

OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— XLI —

Hans-Jörg Sigwart

„Zwischen Abschluss und Neubeginn“

Eric Voegelin und Max Weber



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

— XLI —

Hans-Jörg Sigwart

**„Zwischen Abschluss und Neubeginn“
Eric Voegelin und Max Weber**



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

HANS-JÖRG SIGWART, geb. am 7. Januar 1969 in Achern/Baden. Studium der Politischen Wissenschaft, Geschichte und Soziologie in Erlangen, Padova, Italien und Baton Rouge, USA. Promotion an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg im Juli 2003. Die Dissertation mit dem Titel *Das Politische und die Wissenschaft. Intellektuell-biographische Studien zum Frühwerk Eric Voegelins* erscheint voraussichtlich im Frühjahr 2004 beim Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg. Sigwart arbeitet als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Politische Wissenschaft der Universität Erlangen.

OCCASIONAL PAPERS, XLI, November 2003

2., unveränderte Aufl. Januar 2005

Hans-Jörg Sigwart,

„Zwischen Abschluss und Neubeginn“. Eric Voegelin und Max Weber

OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz

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

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

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

ISSN 1430-6786

© 2005 Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München

INHALT

1. PERSON UND GESCHICHTE – METHODISCHE ÜBERLEGUNGEN	17
2. WISSENSCHAFT UND POLITIK – ZUR DYNAMIK VON VOEGELINS DENKWEG	39
3. RECHTSCHAFFENHEIT UND VERANTWORTUNG – DAS ETHOS DES GELEHRTEN	74
4. SCHLUSS	87
ABSTRACT	91

HANS-JÖRG SIGWART

„ZWISCHEN ABSCHLUSS UND NEUBEGINN“ ERIC VOEGELIN UND MAX WEBER

Die vorliegende Arbeit¹ beschäftigt sich mit Eric Voegelins Rezeption und Interpretation des Werkes Max Webers. Voegelins Weber-Interpretation zeichnet sich durch die Originalität und Unkonventionalität aus, die Voegelins hermeneutische Studien insgesamt charakterisiert und ist daher auch im Hinblick auf ihren Gegenstand, das Werk Webers, von großem Interesse. Dennoch liegt hier der Schwerpunkt auf der Frage nach der Bedeutung von Voegelins Weber-Rezeption für Voegelins eigenes Denken. Es wird dabei versucht, Voegelins Rezeption Max Webers aus einer intellektuell-biographischen Perspektive zu untersuchen. Das bedeutet, es wird die Frage nach dem *Entwicklungsprozess* von Voegelins Denken in den Mittelpunkt gestellt. Es geht also darum, Voegelins Denken anhand seiner Auseinandersetzung mit Weber in seiner Dimension als „Denkweg“ zu verstehen. Dabei spielt erstens die Frage nach der *Kontinuität* und *Diskontinuität* dieses Denkweges und zweitens die Frage nach den zentralen historischen und persönlichen *Erfahrungskontexten* eine entscheidende Rolle. Intellektuell-biographisch heißt hier also: Konzentration auf die Prozessdimension und auf die Erfahrungskontexte. Damit wird der Versuch gemacht, das, was Voegelin das „motivationale Zentrum“ eines Denkers nannte,² ein Stück weit bei Voegelin selbst sichtbar zu machen.

¹ Bei dem vorliegenden Text handelt es sich um die leicht überarbeitete Fassung eines Kapitels der Dissertationsschrift des Verfassers, die unter dem Titel *Das Politische und die Wissenschaft. Intellektuell-biographische Studien zum Frühwerk Eric Voegelins* beim Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg voraussichtlich im Frühjahr 2004 erscheinen wird.

² In seinem Kapitel zu Jean Bodin in der *History of Political Ideas* beschreibt Voegelin dieses Prinzip seiner Hermeneutik wie folgt: „The interpretation of a thinker

Zwei Erfahrungskomplexe prägen Voegelins frühe intellektuelle Biographie besonders nachhaltig: zum einen seine Auseinandersetzung mit der amerikanischen Gesellschaft und Demokratie, die auf einen Amerika-Aufenthalt als Stipendiat der Rockefeller Foundation in den Jahren 1924-1926 zurück geht, und zum anderen die Erfahrung des Nationalsozialismus. Von formativer Bedeutung für Voegelins Denken sind diese beiden Erfahrungskomplexe insofern, als sie jeweils einen einschneidenden Durchbruch bzw. Umbruch in Voegelins intellektueller Entwicklung markieren. Beide Erfahrungen motivieren eine tiefgreifende intellektuelle Reaktion, die jeweils die Richtung der weiteren Entwicklung vorgibt. Die Amerika-Erfahrung motiviert Voegelins Emanzipation von den erkenntnistheoretischen Beschränkungen seiner wissenschaftlichen Heimat der zentraleuropäischen Geistes-, Kultur- und Staatswissenschaften. Erst durch diesen Emanzipationsschritt wird Voegelins Wissenschaft zu einer genuin *politischen* Wissenschaft. Die Erfahrung des Nationalsozialismus motiviert Voegelins intellektuelle Emanzipation von der weberianisch-formalen Grundorientierung seiner eigenen frühen Wissenschaftskonzeption und in letzter Konsequenz eine Emanzipation vom Mainstream der philosophisch-wissenschaftlichen Moderne. Erst dieser zweite Emanzipationsschritt macht Voegelins Wissenschaft zu einer dezidiert *kritischen* und normativen Wissenschaft.

must ... not attach itself to particular doctrines ... but penetrate to the motivating center of his thought that endows the particular doctrines with their meaning; and it must place thinker and work in their civilizational environment.“ Vgl. Eric Voegelin, *History of Political Ideas, Vol. V: Religion and the Rise of Modernity*, edited with an introduction by James L. Wisner, in: *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol 23, Columbia and London 1998, S. 182. Vgl. auch die folgenden §§ 3 und 4 des Bodin-Kapitels, wo Voegelins Methode der Konzentration auf das „motivating“ bzw. „animating center“ Bodins besonders deutlich wird (ebd., S. 186 ff.). (Aus den *Collected Works of Eric Voegelin* wird im folgenden mit dem Kürzel *CW* und der Angabe des Bandes zitiert.) Voegelins Bodin-Studien liegen neuerdings auch in deutscher Übersetzung vor: Eric Voegelin, *Jean Bodin*, hrsg. und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz, Paderborn 2003.

Die Frage nach den Erfahrungen verbindet sich also mit der Frage nach den Kontinuitäten und Diskontinuitäten bei Voegelin. Die Herausarbeitung von Kontinuitätslinien im Werk eines Denkers kann die Voraussetzungen bestimmter systematischer Konzeptionen und Begriffe, ihre Herkunft und ihre Implikationen deutlicher machen. Eine Untersuchung von Voegelins früherer Rezeption Webers ist in dieser Hinsicht, wie zu zeigen sein wird, besonders ergiebig. Vielleicht noch wichtiger sind die Diskontinuitäten und Brüche eines Denkweges, weil sie mehr oder weniger direkt auf die zentralen Grundfragen und -erfahrungen verweisen, mit denen sich ein Denker auseinandersetzt. Sie verweisen auf das „motivationale Zentrum“ eines Werkes. Solche Diskontinuitäten gibt es auch bei Voegelin, und sie finden hier besondere Beachtung.³

Besonders die Erfahrung des Nationalsozialismus markiert in der Tat einen deutlichen Bruch in Voegelins intellektueller Entwicklung. Voegelins Denkweg führt ab Mitte der 1930er Jahre in eine Phase der tiefgreifenden Um- und Neuorientierung. Vor dem Hintergrund der politischen Entwicklung in Zentraleuropa und der persönlichen Erfahrungen Voegelins erfährt sein Denken in dieser Zeit gleichsam eine existentielle Zuspitzung. Die Periode der späten 30er und der 40er Jahre, die für Voegelin äußerlich durch das Ereignis der Emigration aus Wien im Jahr 1938 und den Neuanfang in den Vereinigten Staaten geprägt ist,⁴ erweist sich aus dieser Perspektive in

³ Ein stärkeres Augenmerk auf die Diskontinuitäten in Voegelins früherer intellektueller Entwicklung legt auch Michael Henkel in seinem neuesten Aufsatz zu Voegelins Frühschriften. Vgl. Michael Henkel, Positivismuskritik und autoritärer Staat. Die Grundlagendebatte in der Weimarer Staatsrechtslehre und Eric Voegelins Weg zu einer neuen Wissenschaft der Politik (bis 1938), *Occasional Papers*, XXXVI, München: Eric Voegelin Archiv, 2003.

⁴ Zu Voegelins Biographie allgemein vgl. zum Beispiel Ellis Sandoz, *The Voegelinian Revolution. A Biographical Introduction*, New Brunswick and London² 2000.; Jürgen Gebhardt, Eric Voegelin: Leben und Werk, in: *Politische Vierteljahresschrift* 26, 1985, S. 313-317; Gregor Sebba, *Prelude and Variations on the Theme of Eric Voegelin*, in: Ellis Sandoz (Hrsg.), *Eric Voegelin's Thought. A Critical Appraisal*, Durham 1982, S. 3-65; Hans Maier / Peter J. Opitz, Eric Voegelin – Wanderer zwischen den Kontinenten, *Occasional Papers*, XIV, München: Eric Voegelin Archiv, 2000.

ihrer inneren Dimension als eine Periode des Umbruchs und der intellektuellen Emanzipation, als die Periode, in der Voegelins Denken die entscheidende Wendung erfährt, die sein Frühwerk von den Hauptwerken seit den 50er Jahren scheidet.

Auf die Tatsache, dass Voegelin in dieser Zeit erstmals zentrale Gedanken seiner späteren politischen Philosophie deutlich formuliert, ist in der Literatur vielfach hingewiesen worden. Besonders sein Essay von 1938 über *Die politischen Religionen* gilt allgemein als Markstein seines Denkwegs, der einen Durchbruch zu neuer theoretischer Klarheit und ideologiekritischer Deutlichkeit oder zumindest die Stelle markiert, an der Voegelin erstmals die zentralen Fragen seiner späteren Hauptwerke thematisiert.⁵ Viele Interpretationen von Voegelins Werk sind allerdings von einer Perspektive geprägt, die Voegelins intellektuelle Entwicklung vom Zentrum seiner Hauptwerke der 50er und 60er Jahre her zu verstehen versucht und dadurch besonders die Parallelen und Verbindungslinien herausstreicht, die in einer Kontinuität der zunehmenden Klarheit und Vertiefung in seinen frühesten Arbeiten beginnend auf diese Hauptwerke zulaufen. Voegelin selbst hat diese Perspektive vorgegeben in seinen späteren autobiographischen Bemerkungen, und viele Interpreten folgen Voegelins Selbstdeutung in dieser Hinsicht.⁶ Aus diesem *retrospektiven* Blickwinkel auf das Frühwerk erscheint die Zeit seit Mitte der 1930er Jahre bestenfalls als Phase eines mehr oder weniger einschneidenden Durchbruchs in Voegelins Denken, der aber insgesamt in der inhaltlich-konzeptionellen Kontinuität eines philosophisch-wissenschaftlichen Projekts steht, welches Voegelin zielstre-

⁵ Vgl. stellvertretend Peter J. Opitz, *Nachwort*, in: Eric Voegelin, *Die politischen Religionen*, hrsg. von Peter J. Opitz, München 1993, S. 69-84; hier: S. 71 f. zur „Schlüsselstellung“ der Politischen Religionen „in der Entwicklung des Gesamtwerkes“.

⁶ Eric Voegelin, *Autobiographical Reflexions*, edited, with an Introduction, by Ellis Sandoz, Baton Rouge and London 1989; deutsche Übersetzung: Eric Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, hrsg., eingeleitet und mit einer Bibliographie der Schriften Eric Voegelins von Peter J. Opitz, München 1994.

big seit Beginn seines intellektuellen Weges verfolgte und das seinen deutlichsten und reifen Ausdruck in den Hauptwerken der 1950er und 1960er Jahre gefunden hat.

Die folgende Untersuchung wird bestätigen, dass solche Kontinuitätslinien zweifelsohne vorhanden sind, und mit Blick auf diese Parallelen lässt sich Voegelins Biographie tatsächlich als kontinuierlicher intellektueller Reifungs- und Vertiefungsprozess verstehen. Die Kontinuität in Voegelins intellektueller Entwicklung lässt sich zum Beispiel an dem früh vorhandenen und bleibenden Interesse Voegelins an bestimmten Denkern festmachen. Besonders auf solche sozusagen „personalen“ Kontinuitäten in Voegelins Werk, die sich zum Beispiel in seiner frühen Beschäftigung mit der philosophischen Anthropologie Max Schelers und mit der meditativen Welt- und Transzendenzerschließung Augustinus' ausdrücken, ist in der Sekundärliteratur mit Nachdruck hingewiesen worden.⁷

Aber bereits hier zeigt sich die Problematik einer reinen Kontinuitätsthese. Voegelins frühe Rezeption Max Schelers zum Beispiel steht im Zusammenhang seiner stark weberianisch geprägten, weitgehend „wertneutralen“ frühen Gesamtkonzeption. Die Reichweite der „kritischen“ (ideologiekritischen) Implikationen seiner philosophisch-anthropologischen Überlegungen ist deshalb im Vergleich zu seinen späteren Schriften sehr beschränkt.⁸ Auch Voegelins frühe Beschäftigung mit Augustinus, etwa in dem in der jüngeren Forschung zu Voegelin breit diskutierten unveröffentlichten Fragment zur *Herrschaftslehre* von 1932, steht unter grundsätzlich anderen Vorzeichen als in seinen späteren Schriften. Die konkrete inhaltliche Ausrichtung von Augustinus' philosophischen Medita-

⁷ Vgl. zum Beispiel William Petropulos, *The Person as „Imago Dei“ – Augustine and Max Scheler in Eric Voegelin's „Herrschaftslehre“ and „Political Religions“*, *Occasional Papers*; IV, München: Eric Voegelin Archiv 1997; ders., *Eric Voegelin and German Sociology*, Occasional Paper No. 50 on Sociology, University of Manchester, February 1998.

⁸ Vgl. Eric Voegelin, *Rasse und Staat*, Tübingen 1933, besonders S. 2 ff.

tionen auf die Kontemplation Gottes, die das besondere Interesse des späteren Voegelin findet, steht 1932 gerade nicht im Zentrum von Voegelins Interpretation.⁹

Die Kontinuitäten sind nur die eine Seite von Voegelins intellektueller Entwicklung, und ihre einseitige Betonung verdeckt den Blick auf die *dynamische* Komponente, auf die Aporien, Umbrüche und Krisen und damit auf das eigentliche motivationale Zentrum seines Denkens. Die inneren Zusammenhänge von Voegelins Werk werden erst vor dem Hintergrund dieser Dynamik verständlich. Und erst vor diesem Hintergrund wird der Zusammenhang von Biographie und Werk bzw. – um jeglichem psychologischem Missverständnis vorzubeugen – der Zusammenhang zwischen den *Erfahrungen* und dem *Denken* des Erfahrungswissenschaftlers Voegelin deutlich. Die innere Dynamik von Voegelins intellektuellem Denkweg lässt sich aber nur herausarbeiten durch eine Analyse seiner frühen Arbeiten, welche die Retrospektive zugunsten einer Perspektive aufgibt, die, indem sie „unmittelbar aus dem historischen Material selbst schöpft“, Voegelins Arbeiten und Erfahrungen in ihrer „biographisch-geschichtlichen Unmittelbarkeit und Eigenständigkeit“ zu verstehen versucht.¹⁰ Dieser Versuch soll hier gemacht werden.

