10, S. 47) Das scheint zunächst eine Wiederholung oder Fortführung der früheren Feststellung zu sein, dass die Sorge des Menschen über den Sinn der Existenz nicht aufgestaut (bleibt) in den Qualen der Angst, sondern sich in der Schaffung von Symbolen Luft zu machen vermag (OG 1, S. 41). Die Einführung der Imagination als der Fähigkeit des Menschen, den Weg von den metaleptischen (= partizipatorischen) Erfahrungen zu den Sprachbildern expressiver Symbole zu finden, führt jedoch zu gravierenden Veränderungen im Verständnis der Symbolisierung. Ich will zwei davon anführen: Voegelin stellt zunächst die Frage, wer denn das Subjekt der Imagination sei. Ist Imagination eine Fähigkeit des Menschen, Symbole hervorzubringen? Ja, aber das Paradoxon des Bewusstseins bestimmt auch die Imagination. „Imagination als Struktur im Prozeß der Realität ... gehört sowohl zu dem im Körper fundierten Bewußtsein des Menschen als auch zu der Realität, die den Menschen ... als Partner in der Gemeinschaft des Seins umfaßt. Es gibt keine zu symbolisierende Wahrheit ..., ohne die umfassende Es-Realität, in der solche

---

<sup>28</sup> Eric Voegelin, *Das Drama des Menschseins. Die Walter Turner Candler Lectures*. Hrsg. mit einem Nachwort v. Peter J. Opitz; aus dem Englischen v. Dora Fischer-Barnicol, Wien: Passagen Verlag, 2007.

Strukturen wie der Mensch mit seinem partizipatorischen Bewußtsein, die Erfahrungen von Anruf und Antwort sowie Sprache und Imagination auftreten.“ (OG 10, S. 48) Das führt dann zu der Aussage, dass die Realität in sich imaginativ, und insofern die Symbole wahr sein sollen, in sich kognitiv ist. Die umfassende Realität wird zum Subjekt, das die Fähigkeit der Imagination besitzt. (ebd.) Subjekt der Fähigkeit, den Weg von den Erfahrungen zu den Sprachbildern der Symbole zu finden, ist also der Mensch, der die Symbole findet, und, als Ausdruck der paradoxen Struktur, die umfassende Realität, in der dieses partizipatorisch-imaginative Bewusstsein sich ereignet.

Der zweite Punkt betrifft den Prozess, in dem die Bewegungen in der Tiefe ihren Ausdruck in Symbolen finden. In der Darstellung von 1957 liegt der Akzent auf dem Heraufdrängen dieser Kräfte aus dem Unbewussten, indem sie sich in der Schaffung von Symbolen „Luft machen“. Der Weg von den Bewegungen in der Tiefe zu ihrem Ausdruck in den Symbolen und damit der mythischen Ausgestaltung ist durch Unmittelbarkeit gekennzeichnet. Auch die Charakterisierung des Mythos als Widerschein des Unbewussten im Medium des objektivierenden Bewusstseins (OG 6, S. 232) betont diese Unmittelbarkeit. Spätestens aber bei der Behandlung der platonischen Mythen wird der bewusste Umgang mit den Bewegungen in der Tiefe offenkundig. Nach wie vor wird der Mythos als ein Aufwallen der psychischen Kräfte aus dem Unbewussten verstanden, aber Platons mythische Schöpfungen sind jetzt das Resultat eines bewussten Spiels. Der Mythos wird bei Platon zu einem Kunstwerk.

Die hier sichtbar gewordene Distanz zwischen den „Grundbewegungen der Seele“ und ihrem Ausdruck im bewussten Spiel mythischer Schöpfung wird nun durch die Analyse des Bewusstseins im Spätwerk weiter differenziert. Unter der Bezeichnung „Reflektive Distanz“ wird als dritte Bewusstseinsdimension neben Intentionalität und Luminosität die Reflexion eingeführt. Der §12 des 1. Kapitels trägt die Überschrift: „Die Symbole Reflektive Distanz – Erinnern – Vergessen“. Reflexion wird also in Beziehung gesetzt zu Erinnern und Vergessen. Voegelin selbst fasst sich zur Bedeutung der reflektiven Dimension des Bewusstseins, wie er selbst sagt (OG 10, S. 61), sehr kurz. Ich will versuchen, diese knappe, prägnante Charakterisie-

nung etwas aufzulockern, indem ich zunächst die Verknüpfung von Reflexion und Erinnerung betrachte.

