

OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— NR XXXI —

Christian Schwaabe

Beschränkung aufs „Vorletzte“

Der moderne Pluralismus und die
postmetaphysische Bescheidung der
politischen Philosophie



Christian Schwaabe:

**Beschränkung aufs „Vorletzte“.
Der moderne Pluralismus und die postmetaphysische
Bescheidung der politischen Philosophie**

INHALT

Einleitung: „Jerusalem, Athen und Rom“ – Grundlagen und Herausforderungen der Moderne	5
Die postmetaphysische Bescheidung des politischen Liberalismus	10
Der Liberalismus und die totalitäre Herausforderung	17
Die „politischen Religionen“ als „Abfall von Gott“	24
Die Tragik Max Webers: Zwischen Abschluß und Neubeginn?	31
Krise und Kritik der Modernität	40
Die „normativ-ontologische“ Wende der politischen Philosophie	44
Der Seinsgrund und die Politik	47
Abgründiger Seinsgrund – menschliche Immanenz?	53
Der Widerstreit letzter Gewißheiten: Quis judicabit?	63
Schluß: Die unabweisbare Gretchen-Frage der pluralistischen Moderne	70

Die Welt zerdacht. Und Raum und Zeiten
und was die Menschheit wob und wog,
Funktion nur von Unendlichkeiten –,
die Mythe log.

Woher, wohin –, nicht Nacht, nicht Morgen,
kein Evoë, kein Requiem,
du möchtest dir ein Stichwort borgen –,
allein bei wem?

Ach, als sich alle einer Mitte neigten
und auch die Denker nur den Gott gedacht,
sie sich den Hirten und dem Lamm verzweigten,
wenn aus dem Kelch das Blut sie rein gemacht,

und alle rannen aus der einen Wunde,
brachen das Brot, das jeglicher genoß –,
oh ferne zwingende erfüllte Stunde,
die einst auch das verlor'ne Ich umschloß.

Gottfried Benn



„Den Gegensatz zwischen einer intellektuellen Welt, wo die ‚deutsche‘ Sehnsucht nach einer höheren Bestimmung als jener von Nietzsches ‚letztem Menschen‘ dominiert, und einer Welt, wo bloß der ‚angelsächsische‘ Wunsch nach Vermeidung von unnötigem Schmerz und Erniedrigung dominiert, habe ich in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* als Unterscheidung zwischen dem Erhabenen und dem Schönen verstanden. Radikale wollen Erhabenheit, aber Liberale wollen nur Schönheit.“

Richard Rorty

Einleitung: „Jerusalem, Athen und Rom“ – Grundlagen und Herausforderungen der Moderne

”Die stolze These, daß für die Wissenschaft keine Frage grundsätzlich unlösbar sei, verträgt sich durchaus mit der demütigen Einsicht, daß wir auch mit der Beantwortung sämtlicher Fragen nicht etwa die vom Leben uns gestellte Aufgabe schon gelöst haben würden.”¹ Was Rudolf Carnap dieserart – in durchaus bescheidener Weise – über den „logischen Aufbau der Welt“ und deren Erkennbarkeit ausgesprochen hat, ist nicht nur eines der Paradigmen des Logischen Empirismus, sondern kann zugleich als ein Glaubenssatz, jedenfalls als eine zentrale Konsequenz der von Max Weber beschriebenen „entzauberten“ Moderne betrachtet werden. Die von Carnap nur angedeutete Kehrseite des modernen Rationalismus ist das Herausfallen des Menschen aus der vormaligen Sicherheit umfassender Weltbilder und Orientierungsmöglichkeiten. Die Ambivalenz dieser Emanzipation, das Leiden, zumindest aber das Unbehagen an dieser Verunsicherung gelten als Signen der Moderne und beschäftigen den philosophischen Diskurs bis heute. Daß es dabei mit der schlichten Ausklammerung wissenschaftlich unbeantwortbarer Fragen nicht getan sein kann, wurde gegen diesen „stolzen“ Rationalismus ebenfalls von Beginn an geltend gemacht. Zumal die praktische Philosophie konnte und kann sich damit nicht abfinden. Sie steht damit aber auch vor dem Problem, sich ihres eigenen Gegenstandsbereiches zu vergewissern – zwischen den beiden Polen der, sagen wir: Platonischen Erkennbarkeit des Guten und Gerechten

¹ Carnap, Rudolf, *Der logische Aufbau der Welt. Scheinprobleme in der Philosophie*, Hamburg 1961, S. 183.

einerseits und der Carnapschen Unbeantwortbarkeit ethischer Fragen andererseits.

Im Besonderen für die *politische* Philosophie hängen diese erkenntnistheoretischen Fragen sehr eng mit jenen praktischen Fragen und Problemen zusammen, die in der politisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit nach verbindlicher Lösung verlangen. Dabei nimmt diese Wirklichkeit in der Regel keine Rücksicht darauf, ob bestimmte Kategorien von Fragen als wissenschaftlich oder philosophisch unbeantwortbar eingestuft werden. Auf diese Weise sind durchaus alte Fragen sehr aktuell geblieben, die vom modernen Rationalismus ein wenig voreilig als „Scheinprobleme“ zum historisch Überholten abgelegt worden waren. Eines dieser Probleme ist das Verhältnis von Religion und Politik, von religiösen Überzeugungen und politischer Ordnung, bzw. – wenn man das Problem philosophisch verallgemeinern will – das Verhältnis von „letzten Fragen“ und politisch angemessenen bzw. möglichen Antworten. Gerade dieses Problem ist durch die Entzauberung der Moderne nicht nur nicht verschwunden, sondern hat so erst eine besondere Brisanz erhalten. Schon bei Max Weber ist dieser „Polytheismus“ der Werte als Wesenszug der Moderne in noch heute gültiger Weise herausgearbeitet worden – und so wird Weber auch im folgenden als Ausgangs- und Bezugspunkt dienen.

„Letzte Fragen“ bewegen die verunsicherten Individuen nach wie vor, aber sie finden keine allgemein verbindliche Antwort mehr. Die moderne politische Philosophie reflektiert dieses Problem sehr wohl – und darin ist sie über den Positivismus etwa eines Auguste Comte auch weit hinaus; sie formuliert dieses Problem im allgemeinen freilich nicht mehr in der Hoffnung auf eine gedankliche Versöhnung der Gegensätze,

sondern als Frage nach den Bedingungen eines friedlichen Nebeneinanders solch „letzter“ Antworten. Dies jedenfalls ist die Antwort des politischen Liberalismus, wie sie John Rawls paradigmatisch formuliert hat und die im folgenden noch näher untersucht werden soll. Es ist dies ein pragmatischer, bewußt politischer und nicht metaphysischer Ansatz, der jene „letzten Fragen“ zwar politisch ausklammert, aber gleichwohl in ihrer Bedeutung wie auch in ihrem Eigenrecht unangetastet läßt. Rawls' Position ist, wie gesagt, über alle positivistische Beschränktheit erhaben. Ob Rawls dabei von der philosophischen Tradition nicht doch zuviel geopfert hat, ist die zweite zentrale Frage, die im folgenden zu diskutieren sein wird.

„Jerusalem, Athen und Rom – das ist die charakteristische Spannung zwischen Monotheismus, Wissenschaft und republikanischer Tradition, die der Westen aushalten muss, ohne zu versuchen, eins ans andere zu assimilieren.“² So formuliert Jürgen Habermas, den man durchaus als zweiten großen Vertreter des heutigen politischen Liberalismus neben Rawls stellen kann, seine ebenfalls „nachmetaphysische“ Philosophie, die in ihrer Bejahung der Moderne gleichwohl die Bestände abendländischer Tradition zu respektieren sucht. Auch Habermas anerkennt die Bedeutung „letzter Fragen“, für den Einzelnen wie auch für die Philosophie; die *politische* Antwort aber muß darin liegen, den Eigensinn der jeweiligen Sphären zu erhalten. Eine „Politisierung der biblischen Botschaft“ ist für Habermas ebenso gefährlich wie „die politisch-theologische Aushöhlung des Vernunftkerns einer

² Habermas, Jürgen, Ein Gespräch über Gott und die Welt, in: ders., *Zeit der Übergänge. Kleine Politische Schriften IX*, Frankfurt a.M. 2001, S. 173-196, hier S. 181.

säkularisierten Politik“. Die moderne westliche Philosophie, wie Habermas sie vertritt, ja repräsentiert, achtet Religion und religiöse Gefühle des Menschen wie auch andere Weltreligionen und Kulturen. Gerade als *praktische* Philosophie, die angesichts einer Vielfalt religiöser Bekenntnisse nach politischer Gerechtigkeit fragt, muß sie aber ihren Eigensinn verteidigen, muß sie der Versuchung widerstehen, sich selbst religiös zu verstehen, denn das hieße für Habermas, daß sie sich selbst aufgäbe. Das Verhältnis von Religion und Philosophie muß in diesem Sinne geklärt sein: „der existentielle Sinn der Befreiung der individuellen Seele durch das Heilsversprechen des Erlösergottes darf eben nicht an die kontemplative Erhebung und die intuitive Verschmelzung des endlichen Geistes mit dem Absoluten angeglichen werden.“³

Daß diese Versuchung besteht, daß das „nachmetaphysische Denken“ zutiefst zweideutig bleibt, ist, so Habermas, an jenen Formen eines „neuen Heidentums“ deutlich geworden, die in Weimar in Gestalt der Konservativen Revolution oder auch der Philosophie Martin Heideggers schließlich auch dramatische politische Folgen zeitigten. Die Sehnsucht und Suche nach dem Absoluten, dem Erhabenen, dem Außeralltäglichen, und am Ende nach Heil und Erlösung von unbewältigter Immanenz indizieren – ob man sie ablehnt oder nicht – eine prinzipielle Nähe von Politik und Religion, zumindest eine gegenseitige Anschlußfähigkeit, die in verschiedenster Form verwirklicht werden kann.

Diese Nähe, die sich historisch tausendfach belegen läßt, ist der Sache nach auch von „nachmetaphysischen“ Denkern ernst

³ Ebd., S. 182.

zu nehmen. Das gilt auch dann noch, wenn Religion im laizistischen Westen zwar nicht mehr „staatstragend“ ist, als „unsichtbare Religion“⁴ aber gleichwohl eine nicht zu unterschätzende Rolle spielt. Die Nähe von Religion und Politik bzw. Gesellschaft, die durch Säkularisierung keineswegs einfach aufgelöst werden konnte, stellt freilich andererseits ein nachmetaphysisches Politikmodell noch nicht prinzipiell in Frage. Ebenso wenig wird ein solches Politikmodell dadurch in Frage gestellt, daß sich seine Begriffe als „säkularisierte theologische Begriffe“ beschreiben lassen, wie es Carl Schmitt klassisch formuliert hat.⁵ Natürlich steht auch das Denken z.B. eines Diskurstheoretikers auf dem Boden abendländischer Tradition und Geistesgeschichte, ist ohne diese nicht zu verstehen. Doch darf wohl jede Zeit soviel Eigenrecht und Eigenständigkeit für sich proklamieren, daß sie auf durchaus alte Fragen und in vollem Bewußtsein eines langen Herkommens neue, jedenfalls eigene Antworten gibt. „Ich will nur sagen, dass mich der Nachweis theologischer Erbschaftsverhältnisse nicht stört, solange die methodische Differenz der Diskurse erkennbar ist, solange also der philosophische Diskurs der eigensinnigen Forderung einer begründeten Rede gehorcht.“⁶

Mit dieser Forderung nach „begründeter Rede“ ist man inmitten jener überprüfbaren und einklagbaren „Geltungsansprüche“, die zumal in Habermas' Gerechtigkeitsphilosophie eine zentrale Rolle spielen. Man ist damit zugleich beim entscheidenden Argument des modernen

⁴ Luckmann, Thomas, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M. 2000.

⁵ Schmitt, Carl, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 1993, S. 43.

⁶ Habermas, Ein Gespräch über Gott und die Welt, a.a.O., S. 187.

politischen Liberalismus. Unter Bezugnahme auf Max Webers Diagnose einer polytheistischen Moderne soll im folgenden die liberale Beschränkung aufs Vorletzte nachgezeichnet und kritisch diskutiert werden. Als diesem Liberalismus in vielem entgegengesetzte philosophische Alternative ist Eric Voegelins normativ-ontologische Philosophie zu verstehen. Ja, *prima facie* haben Voegelin und der politische Liberalismus Rawlsscher Prägung – außer ihrem Ausgangspunkt bei Max Weber – nichts gemein. Dennoch – oder gerade deshalb – erscheint es nicht nur reizvoll, sondern auch gewinnbringend, die beiden Extreme gegeneinander zu stellen: Mit diesen beiden Positionen läßt sich die Moderne in der ganzen Breite ihrer Probleme und Herausforderungen beschreiben. Anders als ein Großteil der heutigen konservativen oder kommunitaristischen Kritiker des Liberalismus, die meist schon von vornherein eine vermittelnde Position einnehmen, konfrontiert Voegelin die liberale Moderne in philosophisch radikaler Form mit der Gretchen-Frage nach den „letzten Dingen“. Der Liberalismus wird diesen Fragen nicht ausweichen dürfen, und sei es nur, um sich der eigenen Position, ihrer Konsequenzen wie auch ihrer Voraussetzungen zu vergewisseren. An Voegelin indes kann er dann die Frage zurückgeben, welche politischen Alternativen es zu den liberalen Institutionen überhaupt geben kann.

Die postmetaphysische Bescheidung des politischen Liberalismus

Der moderne politische Liberalismus – und darin repräsentiert er heute einen breiten gesellschaftlichen wie auch philosophischen Konsens – begreift als Errungenschaft, ja hält

es sich zu gute, die Politik von „letzten Fragen“ frei zu halten. Zumal religiöse Überzeugungen können und dürfen nicht Gegenstand jener gesellschaftlich verbindlichen Festlegungen sein, mit denen der Bürger auf den liberalen Minimalkonsens verpflichtet wird. Die Freiheit des Einzelnen, die nur in der Freiheit der anderen ihre Grenze findet, betrifft dabei natürlich weit mehr, ja hauptsächlich anderes als solch „letzte“ Fragen und Überzeugungen. Greift man die Unterscheidung auf, die John Rawls in diesem Zusammenhang verwendet, dann umfaßt dieser Bereich des mehr oder weniger „Privaten“ all das, was die klassische Philosophie das Gute nannte. Bezüglich der Fragen des guten Lebens herrscht ein Pluralismus von Auffassungen, der mit den Mitteln der Vernunft nicht ausgeräumt, wenn man will: „geheilt“ oder „versöhnt“ werden kann.

Umso wichtiger ist daher – für eine liberale „offene“ Gesellschaft wie auch für eine dieser entsprechende Philosophie –, diese Vielfalt zum einen als Eigenwert zu wahren, zum anderen aber auch als friedliche Koexistenz zu „organisieren“. Deshalb stellt der politische Liberalismus nicht das Gute, sondern eine Form von Gerechtigkeit bzw. des Rechten in den Vordergrund, die als zentrale Aufgabe des Politischen die Vereinbarkeit der vielen Freiheiten betrachtet. Dem Liberalismus geht es zuallererst um das Kantische Problem des Rechts als des Inbegriffs derjenigen „Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“.⁷ Eben daran knüpft Rawls an, wenn er die Herausforderungen der

⁷ Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hrsg. v. K. Vorländer, Hamburg 1965, S. 96.

modernen politischen Philosophie von denen der klassischen unterscheidet: „Für die Alten war die Lehre vom Guten das zentrale Problem, für die Modernen ist es die Konzeption der Gerechtigkeit.“⁸ Freiheit und Gleichheit stehen als Prinzipien über allem anderen. Dazu bedürfe es keiner Konzeption des Guten, keiner Wesensmetaphysik, keines Naturrechts und keiner Ontologie: „Die Suche nach vernünftigen Gründen für eine Übereinkunft, die in unserem Selbstverständnis und unserer Beziehung zur Gesellschaft wurzelt, ersetzt die Suche nach einer moralischen Wahrheit, die als durch eine vorgängige und unabhängige (sei es natürliche oder göttliche) Ordnung von Gegenständen und Beziehungen festgelegt interpretiert wird [...]. Losgelöst von dem Verfahren, die Gerechtigkeitsgrundsätze zu konstruieren, gibt es keine moralischen Tatsachen.“⁹

Nachdenkliche Liberale übersehen dabei keineswegs, daß jene letzten Fragen für den Menschen von allergrößter Bedeutung sind bzw. sein können. Doch das Maximum, was Politik und eben auch politische Philosophie hier beitragen können, ist es, dem Einzelnen die Freiheit und damit die Möglichkeit zu garantieren, diesen seinen letzten Fragen in *seinem eigenen* Leben nachzugehen. Der Liberalismus bescheidet sich damit, vom Bürger nicht mehr als Loyalität und die liberalen Kardinaltugenden der Fairneß und Toleranz zu verlangen. Ob dieser Bürger aber für sich selbst ein wirklich gelungenes Leben lebt und ob man dies (nach welchen Maßstäben auch immer) überhaupt beurteilen könnte, das liegt für den politischen Liberalismus außerhalb der Betrachtung wie auch

⁸ Rawls, John, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt a.M. 1998, S. 36.