⁹ Vgl. Voegelin, *Herrschaftslehre*, in: Eric Voegelin Papers, Hoover Institution on War, Revolution and Peace, Stanford University, USA, Box 53, Folder 5, S. 1 ff. (Quellen aus Voegelins Nachlass an der *Hoover Institution* werden im folgenden mit dem Kürzel HI und mit Angabe der Box- und Folder-Nummer zitiert.) Voegelins Gegenstand ist hier grundsätzlich das Problem der „Person“, und sein Interesse an Augustinus in diesem Zusammenhang gilt vor allem der *Form* der *Meditation* als Methode. Über die konkrete Ausführung bei Augustinus müsse – zunächst mit Decartes und dann vor allem mit Husserl – hinausgegangen werden, aus folgendem Grund: „Die Meditation Augustins ist die Grundlage aller neueren Meditation, aber sie leistet noch nicht alles, was die neuere Personslehre braucht, weil das Problem der Person für Augustin nicht direct in den Blick kommt, sondern oblique bei der Behandlung des Dualismus von creator und creatura. Für die neuzeitliche Personslehre ist der Gegensatz von Person und Welt primär, für Augustin der Gegensatz von Gott und Welt.“

¹⁰ Jürgen Gebhardt, Zwischen Wissenschaft und Religion. Zur intellektuellen Biographie Eric Voegelins in den 30er Jahren, in: *Politisches Denken*, Jahrbuch 1995/96, S. 283-304; hier: S. 283. Vgl. auch Manfred Henningsen, Review of

Wenn schon Voegelins Rezeption etwa Max Schelers, Augustinus' oder Othmar Spann's keineswegs uneingeschränkt als Beispiele für die Kontinuität seines Denkens herangezogen werden können, so wird wohl in keinem Teil seines Werkes die Spannung zwischen Kontinuität und Diskontinuität deutlicher als in seiner Auseinandersetzung mit Max Weber. Weber hat wie kein anderer zeitgenössischer Denker Voegelins frühe Konzeption und sein Selbstverständnis als Wissenschaftler geprägt. Der frühe Voegelin hat Webers Werk einerseits als den authentischen Ausdruck der existentiellen Situation des Gelehrten und darüber hinaus der geistigen Situation seiner Zeit insgesamt verstanden, und in der Bewunderung für Weber zeichnen sich die zentralen Fragen seines eigenen Denkens deutlich ab. Andererseits werden in der Auseinandersetzung mit Weber, die sich in verschiedenen Texten aus einem Zeitraum von 40 Jahren niederschlägt und in deren Verlauf sich Voegelins anfänglich weitgehend affirmative Rezeption in entschiedene Kritik wandelt, die Probleme, Brüche und tiefgreifenden Umorientierungen seines eigenen Denkweges besonders sichtbar.

Max Webers Soziologie, und dabei vor allem seine Wissenschaftstheorie, hatte auf das Denken Voegelins einen außerordentlich prägenden Einfluss. Voegelins verschiedene Texte, die sich mit Weber beschäftigen – der früheste Aufsatz stammt aus dem Jahr 1925 –, zeigen eine engagierte, wenn nicht leidenschaftliche Auseinandersetzung mit dessen Denken, in der sich die anfänglich sehr positive und respektvolle Rezeption später zu einer deutlich kritischen Haltung wandelt.¹¹ Aber auch Voegelins spätere Perspektive betont die

Voegelin on the Idea of Race: An Analysis of Modern European Racism, by Thomas Heilke, in: *Review of Politics* 54, 1992, S. 706-707. Vgl. für eine ähnliche Herangehensweise auch Sandro Chignola, „Fetishism with the Norm“ and Symbols of Politics. Eric Voegelin between Sociology and „Rechtswissenschaft“ (1924-1938), *Occasional Papers*, X, München: Eric Voegelin Archiv, 1999, S. 6 ff.

¹¹ Eine Darstellung der Weber-Rezeption Voegelins bietet auch Peter J. Opitz in seinem Aufsatz: *Max Weber und Eric Voegelin*, in: Eric Voegelin, *Die Größe Max Webers*, hrsg. von Peter J. Opitz, München 1995, S. 105-133. Vgl. des weiteren Luigi

Bedeutsamkeit des Weberschen Werkes. Es hatte für ihn als das authentische Zeugnis der Auseinandersetzung eines der wichtigsten Gelehrten der Zeit mit der Problematik moderner Wissenschaft vom Menschen exemplarischen, in seinen frühen Arbeiten sogar paradigmatischen Charakter. Die besondere Bedeutung Webers für Voegelin lässt sich an drei Aspekten festmachen, die eng miteinander verbunden sind und die jeweils die Spannung zwischen Kontinuität und Diskontinuität von Voegelins Denken und Selbstverständnis und die Dynamik seiner intellektuellen Entwicklung, die sich daraus ergibt, verdeutlichen:

1. Die Figur Max Webers ist für Voegelin ein herausragendes Beispiel der Lebensform des „Gelehrten“ bzw. des Wissenschaftlers in der intellektuellen, politischen und existentiellen Bedeutung seiner Stellung. Webers Denken steht in engem Zusammenhang zu der Grundfrage von Voegelins frühem politischen Denken, der Frage des Verhältnisses zwischen der Wissenschaft und der Politik. Diese grundsätzliche Fragestellung gleichsam der soziopolitischen Selbstverortung des politischen Denkers und Wissenschaftlers wird in Voegelins Frühwerk immer wieder und in den verschiedensten Kontexten thematisiert.¹² Seine frühe Weber-Rezeption spielt dabei eine zentrale Rolle. Denn die Problematik der wissenschaftlichen Haltung zu Gesellschaft und Geschichte, die sich für Voegelin zum Beispiel in der Spannung zwischen dem analytisch-deskriptiven Anspruch politischer Wissenschaft und ihrem Eingebundensein in den Konstitutionsprozess politischer Gemeinschaftszusammenhänge ausdrückt, findet ihren Kern in dem „dialektischen Problem“ moderner Wissenschaft selbst, das Voegelin am Beispiel Webers herausarbeitet. Die Dialektik von „Wissenschaft und Politik“ wurzelt

Franco, Voegelin e Weber, ambiguità e trasparenza, in: *Il Mulino* 307 (1986), S. 775 ff.; Chignola, *Fetishism with the Norm*, S. 29 ff.

¹² Vgl. dazu neben den Beispielen im folgenden zum Beispiel auch Eric Voegelin, Volksbildung, Wissenschaft und Politik, in: *Monatsschrift für Kultur und Politik*, 1. Jahrgang, Heft 7, 1936, S. 594-603; ders. „Introduction“, in: *CW* 19, S. 225-237.

letztlich in der Unmöglichkeit moderner Wissenschaft, rational-objektive Handlungsmaximen zu begründen, also in den Aporien einer Wissenschaft, die zwar „verstehen“, nicht aber „entscheiden“ kann – und dennoch in ihrer analytischen Schärfe besser denn je *weiß*, dass nicht nur alle *Politik* auf *Glauben* beruht, sondern auch alles *Verstehen* immer schon eine *Entscheidung* voraussetzt. Der junge Voegelin findet in Max Webers Werk den tiefsten, den paradigmatischen Ausdruck dieser Problematik und teilt nicht nur dessen theoretische Perspektive, sondern auch dessen existentielle Stimmung sehr weitgehend. Für den späteren Voegelin dagegen wird Weber zur Figur, in der sich gleichsam die Krise der Zeit verdichtet und sich das Versagen der Moderne gerade an dieser Problematik beispielhaft ausdrückt. Webers Werk bleibt für Voegelin also von exemplarischer Bedeutung, aber mit seiner eigenen sich verändernden Deutung der zentralen Problematik von Wissenschaft und Politik und mit den verschiedenen konzeptionellen Lösungsversuchen, die er für sie findet, verändert sich auch seine Deutung Webers. Anders gewendet: Voegelins eigene Auseinandersetzung mit den für sein Denken zentralen Fragen spiegelt sich gleichsam in seiner Weber-Rezeption. Die Veränderungen in seiner Interpretation Webers verweisen daher auf grundlegendere Umbrüche in seiner eigenen intellektuellen Biographie und damit auf die fundamentalen Erfahrungskontexte. Die Bedeutung von Voegelins „Amerika-Erfahrung“ ist in seiner Weber-Rezeption ebenso greifbar wie die Erfahrung des Nationalsozialismus in den späten 30er Jahren. Dieser Zusammenhang wird hier in Kapitel 2 behandelt.

Neben dieser *dynamischen* Komponente von Voegelins Rezeption, die ihn schließlich eine sehr kritische Haltung gegen Weber einnehmen lässt, scheint es mir zwei Punkte zu geben, die zwar in diese Dynamik eingebunden sind, in denen Weber aber dennoch in gewisser Weise kontinuierlich positiv prägend für Voegelin geblieben ist. Bei aller fundamentalen Kritik betonen auch Voegelins spätere Texte

Webers Bedeutung und behalten einen Zug von Bewunderung und Wertschätzung für Weber als Wissenschaftler. Die beiden konkreten Punkte, an denen sich diese Wertschätzung festmacht, sind zum einen die Frage des *Ethos des Gelehrten* und zum anderen Grundfragen der *Methode von Wissenschaft*:

2. Bei aller Veränderung von Voegelins Deutung der Problematik moderner Wissenschaft – sie bleibt in gewissem Sinn stets Problematik, und mit ihr bleibt die Lebensform des Wissenschaftlers nicht nur eine intellektuelle, sondern auch eine existentielle Herausforderung. In Voegelins Interpretation war sich Weber wie nur wenige andere Denker dieser Problematik bewusst und hat sich ihr wie nur wenige andere kompromisslos gestellt. In der Frage des *Ethos des Wissenschaftlers* ist Weber für Voegelin daher das große Vorbild. Durch die beiden Grundprinzipien der „intellektuellen Rechtfchaffenheit“ auf der einen Seite und der „Verantwortlichkeit“ auf der anderen, die wiederum die Grunddichotomie von Wissenschaft und Politik widerspiegeln und sich in einer dialektischen Spannung gegenüberstehen, hat Voegelins Bild von Max Weber sein eigenes Selbstverständnis als politischer Denker nachhaltig geprägt. (Dazu im folgenden Kapitel 3)

3. Dass Webers neukantianisch orientierte verstehende Soziologie Voegelin in „methodischer“ Hinsicht geprägt haben soll, erscheint auf den ersten Blick, besonders wenn man sich auf Voegelins Hauptwerke konzentriert, eher unwahrscheinlich. Andererseits zeigt ein genauerer Blick auf das Frühwerk, dass in Voegelins frühen Arbeiten ein nicht unerheblicher Einfluss kulturwissenschaftlicher, neukantianischer Konzeptionen erkennbar ist und dass hier besonders Max Webers methodische Überlegungen Voegelins eigene Perspektive entscheidend geprägt haben. Dieser Einfluss ist in den frühesten Arbeiten Voegelins am stärksten und verliert schon ab Mitte der 1920er Jahre zugunsten einer stärker philosophisch-hermeneutischen Perspektive an Bedeutung. Voegelin hat sich also von

neukantianischer Methodologie und den konzeptionellen Beschränkungen moderner Sozialwissenschaften schon sehr früh emanzipiert. Dennoch zeigen seine Texte zu Max Weber, dass dessen Denken – bzw. Voegelins Interpretation seines Denkens – einen über die frühesten Arbeiten hinausgehenden positiv prägenden Einfluss auf Voegelins eigene wissenschaftliche Konzeptionen hatte. An dem wissenschaftlichen Vorbild Webers *und* an dem Untersuchungsobjekt Max Weber bilden sich maßgebliche Aspekte von Voegelins Konzeption einer politischen Wissenschaft als hermeneutische „Erfahrungswissenschaft“ heraus, die auch für seine spätere philosophische Hermeneutik bestimmend bleiben. Voegelin übernimmt den fundamentalen Gedanken Webers des *Sinnverstehens* als der zentralen Aufgabe einer Wissenschaft vom Menschen und entwickelt ihn auf spezifische Weise weiter. Methodisch werden dabei für Voegelin aus seiner Weber-Rezeption zwei Punkte besonders wichtig:

a. Sinnverstehende Wissenschaft erfordert die breite *empirische Basis* umfangreicher historischer Studien und hat daher eine tendenziell enzyklopädische und interdisziplinäre Ausrichtung. Wenn Voegelin – besonders auch in seinen späteren Arbeiten – von dem aktuellen „Stand der Wissenschaft“ spricht, auf dem ein Gelehrter sich befinden müsse,¹³ dann meint er damit nicht die methodologischen und wissenschaftstheoretischen Diskurse innerhalb der Politik- und Sozialwissenschaften seiner Zeit, sondern immer den Anspruch einer interdisziplinären und tendenziell enzyklopädischen historischen Wissenschaft, welche die neueren Forschungen grundsätzlich aller historischen und geisteswissenschaftlichen Disziplinen als *empirisches* Material ihrer Geschichtsdeutung integriert und dabei auch stets zur konzeptionellen Neuorientierung bereit ist, wenn das empirische Material das nötig macht. Die möglichst enzyklopädische Breite des zu berücksichtigenden empirischen Materials ist vor allem

¹³ Vgl. zum Beispiel, explizit mit Bezug auf Weber, in: Voegelin, *Autobiographical Reflexions*, S. 13.

als die Grundlage für die erkenntniskritische Emanzipation des Denkers von den eigenen soziokulturellen Prägungen die unverzichtbare Voraussetzung einer authentisch wissenschaftlichen Perspektive. Das Kriterium für Wissenschaftlichkeit, das sich daraus für Voegelin ergibt, lässt sich mit dem Weberschen erfahrungswissenschaftlichen Grundsatz wiedergeben, „dass eine methodisch korrekte wissenschaftliche Beweisführung auf dem Gebiete der Sozialwissenschaften, wenn sie ihren Zweck erreicht haben will, auch von einem Chinesen als richtig anerkannt werden muss oder – richtiger gesagt – dass sie dieses, vielleicht wegen Materialmangels nicht voll erreichbare, Ziel jedenfalls erstreben muss“.¹⁴ Letztlich ist es die „Geschichtlichkeit“ des Geistes und die in diesem Sinn notwendigerweise „immanente“ Position auch der eigenen wissenschaftlichen Perspektive, von der sich das enzyklopädische Prinzip von Voegelins Konzeption herleitet.

b. Bei der verstehenden Sinnanalyse des empirischen Materials steht die Kategorie der *Person* im Zentrum der Deutung. Das zentrale Prinzip der Personalität, das, wie ich an anderer Stelle ausführlicher versucht habe zu zeigen,¹⁵ Voegelins wissenschaftliche Perspektive entscheidend prägt und das für Voegelin die „Gegebenheitsweise“ geistiger und insbesondere auch politischer Realität bestimmt, erweist sich auch als die zentrale „methodische“ Grundfrage, um die sich Voegelins frühe Weber-Rezeption dreht. Voegelins frühe Arbeiten zu Max Weber identifizieren das personale Prinzip als den eigentlichen Kern von Webers Werk in zweierlei Hinsicht: als implizites Grundprinzip von Webers verstehender Soziologie zum einen und in der konkreten Person Webers selbst als des seinem Werk erst Sinn und Einheit gebenden Bezugspunkt zum anderen.