Das, worüber oder worauf wir reflektieren, ist keine gegenwärtige Wahrnehmung oder Erfahrung, es ist kein Erlebnis in der Gegenwart. Jede gegenwärtige Wahrnehmung, jedes gegenwärtige Erlebnis wird im Bewusstsein durch die zeitlich nachfolgenden Wahrnehmungen, Erlebnisse in den Status des Halb-Bewussten oder nicht mehr Bewussten verdrängt. Es ist latent da, aber im Bewusstsein nicht mehr präsent. Das gilt für das ganz gewöhnliche Alltagsbewusstsein, aber es gilt auch für das existentielle Bewusstsein, für das Bewusstsein von der Spannung zum Grund der Existenz. Die von Voegelin beschriebene existentielle Spannung, die aus der Unsicherheit seines Lebens, der Frage nach dem Woher und Wohin hervorgeht, diese Spannung ist nicht ständig im Bewusstsein präsent, sie sinkt ab in den Untergrund des Halbbewussten.

Reflexion setzt nun aber voraus, dass das latent Bewusste wieder zur Klarheit des Bewusstseins gebracht wird. Für diesen Vorgang verwendet Voegelin das platonische Symbol der *anamnêsis*, der Erinnerung. „Erinnern ist die Tätigkeit des Bewußtseins, durch die das Vergessene, das heißt das im Bewußtsein latente Wissen aus der Unbewußtheit in eine spezifische Präsenz des Bewußtseins gehoben wird.“ Mit Bezug auf Plotin bezeichnet Voegelin Erinnerung als den Prozess, „in dem nicht artikuliertes Wissen [d.h. ein Wissen, das noch nicht sprachlich zum Ausdruck gekommen ist], in den Bereich sprachlicher Bildhaftigkeit gehoben und durch Ausdruck im prägnanten Sinn des Gestaltwerdens im Äusseren zur sprachlich artikulierten Präsenz des Bewußtseins wird.“ (*Anamnesis*, Vorwort, S. 11)

In diesem Vorwort zu *Anamnesis* kommt Voegelins neue Einsicht in den Prozess der Symbolisierung klar zum Ausdruck. Die „Theorie des Mythos“ von 1957 tritt dadurch in den Hintergrund. Die Erfahrungen der Bewegungen und Gegenbewegungen drängen nicht mehr unmittelbar aus der Tiefe an die Oberfläche, wo sie sich dann im objektivierenden Bewusstsein brechen. Vielmehr werden sie durch *anamnêsis* ins Bewusstsein gehoben und so mittelbar Gegenstand der Reflexion. Die Reflexion, die auf *anamnêsis* beruht, findet ihren Ausdruck in Symbolen. Voegelin bezeichnet sie jetzt als reflektive

Symbole. Und dann zählt er die reflektiven Symbole auf, die er in seiner Suche entwickelt hat: „Die Spannung des *metaxy*, die Pole dieser Spannung, die Dinge und das Jenseits der Dinge, Ding-Realität und Es-Realität, das Menschliche und das Göttliche, Intentionalität und Luminosität, das Paradoxon von Bewußtsein-Realität-Sprache, und der Komplex von Partizipation-Affirmation-Selbstaffirmation.“ (OG 10, S. 51)

Was Voegelin in seiner „Suche“ entwickelt hat, sind also reflektive Symbole als Manifestation der dritten Bewusstseinsdimension, die er als reflektiv-distanzierende Erinnerung charakterisiert. (ebd.) Diese reflektiven Symbole sind in Fortführung von Platons philosophischen Mythen ein Mythos, der aus der Reflexion hervorgeht. Oder, wie Voegelin es jetzt nennt, eine „story“. (Eine der Grundbedeutungen von Mythos ist „Erzählung“.) Doch dazu gleich mehr.