⁹ Ders., *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*, Frankfurt a.M. 1992, S. 85.

der politischen Relevanz. Es liegt außerhalb des Erkennbaren und prozedural Konsentierbaren.

Der moderne Liberalismus antwortet damit auf eine, vielleicht die zentrale Herausforderung der Moderne, und er antwortet damit mehr oder weniger direkt auf Max Weber. Er antwortet durchaus nicht in Webers Sinne, jedenfalls nicht in seinem Geiste, aber er läßt sich doch ganz auf jene Ernüchterungen ein, die Weber als Signum der Moderne auf den Begriff gebracht hat: die Entzauberung der Welt und der Polytheismus der Werte. Weber wird dabei von der desillusionierenden Einsicht geleitet, daß wir mit den Mitteln der Vernunft nicht nur über den Sinn des Lebens nichts mehr sagen können, sondern alle Wege zu dem verloren haben, was auch für die praktische Philosophie in einem durchaus emphatischen Sinne einst „Wahrheit“ bedeutete. Ethische Fragen fallen nicht in den Bereich objektiv überprüfbarer Tatsachenfeststellung. Indem Weber die Trennung von Sein und Sollen denkbar radikal vollzieht, öffnet sich neben dem Feld wissenschaftlicher Erkenntnis ein Reich der Werte, in dem nicht mehr erkannt und gewußt, sondern v.a. geglaubt und entschieden wird – werden muß.

Eben diesen existentialistischen Dezisionismus¹⁰ versucht der moderne Liberalismus in den Verfahren fairer Gerechtigkeit friedlich zu hegen, also v.a. zu entschärfen. Er geht damit (politisch) entscheidend über Weber hinaus, ohne freilich die erkenntnistheoretische Position des Polytheismus (sprich: Agnostizismus) prinzipiell aufzugeben. Diese liberale Antwort auf weltanschaulichen Pluralismus ist insofern durchaus noch

¹⁰ Vgl. Schwaabe, Christian, *Freiheit und Vernunft in der unversöhnten Moderne. Max Webers kritischer Dezisionismus als Herausforderung des politischen Liberalismus*, München 2002, insb. S. 130ff. und 169ff.

in Webers Sinne, als für Weber die Achtung des weltanschaulichen Gegners eine unaufgebbare (wenn auch nicht mehr begründbare!) Haltung darstellt – einen Rest Kantischer Sittlichkeit, wenn man will, aber eben auch nur einen Rest.

In einem anderen Sinne aber hat sich der Liberalismus weit von Weber entfernt, hat sich in einem sehr präzisen Sinne *der Ton* verändert: Webers düstere, nicht selten prophetisch vorgetragene Sorge um das Schicksal des Menschentums, sein ganz an Nietzsche angelehntes Leiden an der Verkleinerung des Menschen, all das entspricht nicht mehr – von einzelnen kaum gehörten Stimmen abgesehen – dem Zeitgeist. Webers Diagnose dagegen entspricht weitgehend dem zu seinen Zeiten üblichen Kulturpessimismus, zumal innerhalb des deutschen (Bildungs-) Bürgertums. Ohne den meisten dieser Kritiker in eine Abkehr von der Moderne zu folgen, ist Webers Verdikt doch kaum weniger pathetisch und deutlich:

„Niemand weiß noch, wer künftig in jenem Gehäuse wohnen wird und ob am Ende dieser ungeheuren Entwicklung ganz neue Propheten oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale stehen werden, oder aber – wenn keins von beiden – mechanisierte Versteinerung, mit einer Art von krampfhaftem Sich-wichtig-nehmen verbrämt. Dann allerdings könnte für die ‚letzten Menschen‘ dieser Kulturentwicklung das Wort zur Wahrheit werden: ‚Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz: dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums

erstiegen zu haben.”¹¹

Hier ist Weber – wie in vielem – ganz bei Nietzsche und der Klage des Zarathustra über die „letzten Menschen“, jene „Verächtlichsten“, ohne Hoffnung, ohne Kraft und Härte. Der Mensch, gerade der „objektive Mensch“ der rationalistischen Moderne, verkümmert, wird „unächt, zerbrechlich, fragwürdig und morsch“, wird zum geist- und herzlosen Fachmenschen. „Seine Liebe ist gewollt, sein Hass künstlich und mehr un tour de force, eine kleine Eitelkeit oder Übertreibung. [...] Seine spiegelnde und ewig sich glättende Seele weiss nicht mehr zu bejahen, nicht mehr zu verneinen; er befiehlt nicht; er zerstört auch nicht.”¹² Webers Gehäuse-Diagnose und die Furcht vor einer Verkleinerung des Menschen werden zumal von der frühen Kritischen Theorie aufgenommen, Webers Befürchtungen werden hier sogar noch einmal bekräftigt: Gefangen in der Dialektik der Aufklärung und manipuliert durch die Kulturindustrie wird der Mensch seiner Freiheit beraubt. Horkheimers Klage über den „Niedergang des Individuums“¹³ setzt Webers Kulturkritik im Grunde bruchlos fort.

All dies sind nicht mehr die Sorgen des modernen Liberalismus; im Gegenteil: Der Liberalismus hält solche Kulturkritik für überzogen, letztlich für sehr gefährlich. Der

¹¹ Weber, Max, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Band I, 9. Aufl., Tübingen 1988, S. 204.

¹² Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse*, Kritische Studienausgabe Band 5, München 1988, S. 136.

¹³ Vgl. Horkheimer, Max, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, in: ders., *Gesammelte Schriften* in 18 Bänden, Bd.6, Frankfurt/M. 1991, S. 21-186, hier S. 136ff.

Liberalismus hat sich beschieden, hat sich mit der demokratischen Herrschaft des Mittelmaßes – weit über das Politische hinaus – arrangiert. In den Worten Richard Rortys: „Selbst wenn der typische Charakter der Menschen in liberalen Demokratien tatsächlich fade, berechnend, kleinlich und unheroisch sein sollte, kann die Vorherrschaft solcher Personen dennoch ein angemessener Preis sein für politische Freiheit.“¹⁴

In dieser Position findet natürlich eine historische Lehre ihren Ausdruck, die der moderne Liberalismus Weber voraus hat. Und daß hier tatsächlich primär die politischen Verirrungen Martin Heideggers oder die Irrationalismen der Konservativen Revolution gemeint sind, wird deutlich, wenn Rorty eine neue politische Leitdifferenz vorschlägt: den Gegensatz nämlich „zwischen einer intellektuellen Welt, wo die ‚deutsche‘ Sehnsucht nach einer höheren Bestimmung als jener von Nietzsches ‚letztem Menschen‘ dominiert, und einer Welt, wo bloß der ‚angelsächsische‘ Wunsch nach Vermeidung von unnötigem Schmerz und Erniedrigung dominiert“, was für Rorty gleichbedeutend ist mit der „Unterscheidung zwischen dem Erhabenen und dem Schönen“.¹⁵ Und er setzt hinzu: „Radikale wollen Erhabenheit, aber Liberale wollen nur Schönheit.“ Rorty plädiert dafür, sich gegen alle kulturkritischen Verlockungen mit der „Schönheit“ demokratischer Fairneß zu begnügen.

¹⁴ Rorty, Richard, *Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie*, in: ders., *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, 1988, S.82-125, hier S. 103.

¹⁵ Ders., *Philosophie & die Zukunft. Essays*, Frankfurt a.M. 2000, S. 45f.

Der Liberalismus und die totalitäre Herausforderung

Es ist dies die Konsequenz, die der politische Liberalismus aus der Erfahrung des Totalitarismus gezogen hat: Gerade weil weltanschaulich-ideologische Antworten auf letzte Fragen ebenso verlockend wie enthemmend sein können, und gerade wenn sie in Webers Sinne Sache kraftvollen und entschiedenen Glaubens sind, dann ist es in der Tat eine zivilisatorische Errungenschaft, sie aus dem Politischen herauszuhalten. Auch der Liberalismus, sofern er kein naiver, fortschrittsgläubiger ist, weiß um die Verlockungen des Religiösen wie auch um die Gefährlichkeit der modernen Ersatzreligionen. Und er weiß, daß er den politisch oder theologisch gebundenen Religiösen auf dessen Ebene des Glaubens kaum mehr mit moralischen Argumenten erreichen kann. Auch deshalb zieht er die Konsequenz, diesen Bereich aus dem Politischen fernzuhalten.

Dies ist im Sinne des Friedenszieles in jedem Fall dann eine vertretbare Position, wenn der qualitative Unterschied zwischen „echter“ und bloßer Ersatzreligion anerkannt wird – so schwierig freilich genau dies ist.¹⁶ Deshalb gilt idealiter, daß ein jeder seinen Gott anbete *und* die politische Ordnung friedlicher Koexistenz respektiere. Läßt man die Problematik von modernen Ersatzreligionen wie auch religiösem Fundamentalismus einmal beiseite, so entspricht dieser Gedanke dem Toleranzprinzip des frühen Liberalismus, und dient zunächst einmal dem Schutz und der Freiheit des Glaubens. Das (moral-) philosophisch unlösbare Problem, das damit letztlich umgangen werden soll, liegt in der Unmöglichkeit, über letzte, zumal über religiöse Fragen, das

¹⁶ Vgl. unten das letzte Kapitel.

heißt über Glaubensgewißheiten, eine rationale Verständigung, gar noch Einigung zu erzielen. Vor diesen Fragen versagt die Kraft des besseren Arguments, auch die Legitimität seines Herrschaftsanspruches. Niemand darf gezwungen werden, seinen Glauben den Vorstellungen etwa einer gesellschaftlichen Mehrheit zu opfern. Das Toleranzprinzip fordert vom Staat, solche religiösen Bekenntnisse zu tolerieren, die und insofern sie nicht die öffentliche politische Ordnung untergraben.

Nun ist es freilich das eine, einer religiösen Minderheit prinzipiell loyaler Bürger Toleranz zu gewähren (oder sie als wirklich gleichberechtigt anzuerkennen, was noch einmal etwas anderes ist); etwas ganz anderes und eine viel schwierigere Aufgabe ist es, die Gläubigen einer totalitären politischen Religion auf den liberal-toleranten Grundsatz eines friedlichen Gemeinwesens zu verpflichten. In dem Moment nämlich, wo innerweltliche und letztlich politische Größen wie Nation, Volk oder Rasse sakralisiert werden, gibt sich der innerweltlich Gläubige mit Toleranz keineswegs zufrieden: Er will die gesamte Gesellschaft nach seinem „dämonischen“ Ideal formen, er will gerade keinen friedlichen Pluralismus, sondern die Geschlossenheit der innerweltlichen Gemeinschaft, den Zusammenschluß der Gläubigen und den Ausschluß ihrer Feinde, wenn es sein muß: ihre Vernichtung.

Hier entwickelt das „religiöse“ Bedürfnis einen Fanatismus und eine Gewaltbereitschaft, gegen die der Liberale mit seiner Einladung zum herrschaftsfreien Diskurs nicht mehr ankommt. Eine politische Religion fordert für sich mehr als Toleranz oder Anerkennung; sie beansprucht die *gesamte* Gesellschaft und den *ganzen* Menschen. Der hier wirksame Fanatismus steht religiösem Fundamentalismus kaum nach. Daß hier

lediglich Ersatzgötter angebetet werden, mag der aufgeklärte Liberale schnell durchschauen – es mindert indes die Bindekräfte solcher *religio* zunächst einmal nicht. Ersatzreligiöser Dogmatismus und Irrationalismus ist ja eben nicht kraft rationaler Überzeugungsarbeit so erfolgreich, sondern weil er gerade mehr bietet als bloße Vernunft zu geben vermag. Er bietet dem modernen, existentiell verunsicherten Menschen nicht zuletzt die Wiederverzauberung einer unverstandenen und unerträglichen Moderne, ermöglicht den „Auszug aus der entzauberten Welt“¹⁷.

Helmuth Plessner hat diese Verlustseite der Moderne ganz in Webers Sinne erfaßt. Er verdeutlicht die Unhintergebarkeit der Entzauberung für den intellektuell Redlichen, aber eben auch die existentielle Erschütterung des modernen Menschen und damit die Keime neuer Verführbarkeit. Wenn nämlich Plessner benennt, was im Rationalismus der modernen Welt mit der Religion verloren geht, dann weiß man auch, daß dieses „Schicksal“ (Weber) für viele wohl nicht so leicht zu ertragen ist:

„Eins bleibt für alle Religiosität charakteristisch: sie schafft ein Definitivum. Das, was dem Menschen Natur und Geist nicht geben können, das Letzte: so ist es –, will sie ihm geben. Letzte Bindung und Einordnung, den Ort seines Lebens und seines Todes, Geborgenheit, Versöhnung mit dem Schicksal, Deutung der Wirklichkeit, Heimat schenkt nur Religion. Zwischen ihr und der Kultur besteht daher trotz aller

¹⁷ Vgl. Bolz, Norbert, *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, München 1989.

geschichtlichen Friedensschlüsse und der selten aufrichtigen Beteuerungen [...] absolute Feindschaft. Wer nach Hause will, in die Heimat, in die Geborgenheit, muß sich dem Glauben zum Opfer bringen. Wer es aber mit dem Geist hält, kehrt nicht zurück.“¹⁸

Das Problem der politischen Religiosität besteht nun darin, daß der nach Versöhnung, Heimat und Sinn Hungernde eben nicht „in die weit und erbarmend geöffneten Arme der alten Kirchen“¹⁹ zurückkehrt, wie es Max Weber als „sittlich“ doch immerhin anerkennenswerte Option akzeptiert, sondern anderen „Dämonen“ verfällt. Er bringt seinen Intellekt nicht dem christlichen Gott, sondern z.B. dem „geheimen Deutschland“ zum Opfer, findet letzte Bindung und Geborgenheit in der Volksgemeinschaft, religiöses Aufgehobensein in der Liturgie eines „Tausendjährigen Reiches“. Er unterwirft sich, weil er „dies Schicksal der Zeit nicht männlich ertragen kann“ (Weber)²⁰, einem schlechten Erhabenen, wie Hegel allen „Dogmatismus“ nannte und ablehnte: die Erhöhung eines nur Bedingten, Endlichen zu einem falschen Absoluten.²¹

Der Liberale kann nun mit Hegel dies falsche Absolute ablehnen, er kann und will sich aber gerade an Hegels Suche

¹⁸ Plessner, Helmuth, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einführung in die philosophische Anthropologie*, Berlin 1975, S. 342.

¹⁹ Weber, Max, Wissenschaft als Beruf, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 7. Aufl., Tübingen 1988, S. 237-273, hier S. 272.

²⁰ Ebd.

²¹ Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Jenaer Schriften 1801-1807*, Werke Band 2, Frankfurt a.M. 1996, S. 20ff.

nach dem wahren Absoluten nicht beteiligen. Im Gegenteil: Das Verlangen nach Erhabenheit ist im Politischen immer gefährlich, ist die vielleicht verstehbare, aber unbedingt zu verhindernde Grundlage von Radikalismus und Fanatismus (Rorty). Im Politischen kann es nur falsche Absoluta und bedenkliche Erhabenheiten geben. Sie deshalb nach Möglichkeit ganz aus dem Politischen herauszuhalten, ist die einzig menschliche Antwort, die den Frieden sichert und zugleich dem Glauben sein Recht beläßt. Das ist die sehr sinnvolle und nicht so leicht zu widerlegende Antwort des Liberalismus auf die totalitäre Erfahrung des 20. Jahrhunderts. Es ist freilich auch eine Antwort, die ohne den Glauben an zivilisatorische Fortschritte und die Lernbereitschaft der Menschen nicht auskommt. Das ist der, wenn auch bescheiden gewordene Rest aufklärerischer Hoffnungen. Ohne ihn kann der politische Liberalismus nicht bestehen.

Nun kann man angesichts der Erfolge politisch-religiöser Verführbarkeit im 20. Jahrhundert mit ebenso guten Gründen an der Berechtigung eines solchen Optimismus zweifeln. Und mit der pragmatischen Strategie des Liberalen können auch die Grundannahmen seiner philosophischen Argumentation in Zweifel gezogen werden, im besonderen das hier zugrunde gelegte Menschenbild. Denn hinter den ausführlich diskutierten Verfahrensregeln des liberalen Prozeduralismus steht ein ganz bestimmtes und keineswegs unstrittiges Bild vom Bürger-Menschen, eines Menschen, dem die angemessene politische Ordnung und Verhaltensweise zugemutet, dem sie gerecht werden muß. Hier nun scheint sich der moderne Liberalismus von Weber besonders weit entfernt zu haben: Die tiefe Ambivalenz der *conditio humana* in der Moderne wie auch alle nicht-rationalen Dimensionen menschlicher Existenz spielen, ganz anders als bei Weber,

keine entscheidende Rolle mehr bzw. sie werden aus den genannten Gründen lieber, wenn nicht ausgeblendet, so doch zurückgestellt. Der Liberale hat völlig recht, wenn er das falsche Absolute für politisch gefährlich hält; aber es fehlt ihm doch oft am grundlegenden Verständnis und den Zugängen zu solchen Phänomenen. Er kennt, könnte man auch sagen, seinen Gegner gar nicht gut. Von daher kommt zuweilen der Eindruck einer gewissen Naivität vieler Liberaler, die zu nicht vollständig „entzauberten“ Gedankenwelten von vornherein keinen Zugang zu haben scheinen. Am Ende können sie dann eine politische Religion wie den Nationalsozialismus nur als „Rückfall in Barbarei“ begreifen – und verfehlen die zutiefst *moderne* Krise, die sich hier zugespitzt und entladen hat. Das aber hat mit dem jeweiligen Menschenbild zu tun, und die Naivität des Liberalen wird dort gefährlich, wo sein politisch gutes Anliegen zu viele Menschen verfehlt.