¹⁴ Vgl. Max Weber, *Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. von Johannes Winckelmann, Tübingen⁷ 1988, S. 146-214; hier: S. 155.

¹⁵ Vgl. dazu Sigwart, *Das Politische und die Wissenschaft*, besonders die Kapitel I und II.B.1.

Sowohl Webers eigene wissenschaftliche Konzeption als auch der hermeneutische Versuch, Webers Werk zu verstehen, verweisen für Voegelin also auf das Prinzip der Personalität.

Diese beiden Aspekte der „Geschichtlichkeit“ und der „Personalität“, die in seiner Weber-Interpretation deutlich hervortreten, bilden das gleichsam epistemo-ontologische Fundament von Voegelins „erfahrungswissenschaftlicher Hermeneutik“. (Dazu im folgenden Kapitel 1)

1. Person und Geschichte – Methodische Überlegungen

Ich beginne die Analyse von Voegelins Weber-Texten mit einigen Bemerkungen, die den beschriebenen „methodischen“ Aspekt verdeutlichen helfen. Voegelin leitet seinen Aufsatz „Über Max Weber“ von 1925 mit einigen allgemeinen Betrachtungen zu Grundfragen hermeneutischer Deutung von Kultur und Geschichte ein. Die „historische Wissenschaft“ stehe vor dem Problem des „Ur dualismus des Kulturgeschehens“, wonach die geistigen Objektivationen als ihr Gegenstand und als die „einzelnen Punkte des historischen Ablaufs“ sich prinzipiell auf zweierlei Weise *verstehen* lassen, denn sie „orientieren sich wohl nach den zwei Richtungen der Einordnung in eine historische Reihe“ einerseits und der „Herkunft aus einer Persönlichkeit“ andererseits. Die Seite der „Persönlichkeit“ bzw. „das Bild der an ihnen arbeitenden Menschen“ präge nicht alle geistigen Gestaltungen gleichermaßen, sondern spiele besonders bei solchen Objektivationen eine wichtige Rolle, die Gegenstand der „historischen Wissenschaft“ sind:

„Religiöse Offenbarung, künstlerische Gestaltung, Sprachschöpfung und staatsmännische Leitung sind Beispiele für einen Typ von Kulturgütern, in dem persönliche Elemente unmittelbar in die objektiv-sachliche Leistung einfließen – sie nicht nur von außen her

berühren und abrunden, sondern mit einer neuen aus Schichten des individuellen Schicksals entspringenden Sachlichkeit durchdringen. Jedes Gebilde dieser Art ist ein Kosmos, der zwar durch seine objektive Struktur (die ihn als Kunstwerk, Religion usw. überhaupt charakterisiert) sich mit Gebilden gleichen Typs zusammenordnet, und in einer Reihe des Vorher und Nachher sinnvoll verankert, aber doch aus dieser historischen Dimension mit einer spezifischen Sinnfrage zurückweicht und -wendet zu einer persönlichen Mitte als dem Ursprung metaphysischer Sinnhaftigkeit.“¹⁶

Die „Person“ trägt dem Stoff historisch-wissenschaftlicher Analyse eine zweite Bedeutungsdimension zu und ist nicht etwa als möglichst weitgehend auszuschaltender Störfaktor bei der objektiv-sachlichen Untersuchung, sondern als zweite fundamentale Quelle von *Sachlichkeit* selbst zu verstehen, von der her die Phänomene eine zweite, „aus Schichten des individuellen Schicksals entspringende Sachlichkeit“ erhalten. Durch die fundamentale Eigenschaft der „Sinnhaftigkeit“ aus der „persönlichen Mitte“ heraus haben diese Typen von „Kulturgütern“, das drückt Voegelins Gedanke hier aus, eine grundsätzlich andere Bedeutungsstruktur als „rein sachliche“ (sozusagen eindimensional sachliche) Aussagen etwa über naturwissenschaftliche Zusammenhänge. Und mit dieser Andersartigkeit ihres Gegenstands erhält auch die „historische Wissenschaft“ einen besonderen Charakter, der sie von den Naturwissenschaften prinzipiell unterscheidet:

„Man würde es einem mathematischen Satz oder einer physikalischen Gleichung gegenüber als irgendwie unpassend oder widersinnig empfinden zu ihrer Deutung sich anderer als logischer oder erfahrungsmäßiger Argumente zu bedienen; die objektiv-sachliche Struktur verdrängt hier vollständig den persönlichen Gehalt. Immerhin zeigen die Mathematik und die mathematische Naturwissenschaft eine sehr ausgeprägte Eigengesetzlichkeit und damit Sinnhaftigkeit: der Typus der historischen Wissenschaft aber mit seinem – zum Beispiel wegen des Untergangs zahlreicher Denkmäler – grundsätzlich fragmentarischen Charakter drängt unabweislich zur Frage nach den Wozu seines Seins. Die allen *einzelnen* Wissenschaften scheinbar anhaftende Unvollständigkeit der Sinnausstattung

¹⁶ Voegelin, *Über Max Weber* (1925), in: Voegelin, *Die Größe Max Webers*, hrsg. von Peter J. Opitz, S. 9-28; hier: S. 9.

(es fehlt die persönliche Orientierung) erreicht in der Geschichte einen Höhepunkt, von dem aus sich die Frage nach dem so sehr problematisch gewordenen Sinn der Wissenschaft *überhaupt* erhebt. Vor dieser Frage steht der Beschauer von Max Webers Werk.¹⁷

In der „historischen Wissenschaft“ wird ein Punkt erreicht, an dem die besondere, gleichsam doppelte Sinnstruktur geistiger Objektivationen die Möglichkeit objektiv verstehbaren Sinns überhaupt in Frage stellt. Aber in ihr wird andererseits damit ein Grundsachverhalt wissenschaftlicher Deutung und ihres Gegenstandes überhaupt erst deutlich sichtbar. Webers „verstehende Soziologie“ steht für Voegelin stellvertretend für beides, für die Problematik und für die grundlegende Einsicht und das methodische Grundprinzip, das daraus folgt. In noch stark neukantianisch gefärbter Form klingt in den zitierten Passagen der Gedanke eines erkenntnistheoretischen Grundprinzips an, das für Voegelins Verständnis von „Erfahrungswissenschaft“ von fundamentaler Bedeutung ist. Voegelin emanzipiert sich später noch deutlicher von den neukantianischen Beschränkungen der spezifischen Weberschen Konzeption von „Person“ und von „Sinnverstehen“, aber das formale Prinzip steht bereits hier im Vordergrund und bleibt für ihn eine grundlegende erkenntnistheoretische Einsicht.

Nach diesem Prinzip bewegt sich hermeneutische Deutung immer in dem Spannungsfeld zwischen zwei grundlegenden Sinnrichtungen. Den Sinn- bzw. Bedeutungsrichtungen entsprechen die beiden Grundkategorien der „Personalität“ und der „Geschichtlichkeit“, die schon Voegelins geisteswissenschaftlicher und dann besonders seiner späteren philosophisch-historischen Hermeneutik implizit zugrunde liegen. Aus letzterem ergibt sich der „empirische“ und dabei tendenziell enzyklopädische und interdisziplinäre Anspruch, den Voegelins Oeuvre mit Webers Werk teilt (bzw. noch übertrifft). Aus ersterem ergibt sich das hermeneutische Prinzip der Zentralität der Kategorie der „Person“ als dem zentralen Bezugspunkt von „Be-

¹⁷ Ebd., S. 10.

deutung“. Das Prinzip der Personalität entfaltet sich wiederum in zweifacher Hinsicht, nämlich sozusagen hinsichtlich der *Bedeutung* und hinsichtlich der *Deutung* historischer Phänomene. Denn zum einen charakterisiert es eine entscheidende Eigenschaft des *Gegenstands* „historischer Wissenschaft“, insofern als geistige Objektivationen eben nicht alleine aus einer vermeintlich objektiven Struktur von Geschichte, sondern immer nur im persönlichen Bezug, als in ihrer Bedeutung personenhaft durchformt verstanden werden können. Zum anderen charakterisiert es aber auch eine entscheidende Eigenschaft des Vollzugs der wissenschaftlichen Deutung selbst bzw. der *Beziehung* des Wissenschaftlers zu seinem Gegenstand, insofern als jede wissenschaftliche Interpretation ihrerseits nur im personenhaften Bezug auf den Forscher bzw. Denker ihren vollen Sinn erhält.

Das gleiche dialektische Problem von Personalität und Bedeutung wiederholt sich schließlich nochmals in der Beziehung zwischen Autor und Leser und bestimmt letztlich fundamental die Struktur von „Sprache“ und „Wissenschaft“ überhaupt. In einem undatierten Textfragment, das sich im Nachlass unter seinen Arbeitsmaterialien zu Max Weber findet,¹⁸ hat Voegelin die Bedeutung des Prinzips der Personalität für eine hermeneutische Wissenschaft im Kontext sprach- und bewusstseinstheoretischer Überlegungen allgemein zu formulieren versucht. Mit Blick auf die Frage der „Lehrbarkeit“ von wissenschaftlichen Erkenntnissen unterscheidet Voegelin zwei „Erscheinungsformen“ von Wissenschaft bzw. von Denken allgemein, die dynamische Form ihres konkreten Werdens in einer Person zum einen und die statische Form ihrer sprachlichen Artikulation zum anderen:

¹⁸ Der vier Seiten lange undatierte Text findet sich in HI 50.12 („Notes and research material Weber, Max“) und trägt den Titel „Vorüberlegung“. Inhalt und Stil legen nahe, daß es sich um einen frühen Text Voegelins handelt, der wahrscheinlich mit seinem Weber-Aufsatz von 1925 in Verbindung steht. In den folgenden Zitaten sind einige Schreibfehler im Manuskript stillschweigend korrigiert.

„Eine Wissenschaft hat grundsätzlich zwei Erscheinungsformen – je nach den typischen Personen, denen sie erscheint: dem Forscher oder dem Publikum. Die erste Form, die des Forschers, ist die eingewickelte, einsame ihres konkreten Werdens; die andere, die des Publikums, ist die entwickelte, öffentliche, in fester Sprache mitgeteilte. Aus der Spannung zwischen diesen zwei Grundformen ihres Erscheinens erwachsen die Schwierigkeiten der Lehrbarkeit. Für den Forscher ist Wissenschaft ein psychischer Vorgang, der sich im einzelnen nur sehr schwer, völlig genau vielleicht überhaupt nicht beschreiben lässt. Als ständige Elemente finden wir in ihm (1) einen Denkreiz, ein problematisches Etwas, das „Worüber“ seines Denkens, (2) einen seelischen, durch seine gesamte vergangene Lebenserfahrung mitbestimmten Zustand, auf dem der Reiz, das problematische Etwas als solches wirken kann, (3) ein Agens von Vitalkraft, das den psychischen Vorgang weiterträgt. (...) Das Eigentümliche dieses Vorgangs scheint gerade darin zu liegen, dass die Gesamtheit eines entwickelten Begriffsgebäudes, das in seiner öffentlichen Form vielleicht viele hundert Seiten eines Buches umfasst, im einsamen, nicht-diskursiven Denken, vollständig als Denk Voraussetzung des Augenblicks vorhanden ist; dass dieses gesamte System in seiner nicht-diskursiven Form des einsamen Werdens auf das problematische Etwas seines „Worüber“ reagiert; dass als Folge dieser Reaktion das System vielleicht im Augenblick so verändert wird, dass eine Umordnung bis in seine allgemeinsten Begriffe nötig ist. In der Werdensform des Systems können in Sekunden Veränderungen vor sich gehen, die zu ihrer Explizierung Jahre erfordern, ja vielleicht über die Lebenszeit und Kraft des Forschers, der den sogenannten „Einfall“ hatte, hinausgehen. In der so bestimmten Werdensform der Wissenschaft, deren Wirklichkeit nicht die bewusstseinshelle, ausgebreitete des diskursiven Denkens ist, sondern die eingeschlossene, augenblickliche, dunkle des psychischen Vorgangs in einer Person, ist ihr Ganzes zugleich, selbstgenügsam, wirkend und sich verändernd gegeben. Von dieser Form haben wir den Übergang zu finden in die helle Sphäre der mitteilbaren Begriffe.“

Die „Schwierigkeiten der Lehrbarkeit“, die Voegelin hier anspricht, reflektieren die Schwierigkeiten von „Verstehen“ überhaupt, die sich daraus ergeben, dass die statischen (meist sprachlichen) Artikulationen als das alleine gegebene Material jeder hermeneutischen Deutung nur im Hinblick auf ihren dynamischen personalen Bedeutungskern verstanden werden können. Für die Gegebenheitsweise von Wissenschaft ergibt sich daraus, entgegen dem ihr in-

härenten objektiven Anspruch, ihre grundsätzlich *personale* und damit dynamische Sinnstruktur:

„Ein wissenschaftliches Begriffssystem kann nicht mehr sein als die Übersetzung der Werdensform der Wissenschaft in die der Sprache und des bewusstseinsvollen Intellektes. Damit ist aber gesagt, dass die Urteile einer Wissenschaft nicht für sich bestehende Dinge sind, Wahrheiten, die als endgültig selbständige von Hand zu Hand weitergegeben werden können wie Stücke einer Materie; sondern diese Urteile haben ihren Sinn nur dadurch, dass sie ständig auf die Werdensform der Wissenschaft zurückbezogen werden, als deren Transposition wir sie anzusehen haben. Sie bleiben also immer verwurzelt in diesem Untergrund ihres Entstehens, und teilen mit ihm, trotz der festen klaren Form, die innere Unruhe des Vorgangs von Wirken und Veränderung. Begriffe und Urteile sind die gesellschaftliche, mitteilbare Form der in einer Person sich abspielenden Vorgänge, und bleiben bei aller Öffentlichkeit und Objektivität doch immer diesem Ursprung verbunden. Nach dem landläufigen Bild ließe sich eine Wissenschaft im Idealfall darstellen als eine Folge von Schichten, in deren obersten die Begriffe von höchster Allgemeinheit liegen, während in den folgenden die Begriffe sich besondern, bis sie zum konkreten, vollständig bestimmten Gegenstand selbst hinunter steigen. Man kann dieses Bild für den Augenblick beibehalten, muss sich aber immer darüber klar sein, dass durch die sämtlichen Schichten vom Zentrum des Werdens der Wissenschaft her ständig die umformenden Strahlen des Forschens laufen, so dass jede scheinbar feste Form nur ein Ruhepunkt im Augenblick ist, ein Durchgang des forschenden Denkens, entwertet sobald das Denken weitergegangen ist und durch das Weitergehen ihn zerstört hat.“¹⁹

Es ist nicht möglich, den Reichtum an Implikationen, den diese beeindruckende Passage beinhaltet, an dieser Stelle auszubreiten. Diese sehr frühen bewusstseinstheoretischen Überlegungen kommen den Gedanken erstaunlich nahe, die Voegelin in seiner letzten, Fragment gebliebenen Arbeit, dem 5. Band von *Order and History*, formuliert hat.²⁰ Es ließen sich von hier aus Verbindungslinien zu

¹⁹ Ebd., S. 2 f.