Ich habe davon gesprochen, dass an die Stelle der kosmischen „Tiefe der Seele“ (und Seele, *psychê*, ist das Prinzip, das in Platons *Timaios* den gesamten Kosmos auf allen seinen Ebenen durchdringt) jetzt die umgreifende Realität, die Es-Realität tritt, die in sich imaginativ und kognitiv ist. Der *omphalos* war das Tor, durch das die kosmischen Kräfte in das Unbewusste der menschlichen Seele eindringen und sich in mythischen Symbolen „Luft machten“. Der *omphalos* war das Symbol für die Schnittstelle zwischen dem Ganzen (*to pan*) des Kosmos und der in diesen Kosmos eingebetteten *psychê* des Menschen. Wenn nun an die Stelle der Tiefe des Kosmos die umgreifende Realität, die Es-Realität tritt, was ist dann der „Ort“, an dem sich die Erfahrungen ereignen, die durch *anamnêsis* sich in reflektiven Symbolen ausdrücken?

Voegelin bezeichnet diesen „Ort“ „wenn die räumliche Metapher weiterhin erlaubt ist“ (ebd.) als *metaxy*, als ein „Zwischen“<sup>29</sup>. Dabei bezieht er sich auf die von Sokrates wiedergegebene Rede der Diotima in Platons *Symposion* (*Symp.*, 202bff.). *Erôs* ist ein Wesen zwischen dem Sterblichen und dem Unsterblichen (*metaxy thnêtou kai athanatou*). *Erôs*, die begehrende Liebe, begehrt das, was er nicht

---

<sup>29</sup> „*metaxy*“ ist im Griechischen eine Präposition mit der Bedeutung „zwischen“.

hat, das, wessen er bedürftig ist. Er ist nicht schön, wie die Vorredner ihn gepriesen haben, sondern er begehrt nach dem Schönen, dessen er bedürftig ist. Das Zwischen, das *metaxy*, wird zum Symbol der Spannung zwischen Mangel und Fülle, zwischen Vollkommenheit und Unvollkommenheit, zwischen Wissen und Unwissen, zwischen Mensch und Gott.

Daraus entwickelt nun Voegelin die Symbolik des *metaxy*. Das „*metaxy* ist ..... das wechselseitige Partizipieren (*methexis*, *metalepsis*) von menschlicher in göttlicher und von göttlicher in menschlicher Realität.“ Das Zwischen ist nicht ein leerer Raum zwischen den Polen der oben genannten Spannungen, sondern es ist das Reich des Geistigen (*Vernunft*, S. 22). Platon: Alles Geistige (*pan to daimonion*) ist zwischen Gott und Mensch. Das Geistige, das *daimonion*, ist die Beziehung zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen. Das Symbol des *metaxy* bezeichnet also den „Ort“, an dem die Suche, die *zêtêsis*, sich ereignet; oder in der oft wiederholten Formulierung: die göttlich-menschliche Bewegung und Gegenbewegung. (ebd.) Diese Ereignisse im *metaxy* sind es, die durch *anamnêsis* in die Präsenz des Bewusstseins gehoben und in reflektiven Symbolen zum Ausdruck gebracht werden.<sup>30</sup>

Die Suche ist ein Ereignis in der Realität. Das gilt für die großen historischen Beispiele der Suche.<sup>31</sup> Aber es gilt auch für Voegelins

---

<sup>30</sup> In der Symbolik des *metaxy* ist der Übergang von der „vereinzelten, bewußten Existenz“ (*OG* 6, S. 239) zu einer Bewusstseinsstufe enthalten, die über die vereinzelt Person und ihr Bewusstsein hinausführt. In der Zeit, in der sich Voegelin intensiv der Philosophie des Bewusstseins zuwendet, hat sich eine Richtung entwickelt, die sich selbst als transpersonale Psychologie bezeichnet. Ob Voegelin davon Kenntnis genommen hat, weiß ich nicht. Ich verweise nur auf Autoren wie Stanislav Grof, *Realms of the Human Unconscious*, 1975 (dt.: *Topographie des Unbewussten*, Klett-Cotta: Stuttgart 1978), und vor allem Ken Wilber, *The Spectrum of Consciousness*, 1977 (dt.: *Das Spektrum des Bewußtseins*. Aus dem Amerikanischen v. Jochen Eggert, München/Bern: Scherz Verlag, 1987). Besonders bei Ken Wilber finden sich eine Fülle von Überlegungen, die zur Klärung von Voegelins Bewusstseinsphilosophie beitragen könnten.