Weber hat zwar über keine ausgearbeitete Anthropologie, wohl aber, wie gesagt, über ein breiteres und tieferes Bild vom Menschen verfügt. Mit enormer Sensibilität konnte er so auch die Verluste der Moderne erfassen und die Gefährlichkeit modern-antimoderner Verlockungen erkennen, und zwar gerade als Teil des spezifisch modernen Schicksals einer kalten Entzauberung. Und er hat, getrieben von seinem Ideal unbedingter Redlichkeit und gegenseitiger Achtung, mit aller Schärfe solche Ausflüchte, zumal in politischen Irrationalismus, zurückgewiesen. Argumentativ war er dabei freilich in keiner besseren Lage als der Liberalismus nach ihm. Folgt man Jürgen Habermas darin, daß u.a. Carl Schmitt durchaus als legitimer Schüler Max Webers zu betrachten sei²², dann kann man auch Weber selbst die Frage nicht

²² Habermas, Jürgen, Diskussionsbeitrag über „Wertfreiheit und Objektivität“, in: Stammer, Otto (Hrsg.), *Max Weber und die deutsche*

ersparen, wie denn der dämonische Kampf der Werte (zumal politisch) überhaupt noch begrenzt werden sollte – und v.a. mit welchen Argumenten. Mit gar keinen Argumenten, müßte Weber geantwortet haben, sondern allein mit der Haltung kämpferischer Standhaftigkeit. Auf dieser gedanklichen Linie steht die Idee der „wehrhaften“ Demokratie, die es nicht zulassen darf, wenn die Feinde der Freiheit die Freiheit zu vernichten trachten. Dann muß auch der Liberale zu den Waffen seiner Gegner greifen, muß akzeptieren, daß auch er nun wirkliche *Feinde* hat. Gerade weil der Liberale in Begründungsfragen so bescheiden ist, kann er diesem Dilemma kaum ausweichen.

Man ist an diesem Punkt mitten in Webers zutiefst ambivalenter unversöhnter Moderne, und man sieht, daß in ihr andere Antworten und Möglichkeiten angelegt sind als die der Redlichkeit, des Standhaltens und der Achtung des weltanschaulichen Gegners. Und das ist eben jenes Problem auch des politischen Liberalismus, das die diskursethische Logik entscheidend sprengt: Wie argumentiert er angesichts seiner Gegner, die partout nicht den „moral point of view“ einnehmen wollen und offensichtlich von ganz anderen „Dämonen“ ergriffen sind? Zumindest dem politischen Existentialismus der Zwischenkriegszeit war die Realität des parlamentarischen Prozeduralismus und des „ewigen Gesprächs“ entschieden zu lau. Ihr Leiden an einer sinnentleerten bürgerlichen Gesellschaft, nicht zuletzt ein seelisches Erlösungsbedürfnis trieb nicht wenige ins zunächst intellektuelle und dann politische Abenteuerium.

Soziologie heute. Verhandlungen des 15. Deutschen Soziologentages, Tübingen 1965, S. 74-81, hier S. 81; in der Anmerkung hält Habermas nachträglich die Formulierung „natürlicher Sohn“ für treffender – „wenn man sie in ihrer Ambivalenz beläßt“, wie Habermas hervorhebt.

Ist also, anders gefragt, der Liberalismus nicht doch allzu naiv, wenn er Webers Polytheismus lediglich in einen Pluralismus der Lebensstile und Glückserwartungen verharmlost? Wenn er glaubt, etwa religiöse Bedürfnisse des Menschen und allgemeiner noch: Fragen des Guten ausblenden zu können, und doch – gleichsam automatisch, im Vertrauen auf einen unumkehrbaren Prozeß der Zivilisation – eine liberale politische Kultur zu erhalten hofft? Der Liberalismus, so könnte man diese Kritik zusammenfassen, überfordert den Menschen, indem er ihn mit all jenen Fragen alleine läßt, die seine Seele doch am meisten bewegen; und er unterfordert die praktische Philosophie, wenn er die Beschäftigung mit eben solchen Fragen einem allzu verengten Verständnis von Wissenschaft und Vernunft opfert.

Die „politischen Religionen“ als „Abfall von Gott“

Eric Voegelin hat angesichts der „politischen Religionen“ eine gänzlich andere Konsequenz gezogen, und nicht zuletzt diese Erfahrung hat ihn dann auch über Webers Moderne ganz anders urteilen lassen. Es gab zunächst nur wenige, die den zutiefst religiösen Charakter von Faschismus und Nationalsozialismus ähnlich klar erkannten wie Voegelin. Neben Raymond Aron, Julien Benda, Franz Borkenau, Luigi Sturzo oder auch Ernst Bloch sei hier Denis de Rougemont genannt, der in seinem Tagebuch aus dem Deutschland der Mitte 30er Jahre das Phänomen pointiert beim Namen nennt:

„Die letzte Verteidigung des Kapitals, wiederholen unermüdlich die Marxisten. Kollektive Hysterie, sagen die Rationalisten. Tyrannei, sagen die Demokraten.

Alles leere Worte oder Lügen für die Gläubigen des deutschen Kultus. Es handelt sich hier allein um Religion.“²³

Voegelin teilt diese Sichtweise und versucht zugleich, philosophisch noch tiefer und gründlicher anzusetzen. Die Sakralisierung der innerweltlichen Gemeinschaft und damit z.B. der Erfolg des Nationalsozialismus lassen sich überhaupt nur erkennen, wenn man die fundamentale Ebene von Anthropologie und Ontologie berücksichtigt, wenn man den Zusammenhang von Politik und „letzten Fragen“ nicht verlegen beiseite läßt, sondern ins Zentrum der Betrachtung rückt. Voegelins Mahnung an die meisten Intellektuellen seiner Zeit, die dem Nationalsozialismus letztlich hilflos gegenüberstehen, ist zugleich eine Absage an die oben skizzierte Naivität eines gänzlich „postmetaphysischen“ Liberalismus:

„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 Zustandes ist in einem entscheidenden Punkt unvollständig, wenn sie nicht die religiösen Kräfte der Gemeinschaft und die Symbole, in denen sie Ausdruck finden, mitumfaßt, oder sie zwar umfaßt, aber nicht als solche erkennt, sondern in a-religiöse Kategorien übersetzt. In der politischen Gemeinschaft lebt der Mensch mit allen Zügen seines Wesens von den

²³ Rougemont, Denis de, *Journal aus Deutschland 1935-1936*, Berlin 2001, S. 90

leiblichen bis zu den geistigen und religiösen.“²⁴

Der Nationalsozialismus ist für Voegelin Ergebnis und Kulminationspunkt einer neuzeitlichen Verfallsgeschichte: „Die innerweltliche Religiosität, die das Kollektivum, sei es die Menschheit, das Volk, die Klasse, oder den Staat, als Realissimum erlebt, ist Abfall von Gott.“²⁵ Voegelin geht dabei von einer grundlegenden Unterscheidung aus: „die Geistreligionen, die das Realissimum im Weltgrund finden, sollen für uns überweltliche Religionen heißen; alle anderen, die das Göttliche in Teilinhalten der Welt finden, sollen innerweltliche Religionen heißen.“²⁶ Sehr treffend charakterisiert Voegelin den Nationalsozialismus im Bild von der Ekklesia als „sakraler Gemeinschaftssubstanz“, die sich nach ihrer Verschließung gegen den göttlichen Seinsgrund als „innerweltliche Gemeinschaft“ verselbständigt und nun selbst „ursprüngliche sakrale Substanz“ geworden ist. Die religiöse Symbolik wird übernommen bzw. innerweltlich transformiert, es werden Mythen geschaffen, „um Massen affektiv zu binden und in politisch wirksame Zustände der Heilserwartung zu versetzen“.²⁷ Die Mythenbildung wird dabei „der rationalen

²⁴ Voegelin, Eric, *Die Politischen Religionen*, München 1993, S. 63.

²⁵ Ebd., S. 64.

²⁶ Ebd., S. 17; vgl. zum Thema politische Religion und zum gleichsam diabolischen Charakter der Moderne auch: ders., *Das Volk Gottes. Sektenbewegungen und der Geist der Moderne*, hrsg. v. Peter J. Opitz, München 1994; zu Voegelins Konzept der politischen Religion einer guten Überblick bei: Herz, Dietmar, Der Begriff der „politischen Religionen“ im Denken Eric Voegelins, in: Maier, Hans (Hrsg.), *„Totalitarismus“ und „Politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs*, Band 1, Paderborn u.a. 1996, S. 191-209; weniger kritisch, fast apologetisch: Bergbauer, Harald, *Eric Voegelins Kritik an der Moderne*, Würzburg 2000, besonders S. 182ff. und 213ff.

²⁷ Voegelin, *Die Politischen Religionen*, a.a.O., S. 53.

Diskussion entzogen und nähert sich der eigentlichen Symbolik als einem Reich von sinnlichen Gestalten, in denen innerweltliche Erfahrung und transzendentes Erlebnis sich zu faßbarer Einheit verbinden“.²⁸ Nahe an Ernst Cassirers Beschreibungen des modernen politischen Mythos²⁹ werden Erzeugung, Propagierung und Feier der neuen, völkischen sakralen Gemeinschaft als „innerweltliche Formen der unio mystica“ kenntlich gemacht. Volk und Führer sind verbunden in der sakralen Substanz von Volksgeist und Volksgemeinschaft, der Führer wird zum Heiland, der das leidende Volk erlöst.

Diese quasi-religiöse Dimension des Nationalsozialismus ist heute auch in der zeitgeschichtlichen Forschung weitgehend unbestritten, wengleich sie bei vielen Historikern immer noch ein gewisses, v.a. methodisch begründetes Unbehagen auslöst. Der Erfolg des Nationalsozialismus ist nicht nur durch den geschickten Einsatz moderner Propagandamittel oder durch den Zwang des SS-Staates zu erklären, sondern als „ein wahrhaft religiös-psychologisches Phänomen“³⁰ zu verstehen. Die Deutschen folgten bereitwillig einem Führer, der ihnen „statt begrenzter politischer Optionen die verlockende – in Wirklichkeit aber illusorische und hohle – chiliastische Vision einer politischen Erlösung bot“.³¹

²⁸ Ebd.

²⁹ Cassirer, Ernst, *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*, Frankfurt a.M. 1994.

³⁰ Bracher, Karl Dietrich, *Die deutsche Diktatur. Entstehung, Struktur, Folgen des Nationalsozialismus*, Berlin 1997, S. 222.

³¹ Kershaw, Ian, *Hitlers Macht. Das Profil der NS-Herrschaft*, München 2000, S. 250.

Äußerst umstritten ist dagegen Voegelins These vom „Gnostizismus“ als Wesen der Modernität, die durch Anthropozentrismus und eine Selbstvergottung des Menschen gekennzeichnet sei. Noch, ja gerade der Humanismus³² – die Aufklärung ohnehin – gilt als Wegmarke dieses geistigen Verfalls, der in den politischen Religionen des 20. Jahrhunderts kulminiere. Indem die metaphysische Gewißheit verloren ging, wurde der Halt nun in dieser Welt, in weltimmanenten Bezügen gesucht. Das berührt nun einen Grundzug des Voegelinschen Denkens und seiner harschen Kritik an Neuzeit bzw. Modernität: Der Mensch ist ein religiöses Wesen, zu seiner Existenz gehört wesentlich ein Bezug zur Transzendenz, ein Verlangen nach Transzendenz; wird dieses Verlangen nicht durch die „soteriologische Wahrheit“ echter Religion befriedigt, dann sucht der Mensch eben nach Ersatz, und greift dabei auch auf die irrationalsten Surrogate zurück. Deshalb auch muß jeder Versuch scheitern, einer politischen Religion allein mit säkularisierten Mitteln zu begegnen. Rationalistische Aufklärung verfängt hier nicht. Vielmehr erscheint etwa der politische Liberalismus bei dieser Betrachtung nicht als Antwort oder Gegenmacht der politischen Religion, sondern als Teil des Problems selbst!

So umstritten Voegelins rigorose Absage an den Geist der Moderne auch sein mag,³³ er benennt den für ein

³² Vgl. dazu „*Die spielerische Grausamkeit der Humanisten*“. Eric Voegelins *Studien zu Niccolò Machiavelli und Thomas Morus*, hrsg. v. Dietmar Herz, München 1995; zum entscheidenden – man müßte aus Voegelins Sicht sagen – „Sündenfall“ des Humanismus, der Verkürzung des Bewußtseins auf Immanenz nämlich, vgl. auch: Voegelin, Eric, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, München 1991, besonders S. 116ff.

³³ Herz setzt ihn nicht untreffend mit Naphta im Zauberberg gleich: Herz, *Der Begriff der „politischen Religionen“ im Denken Eric Voegelins*, a.a.O., S. 207

angemessenes Verständnis des Nationalsozialismus entscheidenden Zusammenhang bzw. Ansatzpunkt. Ein Liberaler wie Raymond Aron würde und hat dem allein entgegenhalten, daß zwar der Nationalsozialismus in präzise diesem Sinne zu verstehen sei, er darin aber gerade nicht das Ergebnis vollendeter, sondern unvollendeter neuzeitlicher Aufklärung sei. Aron setzt bei seiner Analyse der „religions séculières“³⁴ bei einer Voegelin ähnelnden massiven Kritik an den modernen Geschichtsphilosophien an, die er als „Verweltlichung der Theologien“ und „Vergötzung der Geschichte“ ablehnt.³⁵ Aron betont die metaphysisch-spirituellen Komponenten und Bezüge der weltlichen Religionen: ihr innerweltliches Erlösungsversprechen, die eschatologische Verheißung, die Verkündigung einer dogmatischen, absoluten Wahrheit, und, damit einhergehend, eine Simplifizierung und Banalisierung des transzendenten Glaubens.³⁶ Als Ersatz für die transzendente Heils- und Erlösungserwartung bietet die weltliche Religion ein kollektives, innerweltliches Befreiungsversprechen. Das homogene Sozialgefüge dient als „Äquivalent der verlorenen Ewigkeit“.³⁷

In seiner vorwiegend religionskritischen, aufklärerischen Absicht zieht Aron freilich einen ganz anderen Schluß als

³⁴ Aron, Raymond, *L'avenir des religions séculières* (zweiteilig), erstmals 1944 in *La France Libre*, 8/45 (juillet) 1944, S. 210-217 und 8/46 (août) 1944, S. 269-277; wiederabgedruckt in: *Commentaire*, Février 1985, Volume 8, Numéro 28-29, S. 369-383.

³⁵ Ders., *Opium für Intellektuelle oder Die Sucht nach Weltanschauung*, Köln / Berlin 1957, S. 187 und 237.

³⁶ Vgl. ders., *Erkenntnis und Verantwortung. Lebenserinnerungen*, München / Zürich 1985, S. 485ff.

³⁷ Ders., *Opium für Intellektuelle*, a.a.O., S. 377.

Voegelin: Totalitäre Systeme sind insofern „religiös“ und deshalb gefährlich, als sie die neuzeitlich errungene Trennung von Religion und Politik rückgängig machen wollen; politische Religion ist für Aron nicht Ergebnis von zuviel Aufklärung, sondern erscheint hier gerade als „nichtvollendete Aufklärung.“³⁸ Aron verkörpert also die oben genannte liberale Antwort auf den Totalitarismus, und zwar in ihrer nicht-naiven Gestalt. Er weiß um das Unbehagen in der Moderne, hält aber im Sinne der Aufklärung an der Hoffnung und Möglichkeit fest, Politik vom Religiösen freizuhalten und die Menschen an die durchaus ambivalente Moderne zu gewöhnen. Ja, er fordert, daß gerade diese Vollendung der Aufklärung als einziger und großer zivilisatorischer Fortschritt unbedingt und konsequent durchgesetzt werden müßte. Aus einer in mancherlei, v.a. aber in politischer Hinsicht bloß halbierten Moderne muß eine vollständige werden – auch dies ein gängiger Topos in der Diskussion um die Bewertung des Nationalsozialismus.

Man sollte es sich wohl in der einen wie der anderen Richtung nicht zu leicht machen. Politische Religionen sind ein modernes Phänomen, und insofern kann auch der Liberale Voegelin darin zustimmen, „daß die Säkularisierung des Lebens, welche die Humanitätsidee mit sich führte, eben der Boden ist, auf dem antichristliche religiöse Bewegungen wie der Nationalsozialismus erst aufwachsen konnten“.³⁹ Auf diesem Boden kann freilich auch ganz anderes aufwachsen. Voegelin reduziert die Moderne einseitig, er wird ihr nicht

³⁸ Maier, Hans, Einführung, in: ders. / Schäfer, Michael (Hrsg.), „Totalitarismus“ und „Politische Religionen“. *Konzepte des Diktaturvergleichs*, Band 2, Paderborn u.a. 1997, S. 14.