²⁰ Eric Voegelin, *In Search of Order, Order and History*, Vol. 5, Baton Rouge and London 1987, 13 ff. Dt.: Eric Voegelin, *Auf der Suche nach Ordnung, Ordnung und Geschichte*, Bd. 10, hrsg. von Paul Caringella und Gilbert Weiss, Paderborn: Fink, Herbst 2004. Bisher sind fünf Bände der in zehn Bänden geplanten deutschen Ausgabe von *Ordnung und Geschichte* (Hrsg. Peter J. Opitz und Dietmar Herz) erschienen.

Voegelins späteren geschichtsphilosophischen Kategorien von substantieller Symbolisierung, der notwendig auftretenden schrittweisen existentiellen Entleerung und Dogmatisierung und der schließlichen Erneuerung von artikulierter Ordnungserfahrung, damit zu den dynamischen Fundamentalkategorien von Voegelins Geschichtsphilosophie „compactness“, „differentiation“ und „deformation“,²¹ und zu seinen Gedanken der notwendigen Traditionslosigkeit von noetischem Ordnungswissen ziehen, um nur einige zu nennen. Ich will mich hier auf die methodischen Implikationen des Prinzips der Personalität konzentrieren, die sich aus diesen frühen sprach- und bewusstseinstheoretischen Überlegungen Voegelins ergeben. Voegelin schließt seine „Vorüberlegung“ mit der folgenden methodischen Konklusion ab:

„Aus dieser Wechselbeziehung zwischen einsamer und gesellschaftlicher Form der Wissenschaft, aus dem Umstand, dass die Welt der Begriffe Sinn hat nur durch ihre Herkunft aus dem Zentrum der Person des Forschers, – ergibt sich Folgendes für die Lehrbarkeit der Wissenschaft: Es gibt keine Ergebnisse, keine lehrbaren Wahrheiten; wir dürfen Begriffe und Urteile und größere Zusammenhänge von ihnen nicht als selbständige, wahre Aussagen über klar umrissene Gegenstände ansehen; sondern wir müssen jeden Begriff zurücklösen in sein Werden, und versuchen, seinen Werdens-Sinn zu erkennen, den Sinn, den er durch die Herkunft aus einer Person hat. Nur in diesem Rückgang, den wir mit unserer eigenen Person vollziehen müssen, dringen wir selbst in die Werdensform der Wissenschaft vor, haben sie aus der Allgemeinheit und Öffentlichkeit der Sprache wieder persönlich gemacht, und werden dadurch selbst fähig, wissenschaftlich zu arbeiten.“²²

²¹ Zu den „patterns“ und „structures of history“ in Voegelins späteren Arbeiten vgl. zum Beispiel Eric Voegelin, *Immortality: Experience and Symbol* (1967), in: CW 12, S. 52-94; ders., *Configurations of History* (1968), in: CW 12, S. 95-114; ders., *The Gospel and Culture* (1971), in: CW 12, S. 172-212 (deutsche Übersetzung: Eric Voegelin, *Evangelium und Kultur. Das Evangelium als Antwort*, mit einem Vorwort von Wolfhart Pannenberg. Aus dem Englischen und mit einem Nachwort von Helmut Winterholler, München: Fink 1997). Für deutsche Übersetzungen einiger späterer Arbeiten Voegelins vgl. Eric Voegelin, *Ordnung, Bewusstsein, Geschichte. Späte Schriften – eine Auswahl*, hrsg. von Peter J. Opitz, Stuttgart 1988.

²² Voegelin, *Vorüberlegung*, S. 3 f.

Die personale Struktur von Bedeutung schließt für die Wissenschaft die einfache materiale, sozusagen „scholastische“ Vermittlung dogmatisch festgehaltener Ergebnisse und Wahrheiten aus. Wissenschaftliches Verstehen ist, so lässt sich Voegelin verstehen, vielmehr die hermeneutisch-geisteswissenschaftliche Rückverwandlung starrer schriftlicher Quellen in personale Bedeutung. Dieser Prozess involviert die Person des Autors, des zu Verstehenden ebenso wie die des Interpreten, des Verstehenden; die Struktur dieses Prozesses geisteswissenschaftlichen Denkens ist *dialogisch* und *dynamisch*.

Dieser Gedanke der grundsätzlich dialogischen Struktur hermeneutischer Wissenschaft wird an einer anderen Stelle noch deutlicher. Die eben skizzierten Überlegungen Voegelins zum Problem der „Personalität“ finden sich in den Schlusspassagen des Santayana-Kapitels von Voegelins Amerika-Buch *Über die Form des amerikanischen Geistes* wieder. Das Spätwerk Santayanas zeichne sich, so Voegelin dort, vor allem durch das tiefe Bewusstsein des Gegensatzes zwischen der dynamischen „Bewegung des Denkens“ und den starren, schriftlich fixierten Formen der Wissenschaft aus. Letztere erscheinen „in zweifelhafter Verzerrung, als Masken“, wenn man sie vor dem Hintergrund ihrer dynamischen Werdensform, „vor diesem bewegungstrahlenden, selbst bewegungslosen Dunkel“ der denkenden Person sieht: „(S)o lange das System noch plastisch im Geiste des Schöpfers lebt, scheint es die Natur selbst zu sein; aber wenn das Werk vollendet und der Ausdruck fixiert ist, und andere Leute es sehen können, wird es zur Maske. Jeder feinste Zug der Seele ist verewigt, die gleiche alte Leidenschaft und der gleiche taube Gedanke spricht für immer aus dem verzerrten Mund. Dem Denker selbst scheint es fremd, wie einem alten Mann die Verse seiner Jugend, oder wie ein Spiegelbild, das unerwartet gesehen man im ersten Augenblick für die Erscheinung eines Fremden hält“²³ Auch hier spricht Voegelin schließlich die Konsequenzen an, die sich aus

²³ Voegelin, *Über die Form des amerikanischen Geistes*, Tübingen 1928, S. 101 f.

diesem Problem für die „Lehrbarkeit der Wissenschaft“ ergeben, nämlich „dass „Lehre“ im Grund nicht möglich ist, dass es nicht *eine* Meinung gibt, sondern dass das Reich des Denkens in seiner Fülle, schwer von Chaos, Möglichkeiten der Weltformung nebeneinander enthält.“²⁴

Aus dem ausgeprägten Bewusstsein von der personalen Form von Bedeutung resultiert, so Voegelin, die offene und „dialogische“ Form von Santayanas späten Arbeiten, die an die Stelle der geschlossenen Form eines philosophischen Systems tritt:

„Die Vision einer Denkwelt steht hinter ihnen, in der jede Gestalt nur eine Station ist für den unendlichen Zug des Geistes, der in immer neue Formen sich gießt, jede durch seine Gegenwart heiligt, keine endgültig zu seinem Sitz macht. Jeder Versuch zur Ordnung der Welt hat den Willen einer Person hinter sich und ist als Naturereignis unwiderlegbar, keiner der Versuche ist bindend für andere; die Gesetzlichkeit gerade so und nicht anders die Welt zu sehen, ist zugleich meine Freiheit von Verpflichtung andere Formen als die meine anzunehmen.“²⁵

In dieser Passage sind verschiedene Bedeutungsebenen miteinander vermischt. Beschreibung und Interpretation von Santayanas Denken einerseits und grundsätzliche eigenständige Überlegungen Voegelins zum Problem der Personalität andererseits fließen ineinander. Und in den eigenständigen Überlegungen sind ihrerseits die verschiedensten methodischen Einflüsse spürbar. Ihr Kern ist aber deutlich, es ist das Problem der Personalität. Die Parallelen zu dem oben behandelten Fragment zum Problem der „Lehrbarkeit der Wissenschaft“ sind frappierend. Voegelins Konsequenz, wie sie hier in seiner Santayana-Interpretation aufscheint, ist die spezifisch *dialogische* Form des Prozesses der philosophisch-hermeneutischen Interpretation von Texten und Autoren. Voegelin schreibt über Santayanas späte Arbeiten:

²⁴ Ebd., S. 100.

²⁵ Ebd., S. 99.

„Da die Welt eines philosophischen Systems keine geschlossene Einheit ist, sondern mannigfaltig die Ordnungsstrahlen in ihr sich kreuzen, ohne dass eine Wahl zwischen ihnen möglich oder wünschenswert wäre, *wird die Mehrheit der Personen im Gespräch zu ihrem vorzüglichsten Ausdruck*. Aber nicht eine Konversation in Gesellschaft ist gemeint, in der – im Idealfall – jeder gleichberechtigt am Aufbau des Gesprächs teilnimmt und seine Person nur soweit vorschiebt als zur Erhaltung des Gleichgewichtes nötig ist. Santayana schließt diese Möglichkeit aus durch die Verlegung der Gespräche in die Unterwelt, in der jeder Sprecher ewig die Form trägt, die er im Höhepunkt seines Erdenlebens erreichte ... und nur ihr Ausdruck geben kann. (...) (In der) Struktur seiner Konversation ... steht Santayana selbst (den Hauptsprechern) als der „Fremde“ ... gegenüber, aber die Wechselrede überzeugt nicht, sondern zeigt nur, wie weit die Sprecher übereinstimmen. Die Argumente stehen nicht an sich gegeneinander, allein mit ihrem rationalen Gewicht, sondern immer sind sie gebunden an die Mitte der sprechenden Person, so dass trotz lebhafter Rede und Gegenrede, nur die Personen von außen sich berühren, nie ineinander eindringen, und am Ende des Gesprächs wieder auseinander gleiten und einsam sind. Aber die Personen stehen nicht völlig isoliert zueinander, denn der „Fremde“ ist kein Schatten und teilt daher nicht mit ihnen die Eigenschaft der Starrheit seiner Person; er ist der einzige unter ihnen, dessen Denken lebt und innere Spannung hat. Er, als der Gegenspieler in allen Dialogen hält sie zusammen: die Schatten sind nur Glieder im Leben seines Denkens und wie einer nach dem andern aus dem Gespräch mit ihm zurückgleitet in die Isolation seines Geistes, lässt der „Fremde“ Möglichkeiten seines eigenen Denkens hinter sich – und er lässt sie doch nicht völlig hinter sich, denn sie alle wirken im Kosmos seines Denkens zusammen, repräsentieren die Mannigfaltigkeit von Ansätzen zu Weltordnungen, die in ihm sich treffen.“²⁶

Vor dem Hintergrund des bisher Gesagten fällt es nicht schwer, die erkenntnistheoretischen Implikationen der etwas blumigen Formulierungen dieser Passage zu verstehen. Die hermeneutische Interpretation von Autoren (von schriftlich fixierten Persons-“Schatten“) als die Rückübersetzung starrer schriftlicher Quellen in personale Bedeutung ist nicht nur auf die Person des jeweils zu interpretierenden Autors als sinnhaftes Zentrum bezogen, sondern vollzieht sich

²⁶ Ebd., S. 99 f. [meine Hervorhebung, H.S.]

außerdem notwendig – und erhält überhaupt erst ihren sinnhaften Zusammenhang – in der Person des Interpreten. Der Interpret ist in dieser spezifischen, nämlich der spezifisch „hermeneutischen“ Form des „Dialoges“ der „Fremde“; er ist die einzige nicht fixierte, sondern in ihrer vollen Aktualität anwesende Person, deren „Denken lebt und innere Spannung hat“ und die daher das formgebende Zentrum des Dialoges ist. Der Prozess des Verstehens wird von der Person des Interpreten mitbestimmt, so sehr, dass die interpretierten Autoren und Quellen nur als „Glieder im Leben seines Denkens“ erscheinen, aber andererseits nicht so sehr, dass sie in ihrer inhaltlichen Substanz nicht doch auch eigenständige und wirksame Teile des „Kosmos seines Denkens“ wären und also dessen Struktur ihrerseits maßgeblich mitbestimmen.

Damit ist *in nuce* Voegelins wissenschaftlich-hermeneutische Konzeption beschrieben. An die Stelle der „Lehrbarkeit“ dogmatischer Lehrformeln großer Denker tritt in dieser dialogischen Konstellation das eigenständige „Vordringen in die Werdens-Form der Wissenschaft“ (siehe oben). Was Voegelin hier anhand des Beispiels Santayanas beschreibt ist der Prozess hermeneutischer Interpretation als eigenständiges dialogisches Denken, in dem, mit Wilhelm Dilthey gesprochen, „ganz zerstreute Elemente der Kultur, welche durch allgemeine Zustände, gesellschaftliche und sittliche Voraussetzungen, Einwirkungen von Vorgängern und Zeitgenossen gegeben sind, in der Werkstatt des einzelnen Geistes verarbeitet und zu einem originalen Ganzen gebildet werden, das wiederum schöpferisch in das Leben der Gemeinschaft eingreift.“²⁷ Aus dieser personalen Struktur von Bedeutung ergibt sich für Voegelin, wie gleich noch deutlicher werden wird, eine spezifische *Methode* wissenschaftlichen Sinnverstehens. Denn das dialogische Prinzip des Verstehens erfordert eine Methode, welche die Spannung zwischen Person und Ge-

²⁷ Wilhelm Dilthey, *Leben Schleiermachers*, Berlin 1870, S. 10; vgl. auch ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. V, Stuttgart² 1957, S. 40.

schichte in die konkrete dialektische Beziehung zwischen Form und Inhalt wissenschaftlicher Interpretation umsetzt. Der Modus von „Erfahrung“, der im Kern diese erfahrungswissenschaftliche Konzeption bestimmt, ist die spezifisch „hermeneutische Erfahrung“ des dialogischen Verstehens geistiger Objektivationen, individueller und „kollektiver“ Artikulationen menschlicher Selbst- und Weltdeutung.

Aus dieser komplexen, dialektischen Struktur geistiger Realität ergeben sich die Probleme des personal durchformten Verhältnisses des Forschers zu seinem Gegenstand, des Verhältnisses des Lesers zu einem „Text“, schließlich des Textes selbst zur in ihm artikulierten Erfahrung bzw. Intention des Autors und zu seinem „Worüber“, die Voegelins oben behandeltes frühes Fragment zur „Lehrbarkeit der Wissenschaft“ thematisiert. An diese Fragen schließt sich auch die Problematisierung dieses Sachverhalts in Voegelins Weber-Interpretation an, aus der sich für Voegelin eben die Frage nach dem „so sehr problematisch gewordenen Sinn von Wissenschaft überhaupt“ ergibt und deren Lösung er erst im Zuge der vollen Emanzipation von dem Weberschen Postulat der Wertfreiheit und des Wertbezugs durch die Umorientierung hin zu einem substantiellen Begriff von Erfahrung finden wird.²⁸ Zugleich zeigt sich in dem frühen Weber-Text Voegelins von 1925, positiv gewendet, aber auch die erkenntnistheoretische Grundeinsicht Voegelins noch klarer, da sie

²⁸ Dass Voegelins 1925er Aufsatz noch von einem modern-rationalistischen Erfahrungs- und Empiriebegriff ausgeht, zeigt die folgende Passage: „Der Rationalismus als Kulturgrundlage ... ist verknüpft mit dem erfahrungswissenschaftlichen Typ kausaler Zurechnung - einem Typus, dessen Genesis durch die Entdeckung des Begriffs in der Antike und des rationalen Experimentes in der Renaissance bestimmt wurde. Der „Begriff“ ermöglicht die Wahrheit in dem besonderen Sinn, daß in einer rationalen Argumentation nach logischen Gesetzen, wenn die Prämissen eindeutig gegeben sind, Übereinstimmung aller an der Diskussion Beteiligten als Ziel gesetzt werden kann. Das Material aber für dieses formale Werkzeug liefert das Experiment als Mittel zuverlässig kontrollierter Erfahrung. Erst beide zusammen machen den modernen Rationalismus aus, denn die rationale Begriffstechnik der Griechen weicht gerade im entscheidenden Punkt vom modernen begrifflichen Denken ab. An Stelle der objektiven Richtigkeit in unserem Sinn, die wegen der Stützung auf die unpersönliche Erfahrung nur an die Schwelle der praktischen Entscheidung und Wertung führt, steht die Idee einer ethischen Richtigkeit.“ (Voegelin, *Über Max Weber* (1925), S. 13.)

in ihrer noch nicht im Erfahrungsbegriff integrierten, sondern noch dichotomischen Form die einzelnen Momente, die Pole der Spannung, deutlicher erkennen lässt. In diesem Sinn zeigen sich hier die Grundlagen von Voegelins spezifischer Hermeneutik, die schon seinem Amerikabuch zugrunde liegt: Gegenstand und Methode sind für Voegelin aufeinander bezogene und sich wechselseitig bestimmende Momente des einen, untrennbaren Prozesses wissenschaftlichen Verstehens.