<sup>31</sup> Voegelin nennt als Beispiele die Suche der *Genesis* im Alten Testament, die vielfältigen Formen der zoroastrischen, der hinduistischen oder buddhis-

eigene Suche. Auch sie ist ein Ereignis in der Realität. Und von diesem Ereignis muss berichtet werden. Wenn der Suchende seine Suche als einen Akt des Partizipierens an dem umfassenden Prozess der Realität artikulieren möchte, dann hat er eine Geschichte zu erzählen, eine *story* (so *OH V*, S. 23f.). „Es ist die ‚Geschichte‘ von seiner Erfahrung der Unordnung, von dem Widerstand, der in ihm durch die Wahrnehmung konkreter Tatsachen erregt wird, von seiner Erfahrung, zu der Suche nach der wahren Ordnung gezogen zu werden, ... von seinem Bewußtsein des Nichtwissens und Fragens.“ (*OG 10*, S. 33) Es ist die „Geschichte von einem Versuch, in einem Ödland von Unordnung Ordnung zu errichten. Die ‚Geschichte‘ von der Suche ist das Wort, das durch die Kraft seiner Wahrheit aus Unordnung Ordnung hervorbringt.“ (ebd., S. 33f.)

„Die ‚Geschichte‘ stellt sich so als die Symbolik heraus, die das Bewußtsein von der göttlich-menschlichen Bewegung und Gegenbewegung in der Suche nach der Wahrheit zum Ausdruck bringt.“ (*OG 10*, S. 32) Mythos in der Theorie von 1957 war die symbolische Ausgestaltung der Kräfte, der Bewegungen, die aus dem Unbewussten auftauchen. An die Stelle des Mythos tritt jetzt die Erzählung von der Suche und ihrer Artikulation in Gestalt der reflektiven Symbole. Diese Erzählung ist der Inhalt von Eric Voegelins *Auf der Suche nach Ordnung*.

Ich hatte zu Beginn aus einem Brief Voegelins zitiert, in dem er feststellt, dass man ohne eine „Theorie des Mythos“ eine Theorie der Politik nicht systematisch behandeln könne. Nun hat Voegelin, wie er sagt, diese Theorie des Mythos ausgearbeitet, sie dann aber, zumindest unter diesem Titel, nicht mehr verwendet, sondern, wie ich zu zeigen versucht habe, einen anderen Weg eingeschlagen: den der Analyse des Bewusstseins und seiner Dimensionen. Es stellt sich nun die Frage, was aus dem Projekt einer systematischen Theorie der Politik geworden ist. Die Untersuchungen der *History* waren sicherlich nicht systematisch in diesem Sinn. Sie waren aber auch, wie Voegelin mehrfach betont hat, nicht nur eine geschichtliche Darstellung der Ideen, sondern eine Arbeit, aus der sich durch die Ana-

---

tischen, der konfuzianischen oder der taoistischen Suche, und schließlich die noetische Suche der hellenischen Philosophen.

lyse des historischen Materials die grundlegenden Probleme einer Theorie der Politik ergeben sollten. In diesen Rahmen gehören dann die Probleme des Mythos und später die Analyse der Dimensionen des Bewusstseins. Das Ziel war wohl eine anthropologische Grundlegung, auf der dann, nach den Vorstellungen des Projekts der Staatslehre der 30er Jahre, die anderen Bereiche wie die „Herrschaftslehre“ und „Rechtslehre“ aufbauen sollten.

Was ist daraus geworden? Entscheidend für die Veränderung in Voegelins Untersuchungen ist, wie Opitz hervorhebt, der Akzent auf dem Begriff der Erfahrung. Nicht die Ideen, sondern die ihnen zugrundeliegenden Erfahrungen sind die Basis, auf denen sich eine systematische Theorie der Politik aufbaut. Ein Schritt in diese Richtung war wohl die *Neue Wissenschaft der Politik*. Ein weiterer Schritt ist die Einleitung zu *Order and History* unter dem Titel „Die Symbolisierung der Ordnung“. Hier werden die existentiellen Erfahrungen als Grundlage der Symbolisierung analysiert. Aber auch *Order and History* ist keine systematische Theorie. Voegelins Suche führt nicht zu einer systematischen Theorie, sondern zu einer differenzierenden Analyse der Erfahrung. Im Zentrum steht dabei – im Spätwerk – das Symbol der Spannung, die Erfahrung der Polarität und die (mystische) Erfahrung der Einheit, des Ganzen: *to pan*. Das ist Platons Symbol für die Einheit der Realität.

**Bitte auf Umschlagdeckel U4 (Rückseite) setzen**

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

*Zeitschrift für Politik*

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

*Politische Vierteljahresschrift*