³⁹ Voegelin, *Die Politischen Religionen*, a.a.O., S. 7.

gerecht. Sie enthält mehr und anderes als „Abfall von Gott“. Sie hat indes sehr wohl ihre Schattenseiten. An dieser Stelle wird man redlicher Weise mit Max Weber zunächst einmal festhalten, daß jenseits aller Vereinseitigungen Ambivalenz das Signum dieser „unversöhnten Moderne“ ist und bleibt.⁴⁰ Und diese Ambivalenz, die massiven und durch noch so viel Wohlstand nie gänzlich zu übertünchenden Verunsicherungen der modernen Welt, sind Grund genug, kritisch nach den Verführbarkeiten oder zumindest Orientierungsproblemen des „heimatlosen“ modernen Menschen zu fragen. Für die praktische Philosophie weisen diese Fragen nun aber unausweichlich „zurück“ zu jenen Fragen des guten Lebens und damit auch zur Anthropologie, um die – wie bereits gesagt – auch der Liberalismus ja gar nicht herumkommt. Max Weber selbst hatte für diese Fragen eine hohe Sensibilität, aber *prima facie* keine philosophisch verbindliche Antwort mehr – genauer: er empfiehlt eine Haltung, die freilich nurmehr eine neben anderen möglichen ist. Indem Weber aber die *conditio humana* wie auch die erkenntnistheoretischen Zweifel der Moderne auf den Begriff bringt, bleibt er sinnvoller Ausgangspunkt aller auch über ihn hinausführenden Antworten.

Die Tragik Max Webers: Zwischen Abschluß und Neubeginn?

Voegelin hat zu Weber seinerseits ein durchaus ambivalentes Verhältnis. Zunächst würdigt er die „Größe Max Webers“ als

⁴⁰ Vgl. Peukert, Detlef, *Max Webers Diagnose der Moderne*, Göttingen 1989; Schluchter, Wolfgang, *Unversöhnte Moderne*, Frankfurt a.M. 1996; Schwaabe, *Freiheit und Vernunft*, a.a.O.

eines unerbittlichen und intellektuell rechtschaffenen Aufklärers.⁴¹ Bald aber, und spätestens mit der *Neuen Wissenschaft*, wird Weber für Voegelin zum Ausgangspunkt eines Neubeginns. Schon die *Politischen Religionen* werfen überdeutlich die Frage auf, ob das von Weber beschriebene moderne „Schicksal“ wirklich „männlich zu ertragen“ und zu akzeptieren ist. Wir haben gesehen, daß die Abgründe, die sich mit der Moderne auftun, für Voegelin eine fundamentale Umkehr notwendig erscheinen lassen. In der *Neuen Wissenschaft* skizziert Voegelin den einzuschlagenden Weg, einen Weg, mit dem man sich entschieden von Weber abzusetzen habe. Bemerkenswert ist, daß und wie Voegelin Weber dabei zwischen „Abschluß und Neubeginn“ verortet. Er unterstellt, daß er, Voegelin, diesen neuen Weg letztlich sogar im Geiste Webers gehe, genauer: daß es auch Weber im Grunde danach verlangte, über die von ihm als so ambivalent beschriebene Moderne, insbesondere über ihr Verständnis von Vernunft und Wissenschaft hinauszugehen. Dieses m.E. grobe Mißverständnis ist auch deshalb interessant, weil es zeigt, wie wenig Voegelin sich vorzustellen vermochte, daß ein so großer Denker diese Moderne eben doch akzeptieren könnte. Und dies ist in unserem Zusammenhang auch deshalb interessant, weil der Liberalismus, so fern er Weber in dessen Haltung auch steht, in genau diesem Punkt Webers Modernebild besser versteht, ja seinerseits akzeptiert, und deswegen eine ganz andere Antwort vorschlägt als Voegelin.

Zunächst gesteht Voegelin Weber zu, daß er die Konsequenzen der modernen bzw. neuzeitlichen Entwicklung in aller Schärfe und Klarheit erkannt hat. Ja, es ist die „Größe

⁴¹ Vgl. Voegelin, Eric, *Die Größe Max Webers*, hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Peter J. Opitz, München 1995.

Max Webers“, gerade die ungeheure Ambivalenz dieser Entwicklung, der *conditio humana* in der Moderne betont zu haben – eine durchaus „tragische“ Ambivalenz, die der naive Liberalismus gerade so nicht mehr zu empfinden scheint. Weber freilich habe eines nicht geschafft (bzw. „gewagt“): das Joch des Positivismus abzustreifen und eine wirklich „neue Wissenschaft der Politik“ zu suchen. Stattdessen, so Voegelin recht treffend, bleibt Weber bei einem „Positivismus mit Bedauern“.⁴²

Dieses Bedauern freilich – und man darf das zuspitzen: dieses tragische Leiden – ist für Weber geradezu Grundlage einer asketischen Haltung, die sich allen Neuanfängen und Hoffnungen konsequent verschließt. An dieser Stelle verfehlt Voegelin Max Webers Position, ja er findet, so scheint es, zu dessen Gedankenwelt, zu den Brechungen und Färbungen der Weberschen Persönlichkeit letztlich doch keinen Zugang. Indem Voegelin sein eigenes Leiden an der Moderne in Weber hineinzuprojezieren scheint, entgeht ihm die Webersche Haltung – und mit ihr: eine Möglichkeit wie auch ein Grundzug der Moderne. Webers Haltung ist anfechtbar, vielleicht auch gar nicht durchzuhalten. Aber sie bietet andere Anknüpfungspunkte als den einer radikalen Umkehr.

Es gibt eine Form der *décadence*-Gestimmtheit, die sich in ihren Verlusten gut einzurichten weiß. Man kann das Leiden an der Entzauberung zum Inhalt eines authentischen, keineswegs stumpfsinnigen Lebens machen. Ob man damit „in der Wahrheit“ ist oder nicht, kann zunächst zurückgestellt werden – soteriologisch ist man jedenfalls durchaus verloren. Aber auch das macht eine solche Existenzform zunächst nicht

⁴² Vgl. ders., *Die Neue Wissenschaft*, a.a.O., S. 35ff.

wahrer oder eben falscher als andere. Ob man sie auf Dauer durch- und aushalten kann, ist, wie gesagt, eine andere Frage. Und ebenso ist damit noch nicht gesagt, welche ethischen und moralischen Einstellungen und Tugenden mit einer solchen Haltung vielleicht korrelieren, womöglich im Sinne einer signifikanten Kausalität. Man findet dieses spezifisch moderne Leiden in verschiedenen Formen. Webers Pathos des heroischen Standhaltens bildet selbst nur eine davon.

Mit seiner beharrlichen Frage nach den Folgen der modernen Entwicklung für die Seele des Menschen bezieht sich Weber (zum Teil explizit) auf eine prominente Tradition der literarischen Moderne. Die gesamte Moderne wird von einem tiefen Gefühl des Verlustes begleitet, das in der frühen modernen Literatur zunächst als Gefühl der Melancholie thematisiert wird. Hier ist der „Entzauberung‘ der Welt als einem notwendigen Verhalten im Zivilisationsprozeß [...] im Namen einer ästhetischen Modernität widersprochen worden“.⁴³ Zunächst bei Benjamin Constant wächst diese Melancholie als Selbstreflexionsform des modernen Subjekts allmählich heran. Es kündigt sich hier das Bewußtsein eines tiefen historischen Prozesses des Verlusts von Sinn und Orientierung an, des Herausfallens aus sicheren und beruhigenden Ordnungen, und des Leidens des auf sich gestellten Subjekts: die spezifisch *moderne* Melancholie, und mit ihr: *l'ennui*, der alle Tätigkeit lähmende Lebensüberdruß.⁴⁴

⁴³ Bohrer, Karl Heinz, *Der Abschied. Theorie der Trauer. Baudelaire, Goethe, Nietzsche, Benjamin*. Frankfurt 1996, S. 582.

⁴⁴ Bürger, Peter, Der Ursprung der ästhetischen Moderne aus dem „ennui“, in: Heidbrink, Ludger (Hrsg.), *Entzauberte Zeit. Der melancholische Geist der Moderne*, München / Wien 1997, S. 101-119; im übrigen setzt sich auch Voegelin mit dem *ennui* auseinander, v.a. im Kapitel „Nietzsche and Pascal“ des siebten Bandes seiner *History of Political Ideas*; doch auch hier akzentuiert Voegelin das völlig Unhaltbare, den Verfallscharakter einer

Constant antwortet auf diesen Abgrund in Vorgriff auf Schopenhauers Verneinung des Willens als dem einzigen verbliebenen Weg menschlichen Glücks. Gerade gegen Webers „Dennoch“ steht hier „la conviction profonde que le seul moyen de bonheur donné à l’homme sur cette terre est l’abnégation de la volonté.“⁴⁵ Bei Flaubert werden die schwer erträglichen Eintrübungen des Gemüts im *ennui moderne* noch deutlicher als Krankheit der Moderne gefaßt: „Die dauernde Selbstreflexion, die alle Lebensvollzüge begleitet, wird vom Ich als Entwirklichung erlebt.“ Dies ist Mitte des 19. Jahrhunderts eine epochale Erfahrung: „der Eindruck, daß mit fortschreitender Rationalisierung das Leben sich langsam aus der Moderne zurückzieht.“⁴⁶

Im Surrealismus und Dadaismus wird damit die Ablehnung der Existenz des tätigen Bürgers verbunden, der in seinem Tätigsein all dies Leiden nur verdeckt. Hier wird denkbar radikal eine „große Weigerung“ akzentuiert. Bei André Breton etwa wird *le refus* zum Zentrum des Ich, bei André Gide wird der *acte gratuit*, der auch den Mord nicht mehr ausschließt, endlich zur Absage an alle Ethik. Für Voegelin sind dies krankhafte Auswüchse der neuzeitlichen Krise. Und auch für Weber ist dies nicht die angemessene Antwort. Aber das hier zugrundeliegende Leiden versteht und teilt Weber, er hält es für unüberwindbar. Deshalb ist es ihm auch nicht

historischen Entwicklung, die in der Selbstwiderlegung der Moderne gipfelt und mit Nietzsche vor ihre letzten Konsequenzen gestellt wird (vgl. Voegelin, Eric, *Collected Works*, Vol. 25: *History of Political Ideas*, Vol. VII, *The New Order and Last Orientation*, Columbia / London 1999, S. 251ff.)

⁴⁵ Brief von Benjamin Constant an Prosper de Barante vom 27.7.1808, zit.: Bürger, *Der Ursprung der ästhetischen Moderne*, a.a.O., S. 105.

⁴⁶ Ebd., S. 108.

Ausgangspunkt, um nach jenem „gelobten Land“ jenseits aller Entzauberungen zu gelangen, das er angeblich nur nicht betreten durfte: Weber bleibt bewußt bei seiner Ambivalenz, bei seinem „Leiden“, bei einem durchaus tragischen, aber eben angenommenen Heroismus des Standhaltens in einer „Polarnacht von eisiger Finsternis und Härte“.⁴⁷

Mit Blick auf die Folgen für den Menschen ist bei Weber immer wieder von „Schicksalhaftigkeit“ und sogar von „Verhängnis“ die Rede. Dieses Urteil betrifft alle seine Beschreibungen der Moderne: die Entzauberung der Welt, die „gottfremde und prophetenlose Zeit“, das Ende der praktischen Philosophie, die metaphysische Heimatlosigkeit des Menschen wie auch das Gehäuse der modernen Hörigkeit; und es trifft auch, so muß man hinzufügen, Webers Interpretation dieser Prozesse und seine Haltung dazu. Denn was er mit größtmöglicher Redlichkeit an existentiellen Verlusten des modernen Menschen auflistet, läßt Weber keinesfalls nüchtern oder distanziert. Insofern steht Weber noch ganz in jener Gedankenwelt, deren Hoffnungen er so vehement zertrümmert. Schon in seiner Antrittsrede fordert er für die Volkswirtschaftspolitik, was nach Weber ohne Zweifel für alles menschliche Tun gilt: „Für den Traum von Frieden und Menschenglück steht über der Pforte der unbekanntes Zukunft der Menschengeschichte: *lasciate ogni speranza*.“⁴⁸

⁴⁷ Weber, Max, *Politik als Beruf*, Stuttgart 1992, S. 82; auf die Frage Voegelins, warum Weber diesem seinem Dämon treu blieb, läßt sich mit Opitz antworten: „weil er in seiner bewußten und freiwilligen Annahme die Wahrheit seiner Existenz gewann“ (Opitz, Peter J., Max Weber und Eric Voegelin, in: Voegelin, *Die Größe Max Webers*, a.a.O., S. 105-133, hier S. 116).

⁴⁸ Ders., *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik*, in: ders., *Gesammelte politische Schriften*, 4. Aufl., Tübingen 1988, S. 1-25, hier S. 12.

Weber ist, wie Georg Lukács das sehr treffend beschrieben hat, „religiöser Atheist“.⁴⁹

Die ganze Ambivalenz seines Zeitalters scheint in seiner Position widerspruchsvoll vereint zu sein. Sein „heroischer Pessimismus“⁵⁰ verwirft alle Lösungsrezepte und Utopien, die eine Heilung und Erlösung vom Leiden des modernen Menschen, eine Auflösung der Antagonismen und Widersprüche, eine Flucht aus den Paradoxien der Moderne versprechen.

„In dieser Attitüde des Asketentums der Wahrheit allerdings ist Weber wieder ganz bei Nietzsche, den er nicht etwa abmildert, sondern durch Verzicht auf die prophetische Utopie einer ‚übermenschlichen‘ Zukunft radikalisiert. Wo sich Zarathustras ‚Utopia‘ als Wortspiel des ‚Denkers auf der Bühne‘ decouvriert, da ist das ‚Nirgendwo‘ der letzte Ort, an dem sich der wissenschaftliche Asket bestimmen kann. Seine Aufgabe: sich selbst im Trümmerfeld des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen Pfade ersinnen, die Sinn machen. Webers Begriff von ‚Wissenschaft als Beruf‘ ist insofern Appell zur Nüchternheit, jener kältesten, verzehrendsten aller Leidenschaften.“⁵¹

Hier steht Weber in der Tat ganz bei Nietzsche – und allein diese Nähe, ja Bruderschaft im Geiste, läßt Voegelins

⁴⁹ Vgl. Lukács, Georg, *Die Zerstörung der Vernunft*, Werke Bd. 9, Neuwied / Berlin-Spandau 1962, S. 535f.

⁵⁰ Vgl. Mommsen, Wolfgang J., *Max Weber. Gesellschaft, Politik, Geschichte*, Frankfurt a.M. 1982, S. 134 u. 142.

⁵¹ Peukert, *Max Webers Diagnose der Moderne*, a.a.O., S. 7f.

Interpretation als falsche Hoffnung erscheinen. Es ist wahr: Webers Redlichkeit ist nicht die des positivistischen Wissenschaftlers oder des logischen Empiristen. Was aber Webers Haltung auszeichnet, das eben erschließt sich aus seiner Nähe zu Nietzsche, für den – ganz in Webers Sinne – zu solcher Redlichkeit ein tiefer Ernst, ein ebenso tiefes Leiden gehören:

„Die Zucht des Leidens, des grossen Leidens – wisst ihr nicht, dass nur diese Zucht alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen hat? Jene Spannung der Seele im Unglück, welche ihr die Stärke anzüchtet, ihre Schauer im Anblick des grossen Zugrundegehens, ihre Empfindsamkeit und Tapferkeit im Tragen, Ausharren, Ausdeuten, Ausnützen des Unglücks, und was ihr nur je von Tiefe, Geheimniss, Maske, Geist, List, Grösse geschenkt worden ist: – ist es nicht ihr unter Leiden, unter der Zucht des grossen Leidens geschenkt worden?“⁵²

Im selben Geiste fordert Weber den Menschen auf, der eigenen Zeit und der eigenen Existenz „ins ernste Antlitz zu blicken“. Daß dies keine zufällig gewählte, kontingente Antwort ist, wird indes erst deutlich, wenn man auf die dahinter stehende, von beiden in vielem geteilte „Anthropologie“ blickt. Es ist die Anthropologie einer prekären, aber alternativlosen Freiheit. Der Mensch ist nach dem Tod Gottes zur Freiheit verurteilt. Befreit von jenen Mächten und Gewißheiten, die seinem Leben einst Sicherheit und Sinn gaben, sieht er sich dem Polytheismus der Werte und dem Zwang autonomer Entscheidungen ausgesetzt. Diese

⁵² Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, a.a.O., S. 161.

Freiheit des modernen Menschen ist zunächst eine philosophisch-existentialistische Freiheit, keine politisch-liberale. Wie die „philosophische“ Moderne für Weber kaum etwas anderes als „Entzauberung“, also ein im wesentlichen negativer Prozeß der Destruktion alter Gewißheiten, ist, so steht Freiheit als erkennbar ontologische Kategorie zunächst nicht in direktem Bezug etwa zum politischen „Projekt“ der Moderne (Habermas) – aber sie ist eben auch nicht in die Richtung Voegelinischer Ontologie weiterzudenken.