Aus der Spannung zwischen Personalität und Geschichtlichkeit ergibt sich also *die methodische Offenheit zum Stoff hin*, das Bewusstsein der dialektischen Wechselbeziehung zwischen Form, Inhalt und Gegenstand der historisch-wissenschaftlichen Deutung. Voegelin formuliert dieses Prinzip in seiner Einleitung zum Amerika-Buch:

„Das Prinzip der Stoffwahl oder kurz die Methode, die bei der Untersuchung der Form des amerikanischen Geistes angewendet wurde, kann nicht als eine Lehre von apriorischen Prinzipien entwickelt werden. (...) Über die hier befolgte Methode müssen notwendigerweise Sätze aufgestellt werden, aber sie sollen nicht den Eindruck erwecken als ob sie die apriorischen Prinzipien einer Wissenschaft seien, sondern lediglich berichten, welche Regeln bei der Arbeit am Material selbst sich ergeben haben. So dass es fast schon zu viel scheint zu sagen, die Regeln seien befolgt worden; sie wurden nicht befolgt, sondern gefunden; (...). (F)ür die Arbeitspraxis folgt daraus die ganz eindeutige Regel, dass die Interpretation der einzelnen Erscheinung nicht von einem vorgefassten Schema her unternommen werden darf, sondern dass sie aus dem Material selbst heraus arbeiten muss, im Material seinen Sinn und die beste Methode ihn sichtbar zu machen zu finden hat. Die Sinndeutung muss notwendig immanent vorgehen und darf nie einem transzendenten Wertsystem folgen.“²⁹

Aus diesem „geisteswissenschaftlichen“ Prinzip, so nennt es der frühe Voegelin, resultiert außerdem konkret ein spezifischer relevanztheoretischer Grundsatz bei der weiteren Eingrenzung des bevorzugten Materials. Voegelins Geschichtshermeneutik konzentriert sich vor allem auf gleichsam sinnverwandte geistige

²⁹ Voegelin, *Über die Form des amerikanischen Geistes*, S. 3 f.

Objektivierungen als ihr Gegenstand, seine Untersuchungen befassen sich besonders mit historischen Artikulationen der Selbst-, Welt- und Geschichtsinterpretation, mit „selbstsprechenden“ geistigen Gestaltungen:

„Der Stoff der Untersuchung muss so gewählt werden, dass er eine reiche verstehbare Gliederung und eine möglichst nahe Verwandtschaft mit der Form der Analyse selbst hat, d.h. er soll sich wo möglich der Sprache als Medium des Ausdrucks bedienen, und unter den verschiedenen möglichen Sprachgestaltungen scheinen wieder die theoretischen vorzüglich geeignet, weil sie mehr rationale Elemente enthalten als zum Beispiel ein dichterischer Ausdruck. (...) Auch die sprachlich-theoretischen Erscheinungen sind nicht alle gleichwertig, sondern unter ihnen ragt wieder eine Gruppe hervor, die man die selbstsprechende *kat exochen* nennen kann. Es ist nicht leicht ohne umfassende Vorbereitungen exakt zu sagen was mit selbstsprechend gemeint ist, aber eine kurze Andeutung wird hier genügen: Naturwissenschaften sprechen nicht von sich selbst, sondern von Objekten, die ihrem Ausdrucksmedium wesentlich transzendent sind, während Philosophie – mindestens überall dort wo sie dialektische Probleme berührt – zu einer Selbstbesinnung über ihren Gegenstand, d.h. über sich selbst kommt. Ihr Gegenstand ist wesentlich immanent und sein Medium – der Erkenntnisprozess in seinen vielfachen Erscheinungsformen – ist eben das Medium in dem auch seine Untersuchung sich vollzieht.“³⁰

Die Amerika-Analyse konzentriert sich daher auf „geisteswissenschaftliche“ Objektivierungen, auf die relativ „kleine Gruppe von philosophischen, juristischen, politischen, wirtschaftlichen, staats- und gesellschaftswissenschaftlichen Theorien“.³¹ Voegelins Hermeneutik ist also auch bei der Auswahl des Materials, so könnte man sagen, grundsätzlich *dialogisch* angelegt, ist immer *Deutung von Deutung*, das empirische Material seiner *erfahrungswissenschaftlichen* Interpretationen sind ihrerseits die symbolischen Artikulationen und Interpretationen bzw. Auslegungen von *Erfahrungen*.

Wie verbindet sich nun dieser Problemkomplex konkret mit Voegelins Weber-Rezeption? Das Prinzip der Zentralität der Person er-

³⁰ Ebd., S. 5.

³¹ Ebd., S. 3.

schließt sich für Voegelin in seinem Weber-Text von 1925 zum einen aus Webers spezifischer Konzeption von Person und seiner sinnverstehenden Methode der wertbeziehenden und dabei wertfreien Wissenschaft, zum anderen aber und vor allem sozusagen an Max Weber als Objekt der hermeneutischen Analyse, also aus Voegelins eigenem Versuch, den inneren Kern, den eigentlichen Sinn von Webers Werk insgesamt zu verstehen. Angesichts des Weberschen Werkes stelle sich, so Voegelin in dem Text von 1925, gerade weil es „historische Wissenschaft“ in vorbildhafter Weise verwirkliche, in aller Deutlichkeit die Frage nach dem Sinn von Wissenschaft überhaupt:

„Die Spannweite dieses Werkes und die Qualität seiner Durcharbeitung stellt Max Weber in die erste Reihe der großen Polihistorien, und gerade dieser enzyklopädische Charakter – eine Zusammenballung aller Sinnfragwürdigkeiten, die der Geschichte als solcher anhaften – erweckt den Wunsch, sich Rechenschaft abzulegen über den Zweck einer so gewaltigen Materialanhäufung.“³²

Weber selbst, so Voegelin, beantworte diese Frage nach der Grundlage und dem inneren Zusammenhang seines Werkes mit der „Geschichtsmetaphysik“ seiner wertfreien Wissenschaft, die ihrerseits ihren sinnhaften Kern in dem Wertbezug auf die Idee des Rationalismus finde.³³ In diesem frühen Text scheint Voegelin Webers „Geschichtsmetaphysik“ auch inhaltlich sehr weitgehend zu teilen, darauf ist bereits hingewiesen worden. Wichtig ist hier aber zunächst die formale erkenntnistheoretische Einsicht der Personalität als eines fundamentalen Deutungsprinzips. Voegelin beschreibt diese Einsicht hier noch in den neukantianischen Kategorien, die er bei Weber vorgeformt findet. Aber es deuten sich schon die Implikationen an, die bereits darüber hinaus in die eigentliche erfahrungswissenschaftliche Richtung im späteren Voegelinischen Sinn weisen.³⁴ Der Wert-

³² Voegelin, *Über Max Weber* (1925), S. 10.

³³ Ebd., S. 11 ff.

³⁴ Das heißt also: Unabhängig von der spezifischen neukantianisch geprägten Idee des „Wertbezugs“ steht bereits hier die umfassendere Einsicht der „Personalität“ als Grundsachverhalt von Bedeutung für Voegelin im Vordergrund. Diese Einsicht ist

bezug als der Bedeutungskern von Webers enzyklopädischer Wissenschaft ist zugleich das entscheidende „persönliche Element“, ohne welches sein Denken als ganzes unverständlich bliebe:

„Die Frage nach dem Sinn der enzyklopädischen Wissenschaft hat ihre Antwort gefunden: sie ist nicht der sinnleerste Wissenschaftstyp, sondern zeichnet sich – abgesehen von ihrer logischen Struktur – noch vor den anderen durch die Beziehung auf die Persönlichkeit aus; die weitgespannten Untersuchungen Max Webers fügen sich zu einer strengen Einheit zusammen durch die gemeinsame Beziehung auf die von ihm aufgestellte Idee des Rationalismus. Mit dieser Verknüpfung aber von Person und Sache in der besonderen Form der reflexiven Wendung hat Max Weber für den Traum und die Sehnsucht jeder großen Philosophie eine neue Erfüllung gefunden – für den Traum: auf dem Weg der Spekulation den Punkt zu erreichen, von dem aus das eigene Sein verständlich und damit gerechtfertigt wird. Seine historischen Kenntnisse wurden nicht um ihrer selbst willen gesammelt, ... sie waren immer nur Material für den grandiosen Unterbau, auf dem sich das Gebäude seiner Geschichtsmetaphysik erhob – eben der Spekulation, die ihn sich selbst und seine Zeit verstehen ließ. Indem der Inhalt der Geschichte erklärte, dass heute wieder das Leben den entzauberten Göttern, den Mächten ausgeliefert wird, und dass zum Dienst am einen oder anderen der „Dämon“ führt, erreichte er die irrationale Grenze der objektiven rationalen Formulierung, denn die Aufstellung dieser Geschichtsphilosophie war gerade das Werk des Dämons, von dem sie selber sprach. (...) Max Weber hat seine Geschichte so konstruiert, dass in der von ihm geschaffenen Welt er mit seiner Leidenschaft und Resignation, mit seinem Rationalismus und mit seinem entscheidenden Dämon eine verstehbare Stelle erhält, und damit exemplifiziert, dass – etwas zugespitzt gesagt – der letzte Sinn des Lebens ist seinen Sinn – nicht zu finden, sondern – fortdauernd zu schaffen.“³⁵

Die Frage nach dem Zweck bzw. Sinn von Webers Wissenschaft beantwortet sich aus dem *motivationalen Zentrum* der Person Max Weber. Zwar teilt Voegelin in diesem frühen Text die theoretischen Konsequenzen wertbeziehender Wissenschaft, nach welchen dieser

insofern „formal“, wie ich es oben behauptet habe, als sie die „Person“ als zentralen Bezugspunkt von Bedeutung erkennt, unabhängig von den konkreten Bestimmungen des hier von Voegelin noch geteilten neukantianisch-weberschen Personsbegriffs.

³⁵ Voegelin, *Über Max Weber* (1925), S. 26 f.

personale Bedeutungskern letztlich als „dämonisch“ und jenseits aller Deutungsmöglichkeiten charakterisiert werden muss und nach welchen der letzte Sinn von Wissenschaft und des Lebens es ist, „seinen Sinn – nicht zu finden, sondern – fortdauernd zu schaffen“. Voegelin versucht daher, „Sinn“ in einer Art Dialektik zwischen rationalem Verstehen von Welt und Geschichte und seiner „dämonischen“, letztlich willkürlichen Kreation aus der Person heraus zu beschreiben. Andererseits deuten seine Formulierungen – zumindest der Form der Beziehungen nach – bereits das komplexere Bild des Zusammenhangs an, das für seine spätere Perspektive bestimmend wird. Voegelin spricht von „dämonischer“ Sinnkreation, aber doch auch von Webers Versuch, das „eigene Sein verständlich zu machen“ und von seinem philosophisch-spekulativen Versuch der Welt- und Selbstdeutung, in dem „Person und Sache in der besonderen Form der reflexiven Wendung“ aufeinander bezogen sind.

Diese „Form der reflexiven Wendung“ ist der entscheidende Punkt. Die Formulierung deutet den sinnhaften Zusammenhang zwischen Welt und Person als ein dialektisches Spannungsverhältnis, in dem sich Bewusstseinsinhalt und Weltinhalt wechselseitig bedingen und durchdringen und in dem „Sinn“ scheinbar sowohl *gefunden* als auch *kreiert* wird. Diese paradoxe Reflexivität von Sinn steht für Voegelin als der eigentliche Kern von Webers Konzeption hinter der vordergründigen Fassade seiner methodentreuen neukantianischen Konstruktionen:

„Die Webersche Geschichte befindet sich damit in der typischen Situation des auf sich selbst reflektierenden Bewusstseins, in dem auch die Tatsachen zweimal auftreten: das einmal als Inhalt des Bewusstseins, das anderemal als Werkzeug, als Form für diesen Inhalt – wenn beispielsweise festgestellt würde, dass Bewusstseinsinhalte eine „Stelle“ im Bewusstseinsstrom haben, eine Ordnung in der zeitlichen Dimension, der Gedanke dieser Stelle oder Ordnung aber selbst seine Stelle in meinem individuellen Bewusstsein hat. Ebenso ist der Inhalt seiner Geschichtsphilosophie eben nicht nur

Inhalt, sondern zugleich die Form, in der Max Webers Wissenschaft Realität hat.“³⁶

Erkenntnistheoretisch gewendet steht die sinnverstehende Wissenschaft also in der dialektischen Spannung der Reflexivität zwischen ihrer (methodischen) *Form* und ihrem *Inhalt*:

„Das historische Material also, das an sich – wie wir einleitend ausführten – ein Maximum an Sinnleere repräsentiert, wird durch die Beziehung auf Wertideen sinnhaft geordnet und gewinnt dadurch zunächst eine logische (objektiv-sachliche) Struktur, die es zum Unterschied von Mathematik und Physik auf den ersten Blick nicht besitzt. Dann aber findet sich eingefügt in die sachliche Sinnggebung der Geschichte durch die Wertbeziehung ein persönliches Element, ... denn die Wertideen sind der Ausdruck für die Art, in der das historische Geschehen im Geist des Forschers sich spiegelt. Wieder stoßen wir auf die eigentümliche reflexive Wendung: dass der Inhalt der Geschichte sich umbiegt zu seiner eigenen Form, die Form zu ihrem Inhalt; denn „Geschichte“ entsteht erst durch die Beziehung eines Materials auf die Form der Wertideen, aber der Inhalt dieser Geschichte – für Max Weber die Entwicklung der Kultur zum Rationalismus – beschreibt für uns den Punkt in der Geschichte, von dem aus die bestimmenden Gründe für die rationale, alle Möglichkeiten erschließende und keine wählende Geschichtswissenschaft verstehbar werden. Die Wertideen formen die Geschichte und die Geschichte erzählt uns dafür, warum wir heute – in einer entzauberten Welt und im Alltag stehend, mit Leidenschaft und Resignation – sie gerade so formen, wie wir es getan haben.“³⁷

Die Geschichte erhält ihren Sinn erst aus ihrer Deutung durch den Denker, aber diese Deutung ist nichts anderes als die „Spiegelung“ der Geschichte selbst im historisch konkreten Bewusstsein des Denkers in seiner Zeit. Der Grund für die jeweilige Form der Geschichtsdeutung findet sich also in dem konkreten Bewusstsein des Denkers als dem historischen Ort, an dem die Deutung sich ereignet, *und*, als dem „Worüber“ der Deutung, in der Geschichte selbst, die insofern wohl doch nicht ein „Maximum an Sinnleere“ repräsentieren kann. Die Passage beschreibt in unsicheren Formulierungen die oben skizzierte dialektische Grundspannung geschichtlicher Bedeutung.