Weber hat also – ohne dies philosophisch ausführlich zu begründen – seine Antwort gefunden, er muß und kann sich gar nicht nach einer neuen normativ-ontologischen Wahrheit sehnen: Weber hat seine „Wahrheit“ über den Menschen gefunden, und er hat sogar eine Ontologie! Man kann ihren Geist in Jaspers Existenzphilosophie ausgearbeitet finden, mit Abstrichen auch in Sartres „phänomenologischer Ontologie“ der aus dem Nichts geborenen Freiheit oder in Heideggers Ontologie des Geworfenseins. Man fände eine menschlichere, „mittelmeerische“ Fassung dieser Freiheit bei Albert Camus, wäre Weber gerade mit Blick auf solche Möglichkeiten nicht ein allzu „deutscher“ Denker gewesen. Man findet Webers Heroismus daher auch besser, vielleicht sogar am treffendsten im ästhetischen Nihilismus etwa Gottfried Benns wieder. Am Ende bleibt das Starren in die Finsternis, das um den Verlust der alten Fülle weiß, einer unwiederbringlichen Fülle für den tragisch „freien Geist“ (Nietzsche)

„Dir wurde erst spät bewußt,
es gibt nur eines: ertrage
– ob Sinn, ob Sucht, ob Sage –
dein fernbestimmtes: Du mußt.

Ob Rosen, ob Schnee, ob Meere,

was alles erblühte, verblich,
 es gibt nur zwei Dinge: die Leere
 und das gezeichnete Ich.“⁵³

Für Weber bleiben Ambivalenz und Tragik als Bedingungen menschlicher Existenz das letzte Wort.⁵⁴ Das Ausharren in Finsternis und Kälte vermag durchaus, so zeigen Webers Haltung und Persönlichkeit, ein Menschenherz zu füllen. Daß solcher Heroismus berechnete Bedenken auslöst, ist unbestritten. Wenigstens darüber könnten der Liberalismus und Voegelin wohl auch übereinkommen. Wenn Voegelin Weber „zwischen Abschluß und Neubeginn“ verortet, dann aber versucht Voegelin in gänzlich anderer Richtung über Weber hinauszugelangen als der politische Liberalismus. Dieser nämlich übernimmt durchaus – wenn auch eher stillschweigend – die Ontologie der Freiheit, zieht freilich alles an Pathos und Tragik ab, was Webers Denken auszeichnet. Noch gründlicher indes verläßt Voegelin die Webersche Position. Mit Blick auf beide, den heroischen und dezisionistischen Liberalismus Webers wie auch den modernen unpathetischen Liberalismus eines Rawls oder Rorty, läßt sich Voegelins Antwort auf die Moderne, auf die Krise der Modernität sehr gut abgrenzen und als echte Alternative, die sie sein will, erkennen.

Krise und Kritik der Modernität

Voegelins Kritik an der Modernität und ihrem Wesen ist in ihrem Kern schon in den *Politischen Religionen* formuliert.

⁵³ Benn, Gottfried, Nur zwei Dinge, in: ders., *Gedichte. In der Fassung der Erstdrucke*, Frankfurt a.M. 1996, S. 427

⁵⁴ Vgl. Schwaabe, *Freiheit und Vernunft*, a.a.O., S. 112ff.

Diese Kritik weist auf den ersten Blick in vielen Punkten Parallelen zu jener breiten und fundamentalen Kultur- bzw. Zivilisationskritik auf, die die Moderne spätestens seit dem Ende des 19. Jahrhunderts vielstimmig begleitet, zumal in Deutschland. Schon mit den *Politischen Religionen* wird indes deutlich, daß Voegelin damit ganz anderes im Sinn hat als jene, die den Krämer- und Händlergeist der westlichen Moderne und die Oberflächlichkeiten angelsächsischer Zivilisation verdammen und beispielsweise ein ursprünglicheres, erhabeneres deutsches Wesen retten wollen. Voegelins Antwort und Krisendiagnose ist radikaler und zugleich weniger radikal als die des konservativ-revolutionären Irrationalismus der Zwischenkriegszeit: radikaler, weil Voegelin die Moderne wirklich konsequent überwinden will; weniger radikal, weil seine politischen Ordnungsvorstellungen – soweit sie überhaupt deutlich erkennbar sind – eher ständisch-autoritär, nicht aber totalitär sind.

Gerade die Abgrenzung von diesen Strömungen kann helfen, sich der Voegelinischen Krisendiagnose zu nähern und sie besser zu akzentuieren. Kulturkritik ist nicht gleich Kulturkritik – auch wenn dies dem naiven Liberalismus zuweilen so erscheinen mag. Der kulturelle und politische Existentialismus wie auch der ästhetische Fundamentalismus der Zwischenkriegszeit in Deutschland⁵⁵ bringen ein Leiden an der Modernität, ihrer Oberflächlichkeit und „Amerikanisierung“ zum Ausdruck, die sich zu einer

⁵⁵ Vgl. dazu die hervorragenden Analysen von Stefan Breuer: *Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George und der deutsche Antimodernismus*, Darmstadt 1995; ders., *Anatomie der Konservativen Revolution*, Darmstadt 1995; ders., *Ordnungen der Ungleichheit – die deutsche Rechte im Widerstreit ihrer Ideen 1871-1945*, Darmstadt 2001.

Verachtung des modernen Bürgers und Durchschnittsmenschen radikalisiert, v.a. politisch radikalisiert, die sich im übrigen gerade in Letzterem auch nicht mehr legitimer Weise auf Nietzsche berufen kann. Die radikale Feindschaft zu Parlamentarismus und Liberalismus ist politischer Ausdruck der Sehnsucht nach dem schlechten Erhabenen. Die politischen Antworten sind Führertum, gemeinschaftliche Geschlossenheit als vollständige Unterordnung, ja Annihilation des Einzelnen, sind Nation und Volk, verbunden in einer Ordnung des Opfers und der totalen Hingabe, nicht mehr in der kontraktualistischen Übereinkunft angeblich atomisierter Egoisten.

Solch opake Phantasien gehören für Voegelin bereits in den Bereich spezifisch moderner Ersatzreligiosität. Voegelin geht es um mehr, um philosophisch Fundamentaleres: wenn er den szientistischen, positivistisch beschränkten „Geist“ der Neuzeit kritisiert, dann kritisiert er auch all jene Ideen und Ideologien, die noch in ihrem Antimodernismus ganz auf dem Boden einer modernitätsspezifischen Verengung bleiben: Transzendenzverlust, Immanentisierung, egophanische Revolte – das bedeutet für Voegelin ein verhängnisvolles Abwenden von existentiellen Erfahrungen und damit ein Verdörren der Seele. Was der Mensch damit verliert, läßt sich nur erkennen, wenn man im platonisch-aristotelischen Sinne nach eben diesem Menschen fragt. Und dies sind eben jene Fragen des Guten für den Menschen, die in der politischen Philosophie der Neuzeit kaum noch eine Rolle spielen und im neuzeitlich-modernen Denken meist für unentscheidbar gehalten und daher fallengelassen werden. Für Voegelin sind diese Fragen zunächst einmal um ihrer selbst und um des Menschen willen von größter Bedeutung. Und dieses Gute als Aktualisierung der menschlichen Natur umfaßt für Voegelin

auch, ja gerade die „letzten Fragen“, also die religiöse Dimension menschlicher Existenz. Der Mensch, der sich dem Seinsgrund verschließt, verfehlt, aristotelisch gesprochen, sein *telos*, seine Natur, die Verwirklichung seiner Möglichkeiten, wenn er im Zustand der *agnoia* „berechnend“ und „kleinlich“ (Rorty) vor sich hin lebt, fixiert auf Surrogate kulturindustrieller Art und zugleich höchst anfällig für solche pseudoreligiöser Art!

Daß dies aber keineswegs nur Probleme des persönlichen Seelenheils sind, sondern diese Prozesse politisch-gesellschaftlich höchst folgenreich sind, dies ist jene Einsicht Voegelins, die die *Neue Wissenschaft* wie sein gesamtes Denken von bloßer Kulturkritik unterscheidet, und es ist das, worum es Voegelin eigentlich geht. Die an den „politischen Religionen“ gewonnene Einsicht läßt sich sehr verkürzt so zusammenfassen: Nimmt man dem Menschen die alte Religion, so wird er nach Ersatz suchen, und je mehr sich sein Denken säkularisiert und immanentisiert, umso größer wird die Gefahr der Sakralisierung innerweltlicher Werte. Es geht, so Voegelin dann systematisch in der *Neuen Wissenschaft*, bei politischer Herrschaft immer um „existentielle“ und „transzendente Repräsentation“. Und mitnichten geht es dabei nur um Prozeduren fairer moralischer Diskurse. Mit Blick auf das Gute und das Gerechte sowie das Verhältnis beider läßt sich Voegelins Kritik z.B. auf die Rawls'sche Position so beziehen: Man kann die Fragen des guten Lebens, der seelischen Ordnung des Einzelnen, man kann die Menschen in ihrer seelischen Verfaßtheit, ihrer Offenheit zum Seinsgrund, überhaupt nicht trennen von der Frage nach der Ordnung der Gesellschaft. Und es wäre und ist, so Voegelin mit Blick auf die politischen Religionen und den Grund ihres Erfolges, ein gefährliches Mißverständnis, zu glauben, eine gerechte oder

wohlgeordnete Gesellschaft errichten zu können, ohne gerade jene „letzten Fragen“ aufzuwerfen, die ausgeschlossen zu haben der Liberalismus als Fortschritt versteht. Im übrigen genügt es ebenso wenig, so könnte man hinzufügen, diese Fragen mit Weber nur für individuell wichtig zu halten und an ihrer Unbeantwortbarkeit heroisch zu leiden. Es sind *politisch* höchst relevante Fragen. Und es geht bei „Repräsentation“ um nicht weniger als „Wahrheit“, um persönliche und gesellschaftliche „Existenz in Wahrheit“.⁵⁶ Eine politische Wissenschaft, die dies nicht berücksichtigt oder diese Problematik gar nicht mehr erkennt, verfehlt ihren Gegenstand. In eben diesem Zustand befindet sich, so Voegelin, die moderne politische Wissenschaft. Die von Voegelin geforderte *periagoge* muß weit tiefer ansetzen. Sie muß nicht weniger als eine normativ-ontologische Rückbesinnung sein.

Die „normativ-ontologische“ Wende der politischen Philosophie

Eine in diesem Sinne „neue“ und doch auch sehr alte Wissenschaft der Politik müsse zunächst einmal die „zerstörende Wirkung des Positivismus“ überhaupt erkennen, um sodann die positivistischen Denkverbote zu überwinden. In diesem Zusammenhang formuliert Voegelin seine oben bereits angedeutete Kritik auch an Max Weber: Webers Werk ist, so Voegelin „zweideutig“: er habe „das Prinzip der wertfreien Wissenschaft ad absurdum geführt“, den sich abzeichnenden

⁵⁶ Vgl. Voegelin, Eric, *Autobiographische Reflexionen*, hrsg., eingeleitet und mit einer Bibliographie von Peter J. Opitz, München 1994, S. 82ff.

Weg zu einer Erneuerung der politischen Wissenschaft aber nicht selbst betreten – „weil er mit peinlicher Genauigkeit das positivistische Tabu gegenüber der Metaphysik beachtete“.⁵⁷ Wie Voegelin erkennt Weber deutlich die Grenzen der modernen Wissenschaft, und ebenso die Bedeutung all dessen, was jenseits dieser Wissenschaft liegt – er zieht nur eine andere Konsequenz als Voegelin, eben die der redlichen Enthaltensamkeit:

„Der Grund, weshalb ich so außerordentlich scharf bei jeder Gelegenheit, mit einer gewissen Pedanterie meinerwegen, mich wende gegen die Verquickung des Seinsollens mit dem Seienden, ist nicht der, daß ich die Fragen des Sollens unterschätze, sondern gerade umgekehrt: weil ich es nicht ertragen kann, wenn Probleme von weltbewegender Bedeutung, von größter ideeller Tragweite, in gewissem Sinne höchste Probleme, die eine Menschenbrust bewegen können, [...] zu einem Gegenstand der Diskussion einer Fachdisziplin [...] gemacht werden.“⁵⁸

Genau das will auch Voegelin nicht – nur muß man dann eben die moderne Fachwissenschaft überwinden. Voegelin bescheinigt Weber, die Grenzen der Wissenschaft angemessen gezogen zu haben – unbeschadet der Bedeutung der über die Wissenschaft hinausreichenden Fragen:

„Die Wissenschaft ist das rational vollendete Instrument zur berechnenden Orientierung des Handelns an seinen

⁵⁷ Ders., *Die Neue Wissenschaft*, a.a.O., S. 44 und 45.

⁵⁸ Weber, Max, Ueber die Produktivität der Volkswirtschaft, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, 2. Aufl., Tübingen 1988, S. 419, Hvb. M.W.

Möglichkeiten und Mitteln; [...] aber die exakteste, wertfreie Durcharbeitung von Erfahrungsreihen und das vorsichtigste Wägen von Chancen gibt uns keine Ziele und Werte, die unser Handeln entscheidend in einen bestimmten Weg drängen. Die Verstandesarbeit vernichtet nicht die Werte, sie zerstört nur den Glauben an die Erkennbarkeit absoluter Werte durch den Verstand.”⁵⁹

Im Ergebnis bewirkt dieses Wissenschaftsverständnis – wenn man sich ihm denn beugt – eine Verkehrung des Sinns von Wissenschaft: Die Methode diktiert hier, was Gegenstand von Wissenschaft sein darf, nicht die Relevanz der Frage. Nachdem die Menschen aber nicht aufhören, diese Fragen zu stellen, tun sie dies nun in Form der bloßen *doxa*. Voegelin fordert deshalb für Politik wie auch Philosophie eine Rückkehr zu jenem Sinn der Fragestellung, wie ihn die klassische praktische Philosophie repräsentiere. Zu diesem neuen Programm gehört nun aber nicht nur eine Erinnerung an die klassischen politischen *Ideen*, etwa der Antike, sondern Voegelins Hinwendung von den „Ideen“ zu den „Erfahrungen“ – und damit zur menschlichen „Seele“ sowie zum Platz des Menschen im Ordnungsgefüge des ihn umschließenden Seins. Auf die Halt- und Heimatlosigkeit des modernen Menschen kann man nur mit Ontologie antworten. Es wird dies das große Projekt der Voegelinischen Philosophie, das er in *Order and History* systematisch verfolgen wird.⁶⁰

⁵⁹ Voegelin, *Die Größe Max Webers*, a.a.O., S. 36.

⁶⁰ Vgl. dazu insbesondere Voegelins Einleitung zu: ders., *Ordnung und Geschichte*, hrsg. v. Peter J. Opitz u. Dietmar Herz, Band I: *Die kosmologischen Reiche des Alten Orients – Mesopotamien und Ägypten*, hrsg. v. Jan Assmann, München 2002, S. 39ff.

Daß mit dieser „normativ-ontologischen“ Wende weit Fundamentaleres gemeint ist als die bloße Berücksichtigung von Menschen- oder Personenkonzepten, wie sie auch der Liberalismus diskutiert, zeigt sich vor allem an jener Stoßrichtung, mit der für jeden Modernen der Rahmen des postmetaphysisch „Zulässigen“ endgültig gesprengt wird: in Voegelin's Öffnung und Wendung hin zum göttlichen Seinsgrund und der Rückbindung auch des Politischen an die „letzten Dinge“.

Der Seinsgrund und die Politik

Mit dieser Wendung kann Voegelin die philosophischen Konsequenzen aus der von ihm diagnostizierten Blickverengung neuzeitlichen Denkens und der daraus resultierenden Krise der Modernität ziehen. Und nur so ist es Voegelin möglich, an jene gleichsam meditativen Erfahrungen der Transzendenz heranzukommen, die dem „philosophischen Diskurs der Moderne“ (Habermas) in der Tat fremd sind bzw. geworden sind. Die ethischen Tugenden des Aristoteles zur Kenntnis zu nehmen, mag für moderne Philosophen noch angehen – die „Spannung zum Seinsgrund“ aber löst Irritationen aus. Nun scheint Voegelin diese Erfahrungen prinzipiell keineswegs auf eine theologische oder gar nur auf eine christliche Dimension zu begrenzen. Auch hier ist Voegelin zunächst nicht einfach modernekritischen Strömungen zuzuordnen, die schlicht eine Rechristianisierung des Abendlandes anstreben. Und doch dürfte spätestens mit dieser, für Voegelin so zentralen, eben existentiell bedeutsamen Dimension gerade jener Punkt erreicht sein, in dem die meisten Kritiker Voegelin nicht mehr folgen mögen –

selbst jene nicht, die im übrigen in der einen oder anderen Weise ebenfalls eine Rückbesinnung auf Aristoteles einfordern und (mehr oder weniger zutreffend) neo-aristotelischen oder normativ-ontologischen Ansätzen zugerechnet werden.