³⁶ Ebd., S. 21 f.

³⁷ Ebd., S. 25.

Gerade durch ihre Unsicherheit macht diese frühe Formulierung die Grundspannung besonders deutlich, die beim späteren Voegelin im Begriff der „Erfahrung“ selbst integriert und aufgehoben ist. Aus den Prinzipien der Geschichtlichkeit und der Personalität ergibt sich ein Feld, in dem die Gegenstände hermeneutischer Deutung als grundsätzlich personenhaft durchformt, als geistige Objektivationen immer vom Zentrum einer deutenden Person und zugleich aber auch als geschichtliche verstanden werden müssen, da sie durch ihren konkreten historischen Ort bestimmt sind und, falls sie, wie Voegelins konkreter Gegenstand, nämlich hier das Werk Max Webers, selbst der „historischen Wissenschaft“ entstammen, die „Geschichte“ zum Gegenstand ihrer Deutung haben. Die Deutung von Geschichte erschließt sich also, so könnte man unter Abwandlung eines späteren Voegelinischen Diktums sagen, aus der Geschichtlichkeit und der Geschichte ihrer Deutung.³⁸ Oder anders gewendet: die Geschichte ist in ihrem Bedeutungskern nichts anderes als die Geschichte ihrer Deutungen.

Diese dialektische Spannung *innerhalb* des *Gegenstandes* „historischer Wissenschaft“ wiederholt sich in der *Beziehung* des historischen Wissenschaftlers zu seinem Gegenstand und prägt insofern sowohl *Form* als auch *Inhalt* seiner hermeneutischen Interpretation. Die Wissenschaft vom Menschen – oder, wie Voegelin sie hier nennt: die „historische Wissenschaft“ – ist also gekennzeichnet durch die wechselseitig konstitutive dynamische Spannungsbeziehung zwischen ihrer Form und ihrem Inhalt, einer spezifischen Dialektik innerhalb einer sozusagen doppelten Bedeutungsstruktur, die den Wissenschaftler selbst mit umfasst, in der das Denken insofern reflexiv bzw. dialogisch wird und in der jede Deutung deshalb

³⁸ Vgl. Eric Voegelin, *Israel and Revelation, Order and History*, Vol. 1, Baton Rouge 1956, S. ix: „The order of history emerges from the history of order.“ (Dt. Übersetzung des ersten Teils: Eric Voegelin, *Die kosmologischen Reiche des alten Orients – Mesopotamien und Ägypten, Ordnung und Geschichte*, Bd. 1, hrsg. von Jan Assmann, München 2002.)

immer auch historisch-personale Deutung von ebensolcher Deutung ist. Die Person als fundamentale Gegebenheit des empirisch zu fassenden Gegenstandes und damit als zentraler Bezugspunkt seiner Deutung einerseits und die Person des Interpretieren selbst als der die Deutung durchformende Ausgangspunkt andererseits sind also die beiden *personalen* Grundprinzipien *historischer* Hermeneutik, die beiden personalen Grundsäulen ihrer dynamischen Bedeutungsstruktur. Diese beiden personalen „Grundsäulen“ (oder Bezugspunkte) stehen ihrerseits als konkrete Fälle jeweils in der Reihe des geschichtlichen Ablaufs, oder vielleicht noch besser: in dem relationalen Zusammenhang einer prinzipiellen Pluralität, in dem dialogischen Zusammenhang zu anderen historisch konkreten Deutungen.³⁹

Die beschriebene Problematik lässt sich verstehen als Voegelins genuine Auslegung des Grundproblems des hermeneutischen Zirkels der philosophisch-hermeneutischen Tradition, und viele Hinweise im Frühwerk und in Voegelins Nachlass deuten auf einen zwar nirgends von Voegelin selbst explizit benannten, aber dennoch nicht unwichtigen Einfluss der philosophischen Hermeneutik, insbesondere des Spätwerks Wilhelm Diltheys auf Voegelin hin.⁴⁰ Seine frühe Aus-

³⁹ So lässt sich Voegelins Kategorie der Geschichte im Hinblick auf die der Struktur von Geschichte zugrunde liegende Grundtatsache der Pluralität des Bewusstseins beschreiben. Voegelin selbst gibt eine solche Beschreibung zum Beispiel in dem wichtigen Aufsatz *Equivalences of Experience and Symbolization in History* von 1970. Seine geschichtsphilosophischen Überlegungen nehmen hier die Form einer „theory of equivalences“ an, welche die dialogische Grundstruktur geistiger Realität reflektiert: „If today a philosopher turns reflectively toward the area of reality called human existence, he does not discover it as a terra incognita, but moves among symbols concerning the truth of existence which represent the experiences of his predecessors. This field of experiences and symbols is neither an object to be observed from the outside, nor does it present the same appearance to everybody. It rather is the time dimension of existence, accessible only through participation in its reality.“ (Voegelin, *Equivalences of Experience and Symbolization in History* (1970), in: *CW* 12, S. 115-133; hier: S. 116; dt. Übersetzung des Aufsatzes in: Voegelin, *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte*, S. 99 ff.)

⁴⁰ Um nur ein Beispiel zu nennen: Im Nachlass findet sich unter den Arbeitsmaterialien zu Max Weber ein 40 Seiten umfassendes nicht weiter benanntes Arbeitspapier Voegelins, das sich bei genauerer Untersuchung als ein Exzerpt des fünften Bandes von Diltheys *Gesammelten Schriften* herausstellt (HI 50.12). Vgl. zum Ein-

einandersetzung mit Weber ist der konkrete Kontext, in dem sich das Problem für Voegelin erstmals in aller Deutlichkeit stellt. Die beschriebene Problematik ist für Voegelins späteren Begriff der „Erfahrung“ und für sein Verständnis von „Empirie“ im Rahmen einer historischen Erfahrungswissenschaft von entscheidender Wichtigkeit. (Die zentralen Begriffe von „Erfahrung“ und von „Bedeutung“ sind für Voegelin immer in dem Spannungsfeld zwischen Personalität und Geschichtlichkeit zu denken.) Diese weitreichenden Implikationen von Voegelins „geisteswissenschaftlich“ inspirierter Weber-Interpretation sind allerdings hier, in dem Text von 1925, und auch in seinem Weber-Aufsatz von 1930, dem ich mich jetzt zuwende, nur angedeutet. Das personale Prinzip steht auch hier im Vordergrund. Auch in seinem Weber-Aufsatz von 1930 findet Voegelin das „Innerste der Person“ und damit die Einheit von Webers Werk „in den Werten, an denen Weber seine Materialauswahl und -formung orientierte“.⁴¹ Ausdrücklich betont Voegelin auch hier den komplexen Hintergrund von Webers Konzeption, die über neukantianische Methodologie weit hinausgehe:

„Das Bild der Gegenstellung von Werten und Stoffen, die auf die Werte bezogen werden, ist der Geschichtslogik des abgezogensten, lebensfernsten Neukantianers entnommen. Aber das Modell einer Wissenschaft, die Werte von irgendwoher nimmt und mit ihrer Hilfe gestaltloses Material zum Bild der Geschichte formt, wurde von Max Weber nur verwendet, um bei jeder Gelegenheit seines Gebrauches zerbrochen zu werden. Der Stoff war ihm nie gestaltlos; er hatte Augen für den eigenen Sinn der Geschichte und die schicksalhafte Bestimmtheit der Menschen und Taten; er sah ein Drängen der Mächte und Leidenschaften von höchster Wirklichkeit ... und einer Gesetzlichkeit, die nicht der Einmischung eines Historikers entstammte.“⁴²

fluss philosophisch-hermeneutischer Konzeptionen auf Voegelin auch Jürgen Gebhardt/Barry Cooper, *Editors Introduction*, in: *CW 1*, S. ix-xlii; hier: S. xii ff. und Jürgen Gebhardt, Eric Voegelin und die neuere Entwicklung der Geisteswissenschaften, in: *Zeitschrift für Politik* 36/1989, S. 251-263.

⁴¹ Eric Voegelin, *Max Weber* (1930), in: ders., *Die Größe Max Webers*, hrsg. von Peter J. Opitz, S. 29-47; hier: S. 33.

⁴² Ebd., S. 34.

Auch in diesem Text beschreibt Voegelin Webers Werk als den beispielhaften Ausdruck der beschriebenen Grundspannung, die er hier als das „dialektische Gegenspiel von freier Schöpfung und Notwendigkeit“ charakterisiert:

„Das Geschehen ist ein Reich des Seins mit eigenen Gesetzen, denen auch der Forscher unterliegt, insofern er handelnde Person im Strom des Geschehens ist, und zugleich ist die Geschichte ein Bild, das der Forscher aus den Ursprüngen seiner Person zu formen hat. Frei steht er der Geschichte gegenüber als der Wertesetzende und Bildschaffende, und zugleich ist er unentrinnbar gebunden an die Gesetze eines objektiven Geschehens, das ihn mitsamt seiner Person, seinen Ursprüngen und den Werten, nach denen er das Geschichtsbild formt, überhaupt erst erzeugt.“⁴³

Diese zentrale Einsicht, die er in seiner frühen Weber-Interpretation besonders deutlich artikuliert, bleibt ein zentraler Bestandteil von Voegelins Denken. Allerdings hat sich Voegelins Perspektive auf Max Weber bereits 1930 spürbar verändert. Ich wende mich damit dem dynamischen Aspekt von Voegelins Weber-Rezeption zu.

⁴³ Ebd., S. 35.

2. Wissenschaft und Politik – Zur Dynamik von Voegelins Denkweg

Nicht nur zeigt sich in dem Aufsatz von 1930 bereits eine größere Distanz zu neukantianischer Methodologie, das lässt die oben zitierte Formulierung von der „Geschichtslogik des abgezogensten, lebensfernsten Neukantianers“ schon erkennen. Sondern auch Voegelins Perspektive auf die *Inhalte* der Wertideen Webers hat sich verändert. Die inhaltliche Auseinandersetzung mit der Frage des modernen Rationalismus als Grundlage moderner Wissenschaft und damit das Problem von „Wissenschaft und Politik“ hat, wie gleich zu zeigen ist, für Voegelin 1930 an Bedeutung und Problematik gewonnen und steht nun deutlich im Vordergrund. Was genau ist damit gemeint?

Schon der Text von 1925 stellt neben den oben beschriebenen methodischen Überlegungen die Frage nach dem konkreten Inhalt und den Konsequenzen von Webers Geschichts- und Weltdeutung in das Zentrum der Aufmerksamkeit. Wie bereits erwähnt teilt Voegelin in diesem Aufsatz die Webersche Konzeption modernen Rationalismus und ihre existenziell-historische Deutung sehr weitgehend. Webers Denken steht für Voegelin beispielhaft für die geistige Situation der Zeit, in die er auch sich selbst gestellt sieht. Weber ist „der große Gelehrte und der leidenschaftliche Denker, ... in dem das Schicksal unserer Zeit sein gewaltigstes Symbol fand.“⁴⁴ Die Konsequenz der intellektuellen Einsichten der Moderne ist für Voegelin, wie für Weber, die Konzeption einer Wissenschaft vom Menschen, die zwar „verstehen“, aber gerade durch die Tiefe ihres Verstehens und die daraus resultierende „Entzauberung“ nicht mehr „entscheiden“ kann:

„Die enzyklopädische Materialsammlung kann nicht praktische Stellungnahmen „wissenschaftlich begründen“; sie kann nicht die eine oder andere Verhaltensweise als die richtige legitimieren und insofern steht sie allem Persönlichen fern, hat keine unmittelbare

⁴⁴ Ebd., S. 28.

Beziehung zu der sinnvollen Lebendigkeit menschlichen Handelns ...; das Wissen dient nicht der Orientierung in der Welt, wenn man darunter die Anweisung zu richtigem Tun verstehen will. Denn der Ursprünge wertender Handlungen zum Leben sind mehrere, die sich nicht auf einen „Standpunkt“ oder eine absolute Ordnung zurückführen lassen. (...) Die historische Wissenschaft kann nun zwar nicht zwischen den Mächten und letzten Werten entscheiden, aber sie zeigt ihre Eigengesetzlichkeit und konstruiert Typen historischer Abfolgen, so dass dem praktischen Menschen durch sein theoretisches Wissen überhaupt erst die Möglichkeit bewusster und damit verantwortlicher Entscheidung gegeben wird. Aber eben nur die Möglichkeit: sie biegt unter keinen Umständen zu einer rational-beweisenden Notwendigkeit um; (...) Die Wissenschaft führt immer an die Schwelle der Entscheidung, aber diese selbst überlässt sie den praktisch handelnden Menschen.“⁴⁵

Die moderne rationale Wissenschaft halte sich deshalb „grundsätzlich an der Oberfläche“ und verzichte „auf alle Deutungen und Lehren vom tieferen Sinn der Welt“⁴⁶ – und damit notwendigerweise auf die Entwicklung rationaler Entscheidungskriterien, welche die *Zwecke* von Handlungen mit umfassen. Die *Entscheidung* für einen „Wert“ liegt außerhalb wissenschaftlicher Rationalität und entspringt einem durch „Leidenschaft, Augenmaß und Verantwortlichkeit“ bestimmten Prozess, einer Kombination also aus „dämonischer“, im Grunde willkürlicher Setzung, der intellektuellen „Distanz“ zu dieser Setzung und der rationalen Abwägung ihrer Folgen.⁴⁷ Aus dem Auseinanderfallen von rationalem Verstehen und irrationaler Entscheidung ergibt sich der von Weber paradigmatisch verkörperte „Lebensstil“ des Gelehrten, „dessen auffallendes Merkmal ... seine Glaubenslosigkeit ist“, d.h. der Verzicht auf „die Orientierung des Verhaltens an einer rational formulierbaren Wertordnung“,⁴⁸ eine Glaubenslosigkeit, welche „die denkbar höchsten Anforderungen an die seelischen und geistigen Kräfte“ stelle, der man sich aber nur

⁴⁵ Ebd., S. 11.

⁴⁶ Ebd., S. 14.

⁴⁷ Ebd., S. 16 f. Vgl. dazu Max Weber, *Politik als Beruf*, in: *Gesammelte Politische Schriften*, hrsg. von Johannes Winkelmann, Tübingen³ 1988, S. 505-560, hier: S. 546.