Der moderne Geist ist gründlich säkularisiert, zumindest ist das politische Bewußtsein so weitgehend laizistisch imprägniert (in Westeuropa jedenfalls), daß die Trennung von Religion und Politik selbst bei denen akzeptiert ist, die die „letzten Fragen“ der Religion für existentiell ungleich wichtiger halten als die bloß „vorletzten Fragen“ moderner Politik. In diesem Punkt sind die meisten aus Voegelins Sicht eben doch viel zu sehr bei Weber geblieben. Daß die Moderne eine „gottfremde, prophetenlose Zeit“ sei, ist eine Diagnose, der sich auch Voegelin anschließen kann. Und daß Weber an diesem Verlust gelitten hat, hält ihm Voegelin als religiöse Musikalität zugute, die Weber – gegen eigenes Bekunden – eben sehr wohl besessen hat. Aber es bleibt, wie oben beschrieben, bei einem „tragischen“ Sich-fügen, bei „religiösem Atheismus“ (Lukács). Voegelins Antwort einer Erneuerung und Umkehr der Philosophie geht eben darin weit über Weber hinaus: gottfremd ist diese Zeit, aber das ist nicht nur ein Problem der Kirchen oder der entwurzelten Einzelnen, das ist die entscheidende Herausforderung sogar der *politischen* Philosophie! Und nur wenn sie im aristotelisch-platonischen Sinne sich wieder zutraut, Fragen nach dem Guten, nach der Natur und dem Wesen des Menschen zu stellen, kann sie die Krise überwinden, die Weber nur benennt, aber letztlich als auswegloses Schicksal akzeptiert.

Voegelins Projekt einer engen Verknüpfung von Politik und Ontologie variiert den platonischen Gedanken vom Staat als

dem „großgeschriebenen Menschen“. Existentielle Erfahrungen des Einzelnen spiegeln sich in der politischen Ordnung wieder. Wenn man will leistet Voegelin damit u.a. so etwas wie eine existentielle Philosophie politischer Kultur: Er rückt die Einstellungen der Bürger in den Mittelpunkt und fragt nach dem wechselseitigen Verhältnis von legitimer politischer Ordnung und eben jenen Einstellungen. Er begnügt sich dabei freilich nicht mit Aussagen zu Systemzufriedenheit und politischer Bildung, wie es die heutige empirische Meinungsforschung tut; er geht vielmehr an die Wurzeln existentieller Grunderfahrungen der Bürger, und zwar insofern sie gerade nicht nur Bürger, sondern Menschen in der Fülle und Breite ihrer Existenz sind. Das ist „empirisch“ sehr viel schwieriger zu überprüfen, aber der Sache nach, so Voegelin, weit bedeutsamer.

Voegelin geht in seiner Analyse von den existentiellen Grunderfahrungen des einzelnen Menschen aus, etwa von der Erfahrung der eigenen „Kreatürlichkeit“ oder der Erfahrung des Todes. Die Spannungszustände, denen der Mensch dabei ausgesetzt ist und die ihn schließlich zur Suche nach dem Jenseits führen, werden vom Menschen interpretiert, symbolisch und begrifflich zu fassen gesucht und zu umfassenden Weltbildern geordnet. Die jeweiligen Weltbilder bestimmen die Struktur politischer Systeme, denen es neben dem Problem der pragmatischen Existenz immer auch um die „Wahrheit der eigenen Ordnung“ zu tun ist.⁶¹ In diesen Realitätserfahrungen findet der Mensch die Wahrheit seiner Existenz, und dies zuvorderst in der Erfahrung der Transzendenz: „Wenn der Mensch sich als existent erfährt,

⁶¹ Vgl. ders., *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte*, hrsg. von Peter J. Opitz, Stuttgart 1988, S. 45ff.

entdeckt er seine spezifische Humanität als bestimmt durch die Frage nach seinem Woher, und seinem Wohin, nach dem Sinn und dem Grund seiner Existenz.“⁶² Werden diese Fragen jedoch nicht mehr gestellt, so gerät der Mensch in einen Zustand der Unordnung bzw. der Entfremdung. Voegelin beschreibt diesen Zustand als *alotriosis*, als einen

„[...] Zustand der Abkehr vom eigenen Selbst, das durch die Spannung zum göttlichen Seinsgrund der Existenz konstituiert wird. Insofern als der göttliche Grund der Existenz in der Philosophie der Klassik und der Stoa der *logos* oder die Quelle der Ordnung in dieser Welt ist, stellt die Abkehr vom eigenen Selbst, das durch diese ordnende Kraft entsteht, eine Abkehr von der Vernunft der Existenz dar.“⁶³

Erst durch die Erfahrung der Spannung zum göttlichen Sein wächst der Mensch über den Status des Sterblichen hinaus und wird zum *daimonios aner*, zum „Geistmenschen“. Rationalität kann so als das Geöffnet-sein der Seele für den Grund alles Seienden beschrieben werden. Diese Rationalität aber konstituiert nicht allein die Glückseligkeit des betrachtenden Lebens; sie wirkt ordnend ebenso in das praktische und politische Leben hinein: „In ihrem Kern ist die Natur des Menschen daher die Offenheit des fragenden Wissens und wissenden Fragens nach dem Grund. Durch diese Offenheit jenseits aller Inhalte, Bilder und Modelle strömt in das Sein des Menschen die Ordnung aus dem Seinsgrund.“⁶⁴ Das

⁶² Ders., Reason: The Classical Experience, in: *The Southern Review*, New Series X 1974, S. 237-264, hier S. 241.

⁶³ Ders., *Autobiographische Reflexionen*, a.a.O., S. 96.

⁶⁴ Ders., *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, München 1966, S. 150.

Wissen um die Transzendenz ist also nicht weniger als die Bedingung der Tugend. Ethik ist für Voegelin ohne Ontologie nicht verstehbar. *Phronesis* wird hier zu jener Tugend, die im Menschen aktiviert wird, wenn er in der Offenheit der Seele am Göttlichen teilhaftig wird.

Auf diese Weise hat Voegelin die primär phänomenlogische Analyse politischer Religiosität als eines „Abfalls von Gott“ auf eine systematische ontologische Grundlage gestellt. Mehr noch: Er kann dieses Phänomen in eine politische Philosophie einordnen, die seelische und politische Unordnung geradezu kausal miteinander in Beziehung setzt. „Die Torheit des Handelns im Einzelfall hat ihren tiefsten Grund in der Torheit der Seele, die sich dämonisch gegen göttliches Sein verschließt.“⁶⁵ Der Mensch handelt also richtig, wenn er sich auf sein Wesen und seine Natur besinnt. Die Ethik gründet in der Ontologie, oder besser: beide sind gleichursprünglich. Diese Einheit von Ethik und Ontologie läßt sich dann relativ leicht auf die Krisendiagnose der Modernität beziehen – in gewiß unzulässiger Verkürzung kann man Voegelins Diktum so zusammenfassen: Transzendenzverlust gleich Verlust der Menschlichkeit.

Stellen wir die Kritik an der damit implizierten Aburteilung aller töricht Ungläubigen noch kurz zurück, und befragen wir Voegelin, welche politischen Antworten mit Blick auf z.B. die Institutionen unserer heutigen Demokratie dann zu geben wären, welche politischen Konsequenzen wir aus dieser Diagnose zu ziehen haben. Man könnte auch fragen: Wie läßt sich die Offenheit zum Seinsgrund wirklich ins Politische übersetzen, wie läßt sie sich dort verankern, stärken,

⁶⁵ Ebd., S.251.

institutionalisieren? Müssen wir am politischen System etwa der parlamentarischen Demokratie etwas ändern? Oder brauchen wir wenn nicht Philosophenkönige, so doch einen patriarchalischen Stand der Wissenden? Stellt man Fragen dieser Art so direkt und pragmatisch, so wird man bei Voegelin nur wenig konkrete Antworten finden. Und wir werden weiter unten sehen, daß sich auch Voegelinianer *nolens volens* mit jenen Institutionen zufrieden geben müssen und auch können, die der politische Liberalismus ihnen anbietet. Genuin Voegelinsche Anknüpfungspunkte oder Bereicherungen wird man wohl am ehesten über das oben erwähnte Konzept der politischen Kultur (in einem sehr weiten Sinne) erhalten. Zentrale Aufgabe einer neu zu konzipierenden „politischen Bildung“ könnte so z.B. sein, ein bestimmtes Menschenbild und seine Bedeutung den Bürgern bewußt zu machen. So ließe sich etwa die nach 1945 bewußt dem deutschen Grundgesetz vorangestellte *invocatio Dei* als eine ethisch-politische Antwort auf den „Abfall von Gott“ verstehen, die durchaus im Sinne Voegelins sein müßte. Sie symbolisiert ein bestimmtes Verständnis von menschlicher Ordnung und Verantwortung, und ist zunächst gerade in ihrem Symbolcharakter wichtig. Wirksam wird sie freilich erst, wenn sie von den Menschen ernst genommen und zur Grundlage ihres Handelns gemacht wird. Müßte man dann also letztlich nicht doch eine Rechristianisierung des Abendlandes betreiben? Ist das Voegelins Antwort?

Gerade eine Wissenschaft der Politik muß auch solche Fragen stellen. Und sie findet bei Voegelin kaum Antworten. Das nimmt seinen Einsichten in den Zusammenhang von Ontologie, Ethik und Politik durchaus nichts von ihrer Bedeutung und ihrem Erklärungswert. Wie gesagt: Anthropologische und ontologische Fundamente hat – ob

versteckt oder nicht – jede politische Philosophie. Voegelin benennt sie nicht nur, er analysiert sie systematisch. Daß dabei Transzendenzerfahrungen und Religiosität politisch wichtig und einflußreich sind, wird man auch nicht bestreiten. Die Frage nach den praktischen Konsequenzen solcher Einsichten führt indes zurück zu einem Aspekt von noch größerer und weitreichender Bedeutung, der nicht nur pragmatische Einwände und Rückfragen an Voegelin angebracht erscheinen läßt, sondern grundsätzlichen Zweifel, ja Widerspruch: Der apodiktisch behauptete exklusive Zusammenhang von Menschlichkeit und Offenheit zum Seinsgrund ist durchaus zurückzuweisen. Voegelins letztlich doch dichotomisches Welt- und Menschenbild, zumal sein einseitig düsteres Bild der Modernität, wird allzu vielem nicht gerecht, was sich diesem Raster nicht fügt. Jedenfalls müßte man hier stärker differenzieren. Dies soll im folgenden holzschnittartig wenigstens angedeutet werden: Den philosophischen Anspruch Voegelins ernst nehmend ist zu fragen, ob der Transzendenzbezug wirklich notwendig und verläßlich mit einer *menschlichen* Vorstellung von Ethik und Politik korrelieren muß. Diesen Einspruch kann man zu der These zuspitzen: Auch der Seinsgrund kann politisch zum Abgrund der Unmenschlichkeit werden, und auch die Immanenz kann ein Ort der Menschlichkeit sein.

Abgründiger Seinsgrund – menschliche Immanenz?

Wenn Gott tot ist, dann ist „alles erlaubt“. Diese Provokation läßt Dostojewski seinen Iwan in eine Welt rufen, die ihrer höchsten und damit aller Ordnung beraubt wurde. Der das hört, sein Bruder, stürzt haltlos in den sich öffnenden Abgrund. Und noch tiefer, weil aller immerhin noch

menschlichen Schwäche Dmitrijs beraubt, stürzen dann die „Dämonen“. Die Gegenwelt zu deren Kälte wie auch zu Dmitrijs Verlorenheit verkörpert Aljoscha. Seine Menschlichkeit läßt den Leser hoffen, daß doch noch „alles gut wird“. Doch Dostojewski beläßt es nicht bei dieser einfachen Dichotomie, hier gottlose Unmenschlichkeit, dort seinsgrundverbundene Menschlichkeit. Die faszinierendste Gestalt seiner Karamasoffs ist ohne Zweifel Iwan. Er ist mehr als nur Provokateur oder Stichwortgeber: Iwan verkörpert das seine eigene Verlorenheit klar erkennende, leidende moderne Bewußtsein, vor allem aber: er verkörpert eine Form tiefster Menschlichkeit. Es ist die Menschlichkeit eines von Gott Abgefallenen, der den Weg in die „Empörung“ nicht „egophanisch revoltierend“ geht, sondern „aus Liebe zur Menschheit“.⁶⁶ Iwan verwirft die göttliche Wahrheit und Harmonie, er verwirft das Heil, weil es einen Preis verlangt, den er niemals zu zahlen bereit ist: das Leiden der Kinder zu akzeptieren. Dieses Leiden bestimmt die Koordinaten seiner Ethik, seiner unerfüllten Sehnsucht nach Gerechtigkeit. Wie könnte er sich mit seinem eigenen Seelenheil begnügen und eine Seinsordnung akzeptieren, die so unmenschlich ist?

Auch dies sind existentielle Grunderfahrungen, Erfahrungen der Kreatürlichkeit, des Todes, des Mitleidens, und wir dürfen Iwan nicht unterstellen, daß er es sich zu leicht gemacht hat. Sein Ringen mit der Theodizee und seine zutiefst moralische Antwort sprengen die normativ-ontologische Logik der wohl geordneten Seinsgerechtigkeit menschlicher Existenz, lassen diese Logik letztlich sogar als manichäischen Dualismus erscheinen, der die menschliche Wirklichkeit verfehlt. Man

⁶⁶ Vgl. Dostojewski, Fjodor M., *Die Brüder Karamasoff*, München 1985, zweiter Teil, fünftes Buch, IV: „Empörung“, S. 384ff.

kann Iwans Antwort gewiß anfechten, auf Aljoschas oder eine andere Weise; jedenfalls führt dieser „Abfall von Gott“ zwar in seelische Heimatlosigkeit und Unsicherheit, nicht aber per se in unmoralischen Nihilismus. Ebensowenig – und nun kommen wir zur zentralen Problematik der für Voegelins Ontologie so wichtigen *Bewertung* solcher „Erfahrungen“ –, ebensowenig läßt sich von einem Standpunkt letztinstanzlicher Objektivität aus behaupten, daß diese Iwans Erfahrungen und seine daraus abgeleitete Ethik von minderm Rang seien, weniger authentisch auch, vor allem aber weniger nahe an der Wahrheit über die menschlichen Dinge. Daß es gerade auf dem Gebiet der von Voegelin – gegen allen Kognitivismus und Rationalismus – ganz zu recht für entscheidend gehaltenen existentiellen Erfahrungen keine Möglichkeiten der sicheren und konsentierbaren „rationalen“ Scheidung von wahr und falsch, gut und böse gibt, ist das hier zentrale erkenntnistheoretische Grundproblem aller Ethik. Und dieses Problem scheint nun im besonderen das aller *normativ-ontologischen* Ansätze zu sein, sofern sie nämlich den Sprung von den „vorrationalen“ Erfahrungen zu einer rationalen Ontologie zu schaffen und zu erklären haben.⁶⁷

Diesen Sprung für problematisch zu halten, heißt nicht, sich in die Einfachheit des „naturalistischen Fehlschlusses“ zu flüchten. Wenn wir uns mit den Möglichkeiten menschlicher Vernunft dem Sein einerseits, dem Sein-Sollen andererseits nähern, bleibt gleichwohl ein „irrationaler“ Rest, im

⁶⁷ Für Voegelin freilich sind diese Erfahrungen gerade nicht bloß „vorrational“, sondern Teil bzw. Modus jener Erkenntnisleistung des *nous*, die lediglich für den modernen Szientismus aus den Bereich des Rationalen fällt. Hier ist das erkenntnistheoretische Problem der Evidenz wie auch der Verständigung über evidente Grundannahmen angesprochen, auf das weiter unten noch einzugehen sein wird.

besonderen das Problem der Verpflichtung. Religion hat es hier leichter. Sie erklärt zwar Anfang und Ende aller Dinge. Aber nicht diese „Ontologie“ ist Grund oder Begründung ihrer Ethik, sondern ein letztlich kontingentes „Du sollst“. Die persönliche Bindung an diesen Imperativ setzt natürlich die Offenheit zum göttlichen Seinsgrund voraus. Aber nicht die die dem Menschen unmögliche Kenntnis des umfassenden Seins macht die Ethik verbindlich, sondern der Glaube an die Unbedingtheit des göttlichen Gebotes. Ethik gründet und ereignet sich, mit Lévinas gesprochen, „jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht“.⁶⁸ Sie ist mit philosophischen Seins-Kategorien und Begriffen überhaupt nicht zu fassen. Es ist allein das „Antlitz des Anderen“, aus dem das moralische Gebot, aus dem Gott spricht. Wenn es das wäre oder ist, was auch Voegelin meint, dann bräuchte er gar keine normative Ontologie, sondern allein Liebe, Glaube und Hoffnung. Und man könnte sogar darüber diskutieren, ob eine in Gnade und Barmherzigkeit gegründete Ethik am Ende auch menschlicher wäre als eine allzu strenge, dem Menschen mißtrauende Ethik der Ordnung, so sie denn den Einzelnen über dem Willen zur Ordnung vergäbe. Das zentrale *ethos* einer solchen Ethik drohte dann allein der ontologisch zugewiesene Platz innerhalb der Seinsordnung zu sein, die höchste und vielleicht einzige ethische Tugend die, diesen Platz nicht zu verlassen, und Glückseligkeit – jedenfalls für die Masse der egophanisch nur allzu Verführbaren – die Demut des Sich-fügens.

Stellen wir aber die Frage nach den Kerngehalten einer sei es theologisch oder ontologisch begründeten Ethik wie auch das erkenntnistheoretische Problem noch einmal zurück und

⁶⁸ Vgl. Lévinas, Emmanuel, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg / München 1992.

fragen an dieser Stelle nur, ob *religiöse* Bindung an den göttlichen Seinsgrund prinzipiell notwendige Voraussetzung von Ethik und Moral ist oder sein müßte. Hier nun würde sich Iwan ganz an das „Antlitz des Anderen“ halten, aber sowohl die Voegelinsche wie auch die Lévinas'sche Annahme einer notwendigen Rückbindung an Gott als anmaßend zurückweisen. Voegelin hat recht, und die politischen Religionen lehren eben dies: Die durchaus dämonische Sakralisierung einer Rasse etwa müßte die intuitive Abwehr des wirklich religiösen Christen hervorrufen, er würde solches als zutiefst sündigen „Abfall von Gott“ für sich ablehnen. Sie hätte aber gewiß auch bei Iwan Empörung hervorgerufen. Man muß kein Christ sein, um den Nationalsozialismus zu verabscheuen. Damit hat man noch keine Ethik gewonnen. Aber es ist auch nicht wenig. Iwan lehrt uns zunächst nur, daß es rein immanente Menschlichkeit geben kann.

Gewiß, Iwan ist nur ein Beispiel, ein literarisches zumal. Doch Iwan steht für eine Form weltimmanenter Menschlichkeit und Brüderlichkeit, die man nicht leugnen kann. Und auch dafür steht, nebenbei bemerkt, das an Schrecken durchaus reiche 20. Jahrhundert. Vor allem kann man zunächst einmal die prinzipielle Möglichkeit einer „immanenten“ Moral philosophisch nicht überzeugend widerlegen. Voegelin arbeitet hier mit intuitiven Wertungen, die ihm selbst evident sein mögen, die aber weder empirisch-phänomenologisch noch ontologisch unanfechtbar sind. Es geht hier im besonderen also um den unzulässigen Schluß aus einem prinzipiell richtig erkannten Zusammenhang. Technisch gesprochen: Die Variable Transzendenzbezug ist wichtig, aber sie erklärt nicht alles; und sie erklärt noch nicht einmal eindeutig. Vielmehr vermag sie durchaus auch in andere Richtungen zu wirken als die, die Voegelin als heilsame Immunisierung gegen

politischen Irrationalismus unterstellt. Damit kommen wir zu einem zweiten Punkt der Kritik, zu der Möglichkeit, daß gerade der Seinsgrund zum politischen Abgrund werden kann.

Man kann dieses Problem mit dem Stichwort religiöser Fanatismus oder Fundamentalismus umreißen. Auf die seit einigen Jahren immer stärker anwachsende Forschung zu diesem Thema soll hier nicht eingegangen werden. Auch soll es hier nicht um das in öffentlichen Debatten oft zu vernehmende und durchaus von „Stumpfsinn“ geleitete Pauschalurteil gehen, wonach sich Religiosität in solchen Fällen eben doch als alles in allem gefährliche Rückständigkeit erweise. Das ist der Widerlegung nicht wert. Wenn man aber die Voegelinsche These von der heilsamen Wirkung religiöser Anbindung kritisch prüfen will, so muß man doch als keineswegs weniger einleuchtende Möglichkeit in Betracht ziehen, daß gerade letzte Fragen und letzte und höchste Gewißheiten Menschen zu tiefster Unmenschlichkeit verführen können. Die Geschichte ist reich an Beispielen dieser Art. Doch auch hier wollen wir zunächst fragen, wie uns Voegelin philosophisch vom Gegenteil überzeugen könnte. Er müßte ja letztlich behaupten, daß bei all jenen religiös-fanatisierten Unmenschen das Verhältnis zum Seinsgrund doch irgendwie nicht ganz in Ordnung gewesen sei, daß sie irgendwie die falschen existentiellen Erfahrungen gemacht haben, ja daß sie am Ende die eigentliche Transzendenz niemals erfahren hätten. Hier kommt man natürlich zum Problem der Gnosis bzw. des Gnostizismus. Man kommt damit aber eben auch zum Problem, „richtige“ Formen des Transzendenzbezuges von irgendwie verfehlten klar zu scheiden. Und eben dies ist kaum möglich. Die *unio mystica* ist so wenig überprüfbar wie kommunikabel.

Begreifen wir den Transzendenzbezug als nicht nur für das Seelenheil, sondern für weltliche ethische Probleme wichtig, dann freilich fragt sich, inwieweit er uns ein irgendwie handhabbares Kriterium für alle nicht theologischen Fragen bieten könnte. Am Ende nämlich, so drängt es sich auf, können wir über den Wert solcher Erfahrungen für menschliches Handeln, ihr Verfehlen oder Nicht-Verfehlen eines Wahren oder Eigentlichen dann doch nur nach dem Handeln selbst und damit nach bloß immanenten ethisch-moralischen Kriterien urteilen, die mit dem Religiösen im engeren Sinne nichts zu tun haben: zum Beispiel nach dem Kriterium der Grausamkeit als eines unter allen Umständen zu verhindernden Übels – das ist z.B. für Rorty das rein immanente, ausschließlich pragmatische und eingestandener Maßen „bloß“ intuitive Basiskriterium aller Moral.⁶⁹ Die einzige glaubhafte Alternative ist, wie gesagt, eine offen rein theologische Argumentation.

Die Erfahrung der Transzendenz kann demütig machen – und es scheint dies vor allem jene ethische (oder genauer: christliche?) Tugend zu sein, von der sich mit Recht sagen ließe, sie könne egophanische Selbstüberhebung und Raserei verhindern. Die Erfahrung von Transzendenz kann aber ebenso gesinnungsethischen Rigorismus und Terror hervorbringen. Max Horkheimer, der in seiner „Kritik der instrumentellen Vernunft“⁷⁰ dem Geist des Positivismus ein ähnlich verheerendes Zeugnis ausstellt, wie Voegelin dies tut, bringt diese Gefahr und Möglichkeit deutlich zum Ausdruck, und zwar gerade im Kontext der philosophischen wie auch

⁶⁹ Vgl. Rorty, Richard, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a.M. 1995, S. 14ff. und 319f.

⁷⁰ Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, a.a.O.

politischen Orientierungskrise der Moderne. Auch für Horkheimer ist Max Weber wichtiger Bezugspunkt, und ganz ähnlich wie Voegelin wirft er Weber vor, sich dem Positivismus gebeugt zu haben. Und schließlich beklagt Horkheimer – wiederum ganz im Sinne Voegelins – den Sieg der bloß „subjektiven“ über die alte „objektive“ Vernunft. Nur in einem bleibt Horkheimer bei Weber: es führen keine verlässlichen Wege zurück zur alten Wahrheit. Ja, und darauf soll es hier ankommen, alle Versuche solcher Rückkehr sind letztlich höchst bedenklich, bestätigen im obigen Sinne die potentielle Gefahr fundamentalistischer Abgründigkeit.

„Im Augenblick ihrer Vollendung ist die Vernunft irrational und dumm geworden.“⁷¹ Das ist für Horkheimer das zentrale Resultat des von Weber beschriebenen Prozesses der Rationalisierung und Entzauberung. Horkheimer begreift diese moderne Form der Irrationalität als vollständigen Sieg der „subjektiven“ über die „objektive“ Vernunft. „Subjektive Vernunft“ ist gekennzeichnet durch das abstrakte Funktionieren des Denkmechanismus, durch Mittel-Zweck-Kalkulation und Berechnung von Wahrscheinlichkeiten, die nur an subjektivem Gewinn und Vorteil orientiert sind. Vernunft als bloß subjektives Vermögen ist die Grundlage von Pragmatismus und Positivismus. „Objektive Vernunft“ dagegen steht unter dem Primat der Zwecke; Ziel und Wert werden im Sinne eines *summum bonum* um ihrer selbst willen umfassend ontologisch reflektiert; bei der Arbeit an Grundbegriffen, Prinzipien und Ideen wird Vernunft hier als der Wirklichkeit innewohnendes Prinzip begriffen, und diese Arbeit orientiert sich an der Idee der Wahrheit; ihre klassische Gestalt ist in der Philosophie des Aristoteles gegeben. Die

⁷¹ Ebd., S. 136.

moderne Krise des Denkens und der Gesellschaft sieht Horkheimer in der totalen Dominanz des Positivismus, also der subjektiven Vernunft. Szientismus erweist sich als dogmatische und engstirnige Zensurgewalt, die jede andere Art des Denkens diskriminiert. Und der Nationalsozialismus dient auch Horkheimer als Beispiel der politischen Folgen dieser umfassenden Krise.

Gegen Weber wendet Horkheimer ein, daß eine wertfreie Wissenschaft gegen solche Entwicklungen alleine nichts auszurichten vermag. Insofern sie als moderne Wissenschaft selbst eine Weltanschauung darstellt, zumindest eine bestimmte Weltanschauung nahelegt, bedarf sie ohnehin der kritischen Reflexion auf einer ihr übergeordneten Ebene. Gerade diese Reflexion hat aber, so Horkheimer, ihre Kraft eingebüßt. Mit der „objektiven Vernunft“ ist all das verloren gegangen, was Voegelin, ähnlich aber auch z.B. Scheler und Strauss als praktische Philosophie rehabilitieren wollen.

Gerade hier aber bleibt Horkheimer skeptisch, im Grunde ebenso tragisch resigniert wie Weber es auch war. Denn auch eine „Rückkehr“ zur „objektiven Vernunft“, etwa als Wiederbelebung „veralteter Ontologien“ (Horkheimer nennt den Neuthomismus), hält er für nicht mehr möglich, auch nicht für geeignet, und eben für höchst problematisch. Die Berufung auf transzendente Wahrheit und Gewißheit führe politisch nur allzu oft und keineswegs zufällig zur Glorifikation eines Absoluten, die noch stets mit skrupelloser Macht, Unterdrückung und Konformismus einhergehe. Wie die subjektive Vernunft zu vulgärem Materialismus und zynischem Nihilismus tendiert, so die objektive Vernunft zu Romantik, Ideologie und Lüge. Und sie wird dies – gegen alle guten Vorsätze – auch deshalb tun, weil die Mittel

menschlicher Vernunft letzte Antworten eben nicht hergeben. Das befeuert den Kampf dieser letzten Wahrheiten, macht ihre Vertreter erst grausam und skrupellos. Wenn man also das „Elend des Positivismus“ überwinden will, dann, so Horkheimer, besser nicht in das andere Extrem einer Überforderung der Philosophie. Überhaupt darf Philosophie, so Horkheimer, weder in der einen noch in der anderen Richtung zu einem Werkzeug gemacht werden: Ihr pädagogischer Charakter vernichtet sie. Horkheimers Hoffnung – sofern davon überhaupt noch die Rede sein kann – ist sehr bescheiden geworden. Die Philosophie findet ihre kritische, hermeneutische Aufgabe darin, aus den Fragmenten gelungenen Denkens Wahrheit zu konstruieren. Sie soll die wechselseitige Kritik unterschiedlicher Standpunkte befördern, die jeweiligen Beschränktheiten aufzeigen und eine Versöhnung zumindest „theoretisch“ vorbereiten. Letztlich aber besteht ihre zentrale Aufgabe in der Negation absoluter ideologischer Ansprüche, also in der „Rettung relativer Wahrheiten aus den Trümmern falscher Absoluta“.⁷²

Um es noch einmal zu betonen: Der Seinsgrund *kann* verführerisch sein, er *kann* zu Unmenschlichkeit führen, er muß es mitnichten. Das zentrale Problem ist vielmehr, daß sich eine menschliche Ethik und eine dieser entsprechende politische Ordnung *verlässlich* nicht auf diese religiöse Dimension stützen kann. Zumindest scheint dies alleine als Antwort auf die Herausforderungen der Moderne zu prekär, auch – wie oben angedeutet – zu verschwommen. Schließlich sollte man, bei aller Ambivalenz der Moderne, ihre Lichtseiten nicht übersehen, auch nicht jene von Gott abgefallenen, aber gleichwohl zivilisierten Menschen, die zu Solidarität und

⁷² Ebd., S. 182.

gegenseitigem Respekt sehr wohl befähigt sind, die sehr pragmatisch und sehr liberal mit Pluralität und einer vorletzten Politik leben können. Es ist diese Moderne, die der politische Liberalismus auf seinen pragmatischen Begriff zu bringen sucht. Und vielleicht ist sein bestes Argument tatsächlich, daß auch seine Kritiker nicht wirklich sagen können, welche institutionellen Alternativen es zu ihm geben könnte. Und dies wiederum könnte daran liegen, daß eben das, was der Liberalismus politisch zu seiner Geschäftsgrundlage macht, ein unhintergebarer Pluralismus nämlich, eben nicht nur ein soziologisches, sondern ein unauflösbares philosophisches Faktum ist und bleiben wird.

Der Widerstreit letzter Gewißheiten: Quis judicabit?

Der Liberalismus hat eine ganze Reihe von berechtigten Vorwürfen hinzunehmen. Vieles von dem, was u.a. Eric Voegelin an spezifisch modernen Verlusten bilanziert, trifft auch den Liberalismus. In einem aber kann der Liberale eine politisch entscheidende Gretchen-Frage an seine Kritiker zurückgeben: Wie nämlich halten sie es mit dem, was Rawls das „Faktum des Pluralismus“⁷³ nennt? Wie soll man, wenn nicht liberal, mit dem Widerstreit letzter Gewißheiten umgehen? Das ist ein politisches und es ist ein erkenntnistheoretisches Problem. Und man muß darauf irgendeine Antwort geben.

Hier nun, mit der Frage, welche Formen von seelischer Erfahrung überhaupt rational zu erschließen sind, v.a. aber

⁷³ Rawls, *Idee des politischen Liberalismus*, a.a.O., S. 334; ders., *Politischer Liberalismus*, a.a.O., Einleitung, S. 33ff.

inwiefern sie auch politisch relevant und wie sie sodann zu thematisieren sind, beginnen die oben bereits angedeuteten sehr schwierigen Fragen für die praktische, zumal für die *politische* Philosophie erst wirklich. Daß der Positivismus als Maß aller wissenschaftlichen Dinge nicht taugt, ist heute weitgehend eingesehen. Damit wird man zumindest bei Habermas, Rawls oder Rorty nur offene Türen einrennen. Und daß ein heroischer Existentialismus alleine keine politisch brauchbare, u.U. sogar seinerseits eine gefährliche Antwort ist, wird wohl auch niemand bestreiten. Und schließlich weiß mittlerweile auch der Liberalismus um seine anthropologischen Grundannahmen und Voraussetzungen, ohne die auch seine Theorie nicht auskommt.

In einem aber ist der politische Liberalismus und mit ihm die Moderne nicht so umstandslos zu widerlegen wie der in der Tat grandios ignorante Positivismus: Der Liberalismus beschränkt sich mit Blick z.B. auf das Aristotelische Gute ja nicht aus dumpfer Ignoranz, sondern aus pragmatischen Gründen, die freilich sehr wohl erkenntnistheoretisch durchdacht und auch vertretbar sind: So existentiell wichtig die z.B. von Voegelin benannten Fragen und Erfahrungen sind – welche Bedeutung können, ja dürfen sie in einer demokratischen *res publica* haben, die zur Legitimierung sowohl politischer Herrschaft im allgemeinen wie auch von einzelnen politischen Entscheidungen die Angabe allgemein nachvollziehbarer Gründe und Rechtfertigungen verlangt? Wie lassen sich die Voegelinischen Erfahrungen bei der Gestaltung politischer Institutionen oder beim Fällen politischer Entscheidungen – und das mag nun für manchen Voegelinianer schrecklich klingen – „operationalisieren“? Wie läßt sich wenn nicht Konsens, so doch wenigstens gegenseitiges Verstehen in Dingen erreichen, die ja explizit

weit jenseits dessen liegen, was bloßer Verstand rational ermitteln kann? Und was sich in dieser Weise sehr praktisch-pragmatisch für die Politik sagen läßt, läßt sich ebenso für die philosophischen Axiome eines politischen Denkens problematisieren: Wie kommt man – nicht nur als Einzelner – wirklich über Weber hinaus? Und v.a.: Wie verständigt man sich dann noch?

Voegelin hat völlig recht: Philosophie ist und muß sein mehr als bloße „Tatsachenfeststellung“. Und so betrachtet er philosophisches Fragen als existentielle Spannung zum Grund, als Einsicht und Einstimmung in die Ordnung des Seins, als *participatio*, *purificatio*, *illuminatio*, *unio mystica*. Er entwickelt eine Theorie des Bewußtseins, die das Spektrum menschlicher Erfahrungen vor allem in den noetischen Erfahrungen transzendent-göttlichen Seins erkennt. Das sind Erfahrungen und Einsichten, die für den, der sie hat, existentiell wichtig wie auch unmittelbar evident sind. Was aber – und so pragmatisch muß gerade *politische* Philosophie eben auch sein – macht man bei Aufeinandertreffen unterschiedlicher Evidenzerfahrungen? Max Weber hat sich hier ganz bewußt beschieden. Weder Rickerts System der Werte noch beispielsweise Schelers Plädoyer für eine Erneuerung von Philosophie als Wesenschau sind mit Webers Denken vereinbar. In einer seiner typisch schroffen Äußerungen wird deutlich, wie weit er damit auch von Voegelin tatsächlich entfernt war: „Wer ‚Schau‘ wünscht, gehe ins Lichtspiel [...]. Und – möchte ich hinzusetzen – wer ‚Predigt‘ wünscht, gehe ins Konventikel.“⁷⁴

⁷⁴ Weber, Max, Vorbemerkung, in: ders., *Die Protestantische Ethik*, a.a.O., S. 14.