⁴⁸ Voegelin, *Über Max Weber* (1925), S. 18.

entziehen könne „durch das Opfer des Intellekts, d.h. die Flucht aus der Sphäre autonomen rationalen Wissens und rationaler Verantwortung in die Dogmen eines <Bekenntnisses> – sei es ein kirchlich- oder politisch-religiöses.“⁴⁹

Die hier beschriebene existentielle Problematik des modernen Rationalismus begegnet uns auch in Voegelins Analyse des „amerikanischen Geistes“ in seinem Amerika-Buch von 1928, als das grundlegende „Problem der Dialektik“. Dieses Problem der Dialektik erscheint sogar als die existentielle Grundproblematik schlechthin, in der Voegelin die zentralen hermeneutischen Kategorien zur Deutung der amerikanischen Gesellschaft und Geistesgeschichte verankert. Die amerikanischen soziokulturellen und intellektuell-geistigen Eigentümlichkeiten im Gegensatz zu Europa machen sich für Voegelin an der Unterscheidung von „offenem“ und „geschlossenem Ich“ fest. Das „offene Ich“ ist dabei die Form, die das „Problem der Dialektik“ in Amerika angenommen hat.⁵⁰ Auf die komplexe Argumentation von Voegelins Amerika-Buch kann hier im Einzelnen nicht eingegangen werden. Festzuhalten ist aber folgendes: Voegelin interpretiert den amerikanischen Geistestypus des „offenen Ich“ eben als einen solchen „Fluchtversuch“, wie ihn die oben zitierten Bemerkungen aus seinem frühen Weber-Aufsatz beschreiben: eine Flucht vor der modernen Bewusstseinsproblematik durch die Dogmen und „beliefs“ des politisch-religiösen „Bekenntnisses“ zur amerikanischen Demokratie. Voegelins Formulierungen in dem Weber-Text von 1925 und die in den Amerikastudien entsprechen sich sehr weitgehend. Und der Bewunderung, die Voegelin der Weberschen Haltung 1925 ganz offensichtlich entgegenbringt, entspricht die ebenso deutliche wissenschaftliche Skepsis in seinem Amerika-Buch der Lebensform des „offenen Ich“ gegenüber.

⁴⁹ Ebd., S. 19.

⁵⁰ Vgl. Voegelin, *Über die Form der amerikanischen Geistes*, S. 7 f.

Andererseits haben die Amerika-Studien Voegelins Perspektive auf diese Problematik Ende der 20er Jahre im Vergleich zu 1925 bereits tiefgreifend gewandelt. Die in seinen geisteswissenschaftlichen Studien und am konkreten Beispiel der amerikanischen Demokratie gewonnenen Einsichten in die Tiefendimension staatlicher Phänomene lassen die problematischen Implikationen der Weberschen Konzeption gerade für die Beschreibung *politischer* Realität und also besonders für das Projekt einer *politischen* Wissenschaft in den Vordergrund treten. Die Diskussion und Problematisierung dieser Fragen fehlt in dem Text von 1925 noch weitgehend. Dort beschreibt Voegelin die sozio-politischen Implikationen der Moderne in Übereinstimmung mit Weber und mit Fokus auf die zentraleuropäischen und vor allem deutschen Verhältnisse folgendermaßen:

„(D)ie Entzauberung hat die Menschheit in der Welt isoliert, die Verantwortung den Menschen in der Gesellschaft. Sie umgibt heute nicht mehr den Einzelnen mit einer Sphäre traditioneller seelischer und sozialer Normierung, sie erspart nicht mehr durch einen „Stil“ dem einzelnen die Sorge um die richtige Führung seines Lebens Die „Nation“ ist nicht so sehr ein Inbegriff sozialer Bindungen – Stufen und Ränge – als eine historische Macht, die in allen individuellen Gestaltungen sich symbolisiert; sie ist nicht eine verkehrstechnische Beziehung – und damit Ordnung – *zwischen* Menschen, sondern sie steht gleichsam *hinter* allen Individuen, die untereinander nur verbunden sind durch die Herkunft aus einem gemeinsamen Ursprung. Die Gemeinschaft zum Beispiel des Mittelalters lebte *in* allen Menschen, war in ihrem Tun unreflektierte Gestalt; sie ließ den einzelnen viel mehr als Repräsentanten seines Berufs und seines Standes erscheinen, sie gab eine überpersönliche Prägung, neben der das eigentlich Individuelle zurücktrat, sie erzeugte eine spezifische *Gemeinschaftskultur* ..“.⁵¹

Webers Konzeption des modernen rationalen Anstaltsstaates scheint hier durchzuschimmern, und die Vorstellung der *politischen Existenz* mit der zentralen Kategorie der „Idee der Sinneinheit des Staates“ und ihrer sozio-politischen Wirkung als Konstituens von Gemeinschaftszusammenhängen, die für Voegelin um 1930 den

⁵¹ Voegelin, *Über Max Weber* (1925), S. 20 f.

Kern des *Politischen* generell ausmacht,⁵² scheint hier noch als typisch mittelalterliches/vormodernes Phänomen beschrieben. Die Charakteristika, die sich hier für Voegelin explizit *nicht* mit dem Begriff der modernen „Nation“ verbinden, sind genau die, welche seine Amerika-Studien dann doch als *die* charakteristischen Eigenschaften der spezifischen „Gemeinschaftskultur“ der amerikanischen Demokratie identifizieren. Durch die Erfahrung der verschiedenen „national types of mind“⁵³ erweist sich die Moderne als ein lokal sehr unterschiedlich ausgeprägtes historisches Phänomen und Webers Kategorien als in bestimmten Punkten zu eng zur Beschreibung politischer Realität.

Voegelins zweiter Text zu Max Weber von 1930 zeigt deutlich die veränderte Perspektive. Zunächst stellt Voegelin auch hier die dialektische Problematik moderner Wissenschaft an den Anfang seiner Überlegungen: „Unsere abendländische Wissenschaftskultur zeigt eine Spannung zwischen der lösenden Wirkung des Verstandes auf den Glauben an die rationale Begründbarkeit der Werte und der Schwierigkeit für uns, ohne solchen Glauben mit der nötigen Überzeugungswucht zu handeln.“⁵⁴ Der Verlust der Einheit des mittelalterlichen Weltbildes, das von den modernen Wissenschaften aufgebrochen wurde, habe zur Zerstörung des naiven Glaubens an die Richtigkeit der Werte geführt, denen heute das Gesollt-Sein genommen sei. Die besondere Bedeutung Webers für Voegelin bezieht sich also weiterhin auf diesen entscheidenden Punkt. Weber verkörpert den modernen Denker, der in der Dialektik moderner Wissenschaft und Glaubenslosigkeit, in der Spannung zwischen rationalem Verstehen und irrationaler Entscheidung steht: „Das

⁵² Vgl. dazu ausführlicher Sigwart, *Das Politische und die Wissenschaft*.

⁵³ So ist Voegelins eigene Formulierung für diesen Zusammenhang in einem unveröffentlichten Vorlesungsmanuskript von 1931, in dem er die wissenschaftstheoretischen Ergebnisse seiner Amerika-Studien zu der Gesamtkonzeption einer vergleichenden politischen Wissenschaft als einer „science of national types of mind“ weiter entwickelt. Vgl. Voegelin, *National Types of Mind*, in: HI 52.10.

⁵⁴ Voegelin, *Max Weber* (1930), S. 29.

Schicksal Max Webers geht uns so nahe an, weil wir in ihm, durch die Unerbittlichkeit seines bohrenden Verstandes und die Erlebnisstärke seiner Leidenschaft zur Wucht und Größe gesteigert, unser aller Schicksal sehen.“⁵⁵ Voegelin versteht diese Dialektik von „Wissenschaft und Entscheidung“ weiterhin als den authentischen Ausdruck der geistigen Situation seiner Zeit, zu der die Einsichten der Moderne als Ergebnis des „Intellektualisierungsprozeß(es) der Jahrtausende“ unausweichlich zwingen:

„Wir stehen als Entzauberte in einer Welt, die uns, um zu leben, täglich und stündlich zum Handeln zwingt. (...) Die Wissenschaft ist das rational vollendete Instrument zur berechnenden Orientierung des Handelns an seinen Möglichkeiten und Mitteln; sie steht im Dienste der Selbstbesinnung und der Erkenntnis tatsächlicher Zusammenhänge, die unser Handeln, wenn es verantwortlich sein soll, vorzubereiten hat; 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; sie zeigt uns unparteiisch alle Werte nebeneinander und die Wege zu ihrer Realisierung. (...) (A)ber alles Verstehen führt nicht zur Entscheidung für den einen oder andern dieser unvereinbaren Werte. Eine Fülle von Möglichkeiten und Zielen umdrängt den Menschen von allen Seiten, schnürt ihm das Leben ein und zwingt ihn schließlich in den Punkt der Entscheidung, für die er die Verantwortung zu tragen hat, ohne dass er die Überzeugung, nach der er gerade so handeln musste und nicht anders handeln durfte, durch den Verstand rechtfertigen könnte. In der Entscheidung zwischen den kämpfenden Mächten und Werten führt den Menschen nur der Dämon, der die Geschicke seines Lebens lenkt.“⁵⁶

Das „Problem der Dialektik“ kommt in der modernen Wissenschaft vom Menschen, wie sie Weber beispielhaft verkörpert, voll zum Tragen. Noch deutlicher wird die existentielle Bedeutung von Voegelins Wissenschaftsverständnis in der ursprünglichen Fassung seines Weber-Aufsatzes von 1930. Voegelin hat diese ursprüngliche Fassung auf Drängen des Herausgebers Leopold von Wiese an eini-

⁵⁵ Ebd., S. 37.

⁵⁶ Ebd., S. 35 f.

gen Stellen überarbeitet und sozusagen entschärft. Wo Voegelin in der veröffentlichten Fassung betont, dass die Verstandesarbeit die Werte zwar relativiere, aber dennoch *nicht vernichte* (siehe oben), findet sich in der ursprünglichen Fassung die folgende Passage:

„In keinem Reiche des Seins war das Werk der Verstandesarbeit eine Lehre zur Bildung der Menschen. Die wissenschaftliche Forschung führt nicht zu einem Ziel, sondern in ihrem unendlichen Prozess der Bestimmung des Gegenstands nur zu Durchgangspunkten, und ist um dieser Wesensform willen unfähig Werte zu schaffen. Ihr Weg ist die allmähliche Auflösung alles Festen und Geglauten unter dem Druck rationalen Fragens und Zweifelns ... und ihr Ergebnis die Stellung des Menschen in einer Welt, in der jeder Glaube und jeder Wert, der Sicherheit für das Handeln und die Gestaltung des Lebens geben könnte, fragbar geworden ist.“⁵⁷

Diese Situation „des Menschen unserer Zeit in einer durch die Verstandesarbeit entzauberten Welt“ sei einerseits, so Voegelin (nun wieder in der veröffentlichten Fassung), „die allgemeine im abendländischen Kulturkreis“. Andererseits – und hier zeigt sich nun die Wirkung von Voegelins National-Types-Analysen – sei die Problematik in den verschiedenen nationalen Kulturen des Westens sehr unterschiedlich stark ausgeprägt:

„Diese Trennung von Erkenntnis und Glauben ist nicht bei allen Nationen unseres Kulturkreises gleich weit fortgeschritten. Die nationalen Gemeinschaften des Westens, Frankreich und England, und die neu sich bildende Amerikas leben in der Tradition der Ideen, die seit dem 17. Jahrhundert ihre politische Gesellschaft und ihren Menschen formen. In der Zeit, in der Deutschland durch den großen Krieg an einem Tiefpunkt ... [stand], wurde in den Staaten des Westens endgültig die Einheit der Nation geschaffen.“⁵⁸

Die fehlende „Tradition der Gemeinschaftsformen“ stellt sich vor dem Hintergrund von Voegelins umfangreichen Amerikastudien als spezifisch deutsches Problem heraus. Für den Deutschen ist der „Glaube an bestimmte Formen seiner nationalen Gemeinschaft“

⁵⁷ Die ursprüngliche Fassung findet sich in HI 52.24. Vgl. dazu auch die Korrespondenz zwischen Voegelin und von Wiese in: Voegelin, *Die Größe Max Webers*, hrsg. von Peter J. Opitz, S. 48 ff.

⁵⁸ Voegelin, *Max Weber* (1930), S. 30.

verloren, ein Glaube, der allerdings nicht typisch mittelalterlich, sondern der spezifisch *politische* Glaube ist, der „den westlichen Menschen die Entschiedenheit und zweiflungsgestörte Ruhe ihres Handelns gibt“.⁵⁹ Im Zusammenhang von Voegelins differenzierten Kategorien um 1930, die er maßgeblich anhand seiner Beschäftigung mit den westlichen Nationen und im besonderen der amerikanischen Demokratie entwickelt hat, erweist sich das „Politische“ allgemein als die Dimension der *geglaubten* Sinnzusammenhänge, die eine „Gemeinschaftskultur“ konstituieren. Jede politische Gemeinschaft, auch die moderne Form der Nation, beruht vor allem und fundamental auf „Glauben“. Das bedeutet zum einen, dass Webers wissenschaftliche Kategorien, die auf der „Geschichtsmetaphysik“ des Rationalismus beruhen, die Tiefenschichten politischer Phänomene nicht greifen können (dass es den sich selbst tragenden rationalen, bürokratischen Anstaltsstaat nicht gibt, zum Beispiel⁶⁰) und zum anderen, dass „Wissenschaft“ nicht nur eine individuelle existentielle Herausforderung ist, sondern sich eigentlich nur gleichsam außerhalb des Politischen ereignen kann und außerdem in ihren Wirkungen grundsätzlich *politisch* problematisch ist. Das „Problem der Dialektik“ als das Problem von Wissenschaft und Entscheidung wird damit zum Problem von „Wissenschaft und Politik“ schlechthin.

Diese Problematik spiegelt sich für Voegelin in aller Deutlichkeit in den Unterschieden und Eigentümlichkeiten der verschiedenen nationalen geistigen und politischen Traditionen, in denen das „Problem der Dialektik“ sich unterschiedlich stark ausgeprägt hat bzw. in denen es verschiedene „Formen“ angenommen hat. Die Form, welche die Dialektik in den westlichen Nationen und besonders im amerikanischen Geist angenommen hat, nämlich die Lebensform des „offenen Ich“, erweist sich als die eigentlich und genuin „politische“

⁵⁹ Ebd., S. 35.

⁶⁰ Vgl. dazu Erich Voegelin, *Der autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem*, Wien 1936, S. 150 ff.

Form ihrer Ausprägung.⁶¹ Die Form des „geschlossenen Ich“ hingegen steht gleichsam für den Gegenpol zum Politischen innerhalb der Dialektik, repräsentiert ihre apolitische oder metapolitische, bis zu einem gewissen Grad sogar antipolitische Ausprägung. Diese zweite Form verbindet sich für Voegelin mit der zentraleuropäischen und besonders der deutschen geistigen Situation, und sie ist eng verbunden mit dem Begriff der „Wissenschaft“. Der 1930er Aufsatz zu Max Weber widmet diesem Zusammenhang gleich zu Beginn eine lange Passage und exemplifiziert das ambivalente Problem der verschiedenen „national types of mind“⁶² und damit auch das Problem von „Wissenschaft und Politik“ anhand der westlichen Nationen Frankreich, England und Amerika auf der einen und der besonderen geistigen Situation Deutschlands auf der anderen Seite. Am Beispiel Frankreichs etwa zeige sich, so Voegelin, die Einheit des gesamten geistigen Lebens, die durch die traditionellen Ideen und geistig-politischen Fundamente der Nation gewährleistet sei:

„Die Lehren der Philosophie, die Kultur der Sprache, der Verkehrsformen und des Romans, die politische Theorie und die ganz in ihrem Dienste stehende Gesellschaftswissenschaft sind noch eine Einheit unter einem zentralen Glauben an den Wert des Menschen und sein *Liberum arbitrium* und an die Auserwähltheit der Französischen Nation, den Wert dieses Menschen in ihrer Kulturgemeinschaft zu verwirklichen.“⁶³

Das gleiche gelte auch für England und besonders für die Vereinigten Staaten. An den Beispielen der drei großen westlichen Nationen zeige sich aber auch die Gebundenheit der Wissenschaft an die „politische Form“ der jeweiligen Nation. Die westliche Wissenschaft sei in Inhalt und Methode maßgeblich durch die grundlegenden nationalen politischen Ideen bestimmt und funktional in den politischen Gemeinschaftszusammenhang eingebunden:

⁶¹ Vgl. Voegelin, *Über die Form des amerikanischen Geistes*, S. 7 f. und 51; ausführlicher dazu bei Sigwart, *Das Politische und die Wissenschaft*, Kap. 1.