In seinem Alles-oder-nichts hat es sich Weber sicher auch hier zu leicht gemacht. Aber es bleibt das kaum zu leugnende Problem der Erkennbarkeit und der Verständigung über solche letzte Wahrheiten und „Erfahrungen“. *Quis judicabit?* Man muß diese Frage nicht dezisionistisch auflösen – zu beantworten ist sie dennoch nicht leicht. In diesem Sinne bleibt der Polytheismus der Werte ein unverändert ernst zu nehmendes Problem für Politik und Gesellschaft; ja es ist mehr noch ein Polytheismus der Denkart und Erfahrungsweisen. Man mag über die sog. Postmoderne denken, was man will: In ihrem Bild vom Widerstreit der Diskursarten haben Wittgenstein und Lyotard dieses entscheidende Problem richtig benannt.⁷⁵

Als Kritik an dieser (post) modernen Auffassung von Pluralität und Widerstreit kann trefflich Max Schelers Kritik an Webers „Ausschaltung der Philosophie“⁷⁶ betrachtet werden. Scheler formuliert beinahe paradigmatisch den Anspruch, die Idee der klassischen Philosophie in der Moderne zu verteidigen. Das moderne Grundproblem sei ein Nominalismus im Sinne einer „Art zu denken (oder nichtzudenken) selber – die *nominalistische Geisteshaltung*“.⁷⁷ Und eben dieser Nominalismus verhindere die durchaus mögliche rationale Verständigung und sogar Verbindlichkeit, das eben, was Horkheimer Ziel und Anspruch der „objektiven Vernunft“

⁷⁵ Vgl. Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, Werkausgabe Band 1, Frankfurt a.M. 1995; Lyotard, Jean-François, *Der Widerstreit*, München 1989.

⁷⁶ Scheler, Max, Max Webers Ausschaltung der Philosophie (Zur Psychologie und Soziologie der nominalistischen Denkart), in: ders., *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Gesammelte Werke Bd. 8, Bern 1960, S. 430-438.

⁷⁷ Ebd., S. 436.

nennt. Schelers Argumentation ist der Voegelins nicht unähnlich, v.a. in der philosophischen Krisendiagnose. Interessieren soll hier aber lediglich die Art und Weise, wie Scheler den besagten Widerstreit lösen zu können glaubt.

Scheler sucht philosophische Gewißheit und Wahrheit auf dem Wege einer „philosophischen Metaphysik“ als einer „*setzenden* Weltanschauungslehre“, die in ihrem Kern aus einer „philosophischen Eidologie“ besteht. Deren Erkenntnisse sind für Scheler evident – und damit verbindlich. Als „*philosophia perennis*“ entwickelt sie „ein Aprioriwissen [...] aller formalen und materialen Daseinsmöglichkeiten“, das sich zu einer „begrenzten Anzahl metaphysischer Systemtypen“ in „dauernder Koexistenz“ verdichten läßt. Weber nun folgere aus dieser Koexistenz fälschlicherweise, daß alle diese Typen weder wahr noch falsch seien. Dies weist Scheler zurück: „Keineswegs! Nur die allgemeingültige Schlichtbarkeit *philosophischen* Streitiges fällt weg (d.h. eine nur ‚soziale‘ Tatsache, bzw. ein nur ‚soziales‘ Übel). Aber die Idee der Sachwahrheit über das absolut Reale kümmert sich nicht um das soziale ‚Einheitsbedürfnis‘ [...]“⁷⁸

Eben dies aber ist, so würde der Liberalismus antworten, gerade unser zentrales Problem! Ist Scheler mit letzterem nicht wieder bemerkenswert nahe an Weber? Gleicht die „dauernde Koexistenz von Systemtypen“, von denen „jede beansprucht, ‚die‘, d.h. die eine Philosophie zu sein“, nicht dem ewigen Kampf der letzten möglichen Werte? Was aber bedeutet es, wenn „nur“ die „allgemeingültige Schlichtbarkeit philosophischen Streitiges“ wegfällt? Das scheint doch der

⁷⁸ Ders., Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung, in: ders., *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Gesammelte Werke Bd. 6*, Bern 1963, S. 13-26, hier S. 21.

entscheidende Punkt zu sein. Die ewige Wahrheit *unerkenntbarer* Ideen würde auch Weber als spekulative Möglichkeit offenlassen – nur besteht Weber darauf, daß gerade diese ihre Unerkennbarkeit diesseits eines quasi-religiösen „Habens“ das Entscheidende ist. Aus der Anerkennung der Grenzen menschlichen Wissens, dem Verlust einer vormals angenommenen strukturellen Identität von Sein und Erkennen, folgt das intellektuell rechtschaffene Eingeständnis, daß niemand einen privilegierten Zugang zur „Wahrheit“ hat. Dann mag man als „ideensensibler“ Geist ein besonders geschultes Sensorium für „alle formalen und materialen Daseinsmöglichkeiten“ haben – das ist gut und wichtig; wie aber eine „*setzende* Weltanschauungslehre“ den Übergang vom eidetisch beschriebenen Sein gleich welcher Ideen zu einem ja doch wohl irgendwie allgemein verbindlichen Sollen schaffen will, ohne dann doch den Sprung in den Glauben vollziehen zu müssen, kann auch Scheler nicht sagen. Für Gözl ist der „dogmatische Charakter von Schelers Evidenztheorie“ offenkundig: Wie auch bei Nicolai Hartmann wird bei Scheler derjenige, der die entsprechenden Werterlebnisse oder Evidenzempfindungen nicht hat, schlichtweg als „wertblind“ abgetan.⁷⁹ Wertevidenz sowie „Wertfühlen“ liegen gewiß jeder Werthaltung zugrunde; ihre vorgebliche Eindeutigkeit aber zur Grundlage allgemeiner

⁷⁹ Vgl. Hartmann, Nicolai, *Ethik*, 3. Aufl., Berlin 1949, S. 157; für Gözl sind die von Hartmann und Scheler vertretenen Evidenztheorien Musterbeispiele der von Hans Albert kritisierten „dogmatischen Offenbarungslehren“ und in keiner Weise geeignet, Webers Gebot der Trennung von Sein und Sollen zu überwinden (Gözl, Walter, *Begründungsprobleme der praktischen Philosophie*, Stuttgart-Bad Canstatt 1978, S. 67); zur Kritik an Scheler und dessen materialer Wertethik als Antwort auf Weber vgl. auch: Brugger, Winfried, *Menschenrechtsethos und Verantwortungspolitik. Max Webers Beitrag zur Analyse und Begründung der Menschenrechte*, Freiburg 1980, S. 198ff.

Verbindlichkeit zu machen, ist durchaus problematisch. Wessen ethische Intuition ist die richtige? Welche Grade von Evidenz sind zulässig? *Quis judicabit?*

Der Liberale macht dieses unlösbare Problem zum Ausgangspunkt seines Politikverständnisses. Die „Schlichtbarkeit“ von Streitigkeiten im Geiste von Freiheit und Toleranz ist ihm gerade höchstes pragmatisches Ziel. Und da sich der Streit um „letzte Fragen“ kaum je wird „schlichten“ lassen, setzt er alles daran, diesen Streit politisch wenigstens zu entschärfen. Der Liberalismus hat viele Grenzen, schon deshalb, weil er sich „politisch, nicht metaphysisch“ versteht. Wenn es kein naiver oder denkfauler Liberalismus ist, dann kann er sich seine Selbstbescheidung sogar als pragmatische Weisheit zugute halten:

„Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann; denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.“⁸⁰

⁸⁰ Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. R. Schmidt, Hamburg 1990, Vorrede, A VII.

Schluß: Die unabweisbare Gretchen-Frage der pluralistischen Moderne

Mit diesen Rückfragen an jede praktische Philosophie, die sich auf normativ-ontologische Wahrheiten stützen will, ist mitnichten gesagt, daß dieses zuletzt skizzierte erkenntnistheoretische und zugleich politische Problem etwa nur das Eric Voegelins oder Max Schelers wäre. Im Gegenteil. Es gibt heute wohl keinen ernst zu nehmenden Ansatz der politischen Philosophie, der nicht auf zumal anthropologischen Grundannahmen beruht, die freilich nicht selten eher stillschweigend gemacht, denn überzeugend begründet werden. Rawls freilich leistet eben dies sehr wohl: Mit seiner „politischen Konzeption der Person“ legt er ein Menschen- und Bürgerbild zugrunde, das zum einen von einer weit über bloße Zweckrationalität hinausgehenden Vernünftigkeit ausgeht, zum anderen jene existentiellen, zumal religiösen Erfahrungen, auf die Voegelin abzielt, gerade anerkennt und berücksichtigt. Diese Erfahrungen und Überzeugungen sind Teil von „vernünftigen umfassenden Lehren“. Weil es aber zahlreiche solcher umfassenden Lehren gibt, die sich in letzten Fragen zum Teil als unvereinbar erweisen, bedeutet moralische Vernünftigkeit, den Glauben des anderen zu achten und ihm einen Platz im von allen akzeptierten übergreifenden Konsens zu geben. Dem Faktum eines vernünftigen Pluralismus, der bei Rawls ausdrücklich kein beliebiger Pluralismus egal welcher Lehren oder eben Ideologien ist, kann man philosophisch nicht entgehen – man kann diesen Pluralismus lediglich noch dogmatisch zurückweisen. Dann aber ginge es solchen Kritikern der Moderne offensichtlich doch um die Durchsetzung der einen und allein wahren umfassenden Lehre, und das „politische“ Programm eines

solchen Ansinnens hieße z.B. Rechristianisierung. Wer dagegen die Gesellschaft wie auch die Weltreligionen vor einer solchen Verschärfung des Weberschen „Polytheismus“ bewahren will, der muß sich der Rawlsschen Leitfrage stellen: „Wie kann eine gerechte und stabile Gesellschaft von freien und gleichen Bürgern dauerhaft bestehen, wenn diese durch ihre vernünftigen religiösen, philosophischen und moralischen Lehren einschneidend voneinander getrennt sind?“⁸¹

Ein solcher Liberalismus der vernünftigen und fairen Kooperation unter Reziprozitätsbedingungen bedeutet keine, so könnte man in Anlehnung an Habermas sagen, „Kolonialisierung“ der Religion oder anderer Dimensionen menschlicher Existenz durch einen unduldsamen Immanentismus. Der Rawlssche Liberalismus ist ein *politisches* Konzept und versteht sich selbst ausdrücklich *nicht* als umfassende Lehre. Anthropologie jenseits des politisch relevanten Minimalkonsenses ist nicht nur möglich, sondern durchaus wichtig und wünschenswert. Der Liberalismus befragt metaphysische Lehren über Gott und die Welt lediglich auf ihre politische Kooperationsbereitschaft. Er ersetzt also keineswegs den Voegelinischen Geistmenschen durch den *homo oeconomicus* oder den strategisch handelnden Egoisten. Vielmehr bittet er ihn auf den gemeinsamen politischen Boden menschlichen Miteinanders. Dort freilich muß dieser akzeptieren, daß im demokratischen Gemeinwesen neben ihm Bürger als gleichberechtigte leben, die entweder anderen religiösen Lehren anhängen oder aber sich auf eine Existenz in Immanenz beschränkt haben. Letztere mag der Gläubige bemitleiden, denn tatsächlich fehlt ihnen, was nur Religion zu geben vermag: Sinn, Heil, Deutung, Heimat

⁸¹ Rawls, *Politischer Liberalismus*, a.a.O., S. 35.

(Plessner). Schlechtere Bürger aber müssen sie nicht sein. Das ist der entscheidende Punkt anthropologischer Grundannahmen, an dem die Evidenz des Voegelinischen mit der des Rawlsschen Menschenbildes kollidiert – und an dem die Kritiker der Moderne allein auf deren Schattenseiten fixiert bleiben.

Rawls expliziert damit ein Personen- und Fairneßkonzept, das nicht zuletzt auf erfahrungsgesättigte Einsicht baut, nicht aber auf moralische „Wahrheit“. Rawls weist ausdrücklich darauf hin, daß seine Beschreibung des liberalen institutionellen Kontextes und der vernünftigen Rechtfertigung solcher Politik „streng genommen keine Begründung ist“.⁸² Dieses Konzept ist natürlich aus der westlichen Tradition erwachsen, erweist sich aber, so Rawls, in seinem vernünftigen Gehalt als über diesen Kontext hinaus an-schlußfähig. Wer dieses Ansinnen unter Hinweis auf die ganz anderen kulturellen und religiösen Hintergründe außerhalb des Westens als utopisch zurückweist, müßte sich indes vor Augen führen, daß eine Konfrontation der Religionen und letzten Wahrheiten ohne diesen gemeinsamen Boden gegenseitiger Achtung und Toleranz weit schlimmere Auswirkungen haben müßte. Den umfassenden Lehren und ihren Vertretern muß und kann also zugemutet werden, daß sie an ihrem Glauben festhalten und doch Standards von gegenseitiger Achtung und Gerechtigkeit akzeptieren, deren Gültigkeit mit ihrer Religion zwar kompatibel ist, nicht aber aus ihr begründet werden muß.

„In modernen Gesellschaften müssen religiöse Lehren mit der unabwiesbaren Konkurrenz anderer Glaubensmächte und Wahrheitsansprüche

⁸² Ebd., S. 43, Anm. 14.

zurechtkommen. Sie bewegen sich nicht mehr in einem geschlossenen Universum, das von der eigenen, für absolut gehaltenen Wahrheit gleichsam regiert wird. Jede Verkündigung begegnet dem Pluralismus verschiedener Glaubenswahrheiten – und zugleich der Skepsis eines wissenschaftlichen Profanwissens, das seine gesellschaftliche Autorität der eingestanden Fallibilität und einem auf Dauerrevision beruhenden Lernprozess verdankt.⁸³

Wenn sie also in diesem Sinne auf allzu weitreichende Ansprüche verzichten, so sind Webers „alte Kirchen“ andererseits auch heute mitnichten überflüssig geworden. Ihre Soteriologie ist durch keinen Verfassungspatriotismus und keinen Kosmopolitismus zu ersetzen. Auf diesem ihrem ureigensten Felde vertreten die Religionen ihre Wahrheit. Und es wäre, um dies nur am Rande anzumerken, gerade eine fatal irreführende Strategie der Anpassung an Modernität oder Zeitgeist, diese zentrale Heilsbotschaft hinter dem in der Tat modischen Werben mit der multikulturellen Kompatibilität der eigenen „Ethik“ geradewegs zu verstecken. Hier möchte man gerne mit Voegelin – übrigens auch mit Max Weber – das existentiell Erschütternde eines Glaubens betonen, dessen Radikalität man den Menschen schon zumuten muß. Das ist der Kern der über alle immanenten Fragen von Gut und Böse hinausreichenden christlichen Offenbarung. Dagegen sind tanzende deutsche Kirchentage dann verzichtbar, wenn es auf ihnen nur mehr darum ginge, sich gegenseitig der eigenen Menschenfreundlichkeit zu vergewissern und den Weltfrieden zu beschwören. Dazu bedarf es in einer pluralistischen Weltgesellschaft nicht einer umfassenden Lehre, sondern politischer Vernünftigkeit.

⁸³ Habermas, Ein Gespräch über Gott und die Welt, a.a.O., S. 176.

Das liberale Ansinnen bleibt zweifelsohne ein stets gefährdetes Projekt. Es kann vom dogmatisch Gläubigen ebenso zurückgewiesen werden wie vom ideologischen Gesinnungsethiker, der aus dem Weberschen Polytheismus die bellizistische Konsequenz zieht. Fanatiker dieser Art wird man freilich auch mit normativ-ontologischen Argumenten nicht mehr überzeugen können. Das hier virulente Unbehagen an einer entzauberten Moderne wird diese wohl kaum jemals verlassen. Und dieses Unbehagen wird sich immer wieder auch gegen jenen Liberalismus richten, der mit seinem Pragmatismus bewußt diesseits aller letzten Fragen bleibt. So muß der Liberale also stets von neuem für seine bescheidene und doch anspruchsvolle Idee werben. Er hat kein Heil zu bieten, aber doch immerhin ein Gesellschafts- und Politikmodell, das für die Bürger moderner westlicher Staaten eine Reihe von Errungenschaften garantiert, die man zumal angesichts unserer historischen Erfahrung kaum wird missen wollen. Seine Umdeutung und Institutionalisierung des Weberschen Polytheismus in einen demokratisch gehegten Pluralismus ist eine zivilisatorische Errungenschaft, und damit Teil einer Modernität, die in ihrem Wesen eben nicht auf Gnostizismus reduzierbar ist. Die liberale Antwort auf Weber ist, wie gesagt, eine bescheidene Antwort, und es ist, bei manchen ihrer Vertreter, eine allzu naiv, unreflektiert vorgetragene Antwort. „Letzte“ Fragen bleiben unbeantwortet. *Metaphysisch* ist der Liberalismus weithin „unmusikalisch“ – *politisch* ist er alternativlos.