⁶² Voegelin, *National Types of Mind*, in: HI 52.10.

⁶³ Voegelin, *Max Weber* (1930), S. 30 f.

„Die Feinarbeit [der westlichen] Sozialpsychologie und die Wucht (der) politischen Theorie haben auch in der Gegenwart nie zu einer Selbstbesinnung über die ethischen und metaphysischen Voraussetzungen dieser Disziplinen geführt. (...) Die Verstandesarbeit ist Instrument für die Verwirklichung gesellschaftlicher Werte, aber sie wird nie selbständig und dringt nie reflektierend-lähmend vor, in die Handlungsmitte von Mensch und Staat. (...) Die Sicherheit und Ungebrochenheit des staatlichen Willens ist in den Bürgern so groß, dass sie als Gelehrte Forschungsergebnisse, die für ihr Wirken belanglos oder unbequem sind, subjektiv ohne intellektuelle Gewissensbisse, und objektiv-gesellschaftlich ohne Schaden für ihren Ruf übersehen können.“⁶⁴

Voegelin beschreibt die westlichen Demokratien als vorbildlich entwickelte moderne politische Nationen, und zugleich ihre wissenschaftlichen Traditionen als gerade durch die Stärke des „Politischen“ beschränkt und von minderer intellektueller Qualität. Zwar erkennt er die Wichtigkeit der politischen Implikationen einer *common-sense*-orientierten Tradition des Denkens an, aber vom Standpunkt der Wissenschaft besehen bringt dieses Denken doch eher „roh gezimmerte Theorien“ hervor, „die weit unter unserem handwerklichen Niveau liegen“, somit von der „ganzen Enge ihres Horizonts“ zeugen und insgesamt ein eher niedriges Forschungsniveau offenbaren.⁶⁵ Der Grund ist die „politische Voreingenommenheit“ des intellektuellen Lebens, das von den nationalen politischen „beliefs“ durchdrungen ist. „Es scheint mir unbestreitbar,“ schreibt Voegelin mit Bezug auf diese Passagen seines Aufsatzes in einem Brief an Leopold von Wiese, „dass die westliche Sozialwissenschaft sich niemals kritisch auf ihre Voraussetzungen besinnt, sondern eine bestimmte politische Form als die selbstverständliche Voraussetzung ihrer, innerhalb dieses Rahmens sehr wertvollen Untersuchungen annimmt.“⁶⁶

⁶⁴ Ebd., S. 31 f.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Die Korrespondenz ist veröffentlicht in: Eric Voegelin, *Die Größe Max Webers*, hrsg. von Peter J. Opitz, S. 48 ff. Voegelin antwortet mit seinem Schreiben vom 24.06.1930 auf einen Brief Leopold von Wieses, der als Herausgeber des Weber-Aufsatzes Voegelins harsche Bemerkungen über die westliche Sozialwissenschaft

Diesem ambivalenten Bild stellt Voegelin ein ebenso ambivalentes Bild der deutschen Geistesituation entgegen. Allerdings sind hier die Vorzeichen umgekehrt. Die Geschichte des deutschen Geistes verlaufe nicht stetig und nicht um die Mitte der traditionellen Formen der Nation. Charakteristisch für die deutsche Entwicklung sei vielmehr das Fehlen sowohl der realen politischen Einheit als auch einer prägenden und tief verwurzelten Gemeinschaftskultur:

„Der Nation fehlte die politische Einheit, und sie erzeugte darum nie ein Bild der politischen Lebensform des Bürgers, des öffentlichen Verhältnisses der Deutschen zueinander und zu den Lenkern ihres Staates, das sich der Existenz des einzelnen so eingeprägt hätte, dass es menschlich-natürlich schien und jenseits der Zweifel stand, wie im Westen. Die Geister sind nicht verbunden durch ihren sicheren Glauben an Gemeinschaftswerte, der die Mitte des öffentlichen Handelns vor der Lähmung durch den Verstand schützte; jeder Einzelne ist ganz der Unsicherheit ausgeliefert, die der Zerstörung auch dieser letzten, innersten Fraglosigkeit folgen muss. Auf jedem lastet bei uns die Verantwortung für die Maximen seines Handelns in der Gemeinschaft, während der westliche Mensch sich frei in den Formen seiner Tradition bewegen darf. Damit sollen nicht die vielen Bindungen aus der Zeit der Kleinstaaten geleugnet werden, vor allem nicht die preußisch-protestantische Gemeinschaftskultur – aber sie haben keine gemeindeutsche Form erzeugt und konnten sie gar nicht erzeugen; und keineswegs soll bestritten werden, dass eine große Zahl deutscher Gesellschaftsforscher ihre Wissenschaft aufs Niedrigste im Interessendienst frisiert – aber dabei handelt es sich um Privatangelegenheiten, nicht um die traditionellen Formen der Nation.“⁶⁷

kritisiert und die Streichung der entsprechenden Passagen gefordert hatte. Voegelin entgegnet mit der Verteidigung und der Betonung der empirischen Basis seiner Bemerkungen: „Die Beispiele für amerikanische Voreingenommenheit sind Dewey entnommen; mit den rohgezimmerten Theorien ist speziell der Behaviorismus gemeint, der sogar MacDougall wegen seiner Primitivität beinahe zu Tobsuchtsanfällen gereizt hat Bei der politischen Voreingenommenheit englischer Theorien hatte ich Werke wie Laskis *Grammar of Politics* im Blick; bei den Bemerkungen über Frankreich Durkheim und Duguit. Ich habe eine Semestervorlesung über nationale Typen der Soziologie gehalten und reichliche Materialien zu diesem Gegenstand gesammelt, die ich gelegentlich auch zu publizieren gedenke.“ Mit diesem letzten Satz bezieht sich Voegelin offenbar auf das *National-Types-Manuskript*, auf das hier oben bereits hingewiesen wurde.

⁶⁷ Voegelin, *Max Weber* (1930), S. 32 f.

Typisch für die „traditionellen Formen“ der deutschen Nation ist also im Grunde das Fehlen einer echten „politischen Form“ und gemeinschaftskulturellen Formung und damit einer besonders starken Ausprägung der existentiellen Problematik der modernen Dialektik. Und typisch für die deutsche Geistes-tradition ist zugleich das hohe intellektuelle Niveau der wissenschaftlichen Forschung. Dieser Zusammenhang bestimmt nun maßgeblich Voegelins Perspektive auf Max Weber, und dessen Denken steht nun stellvertretend für beides, für die Problematik von moderner Wissenschaft und für die besondere Form des deutschen Geistes:

„Vor dem Hintergrund der großlinigen geistigen Traditionen des Westens und der Beschlossenheit der lebens- und wirkungsnächsten Denkbereiche im Schutze eines noch unzerdachten Glaubens hebt sich uns deutlicher die eigene Bewegung des deutschen Geistes ab und in ihr die Figur Max Webers. (...) Erst dort, wo hellster Verstand, weiteste Bildung, stärkster Geist und Leidenschaft in der Einheit einer Person zusammentreffen, erst in dieser Höhe Max Webers wird die Bedrängnis des deutschen Geistes in der Existenz eines Menschen und seinem Werk sichtbar.“⁶⁸

Mit der deutlicher gewordenen Ambivalenz der Grundproblematik von „Wissenschaft und Politik“ erhält auch Voegelins Weber-Deutung einen ambivalenten Zug. Die *politische* Problematik und die *existentielle* Schwere auf der einen Seite und die *wissenschaftliche Qualität* und *intellektuelle Authentizität* auf der anderen, die Webers Denken für Voegelin zu dieser Zeit ausmachen, stehen sich hier in aller Deutlichkeit gegenüber. Von der intellektuellen Höhe des Weberschen Werkes gibt es für Voegelin kein einfaches Zurück zum naiven politischen Glauben. Das „schicksalhafte Fortschreiten der Rationalisierung“ gilt ihm als unumkehrbar. Der Unterschied zwischen den Geistes-traditionen ergibt sich für Voegelin, das scheinen einige Formulierungen in dem Text von 1930 anzudeuten, aus einem Unterschied der Entwicklungsstufen innerhalb des allgemeinen Rationalisierungsprozesses der Moderne, der sich in den westlichen

⁶⁸ Ebd.

Gesellschaften nur langsamer vollzieht als in Deutschland. Andererseits zeigt sich die deutsche politische und geistige Situation nun deutlicher als Sondersituation, als Krisensituation, die durch die Zerstörung und das weitgehende Fehlen des „Politischen“ überhaupt gekennzeichnet ist. Und Webers wissenschaftliche Konzeptionen erweisen sich im weiteren Verlauf von Voegelins Bemühungen um eine geisteswissenschaftliche Staatslehre als bis zu einem gewissen Grad durch diese *apolitische* Situation geprägt und daher als z.T. inadäquat zur Beschreibung der Tiefendimension politischer Phänomene.

Zusammenfassend lässt sich Voegelins Position um 1930, wie sie sich in seiner Weber-Rezeption spiegelt, wie folgt beschreiben. Voegelin übernimmt Webers Grundprinzip der sinnverstehenden Wissenschaft. Er rezipiert die Kategorien von „Sinn“ und „Verstehen“ auf eine sehr eigenständige Weise und entwickelt sie im Rahmen seiner geisteswissenschaftlichen Staatslehre weiter. Mit seinen Kategorien der politischen Existenz, der Idee der Sinneinheit, der gemeinschaftskonstituierenden „beliefs“ und generell mit der Fokussierung der Konstitutionsproblematik des Staates entwickelt Voegelin ein originäres Instrumentarium zur Beschreibung politischer Realität in ihrer Tiefendimension, das deutlich und bewusst über Webers Konzeptionen hinausgeht. Den entscheidenden intellektuellen Impuls zur Entwicklung dieser originären Konzeptionen erhält Voegelins Denken durch seine Amerika-Erfahrung; und die Analysen der amerikanischen und der anderen westlichen Gesellschaften und Geistestraktionen liefern das diesbezüglich maßgebliche empirische Material.

„Wissenschaft“ und „Politik“ werden dabei in Voegelins Konzeption seit Ende der 20er Jahre zunehmend dissoziiert, treten auseinander und stehen sich zunehmend gleichsam als Gegenprinzipien gegenüber. Dadurch ändert sich Voegelins Perspektive auf die Grundproblematik der Moderne. Mit dem „Problem der Dialektik“, mit der

durch die moderne „Entzauberung“ sich ergebenden existentiellen Problematik der individuellen und dämonischen Einsamkeit von Entscheidung und Verantwortung sind die Menschen in einer Gesellschaft in voller Konsequenz nur in Zeiten fundamentaler politischer Krisen konfrontiert, in denen der Schutz einer lebendigen politischen Gemeinschaftskultur nicht gegeben ist. Das „Problem der Dialektik“ verbindet sich also sozio-politisch mit der Situation der *politischen Krise*. Denn es ist das *Politische*, welches „normalerweise“ – auch in der rationalen Moderne – die fundamentale Gemeinschafts- und Sinnstiftungs- und damit existentielle Schutzfunktion übernimmt, durch die sie das Gros der Menschen in dem Sinnzusammenhang Staat umfasst.

Zugleich bleibt das „Problem der Dialektik“ aber die Grundspannung, in der sich selbständiges, authentisches wissenschaftliches Denken ereignet; sie bezeichnet weiterhin die Stellung des existentiellen politischen Denkers bzw. Wissenschaftlers. Das „Problem der Dialektik“ wird damit zum Problem der *politischen Krise* und zum Problem der *Wenigen*, nämlich derer, die durch ihre entzaubernden intellektuellen Einsichten in die Bedingungen von Politik und Staat auch in Zeiten politisch-sinnhafter Stabilität außerhalb des geglaubten politischen Sinns der Gemeinschaft gestellt sind. *Wissenschaft* entsteht also gleichsam außerhalb des und in Abgrenzung zum *Politischen*. Voegelins frühe Deutung Webers hatte als die innerste Quelle der formativen Prinzipien von Webers Wissenschaft dessen Bestimmtheit durch die „Volksgemeinschaft“, in die er hineingeboren ist, noch als legitime und notwendige anerkannt. Seit Anfang der 30er Jahre wird dann gerade das Heraustreten aus den Beschränkungen der eigenen politischen Gemeinschaftszusammenhänge zum eigentlichen Konstituens von Wissenschaft. Nur aus der politik-„transzendenten“ Perspektive ist eine theoretische politische Wissenschaft möglich.

Aber die Haltung des Gelehrten gegenüber dieser differenziert beschriebenen politischen Realität bleibt für Voegelin zunächst noch eine „werturteilsfreie“ und also eine weberianische Haltung. Das zeigt sich besonders deutlich, wie weiter unten zu zeigen sein wird, noch in seinen Rasse-Schriften von 1933. Auch Voegelins Rezeption philosophisch-anthropologischer Ansätze seit Anfang der 30er Jahre und ihre konzeptionelle Umsetzung ist deshalb zunächst in die Reihe des sich differenzierenden *Beschreibungsinstrumentariums* zu stellen, dem die späteren weitreichenden ideologiekritischen Implikationen noch fehlen. Der politische Wissenschaftler weiß um die Gleichrangigkeit und Relativität der verschiedenen nationalen politischen Kulturen, und er weiß um die politisch-funktionale Notwendigkeit ihrer mehr oder weniger stark ausgeprägten Ausschließlichkeitsansprüche. Er weiß um die konstitutive Bedeutung politischer „beliefs“ und „Ideen“ als das Fundament politischer Gemeinschaften, und er kennt die historischen und geistesgeschichtlichen Zusammenhänge, die das Auftreten der einen oder der anderen Ideentypen in den verschiedenen nationalen Kontexten begünstigen. Aber er muss und kann keine rational begründbare „Wertentscheidung“ zwischen den verschiedenen politischen Ideen treffen, die über diese im weitesten Sinne funktionalen Zusammenhänge und „staatstechnischen“⁶⁹ Überlegungen hinausginge. Erst die Erfahrung des Nationalsozialismus wird diese Position und mit ihr Webers „Geschichtsmetaphysik“ für Voegelin radikal in Frage stellen und eine fundamentale Umorientierung in diesem Punkt motivieren.

Die Konzeption einer wertfreien Wissenschaft und ihre letztlich rein funktionale, inhaltlich entscheidungsfreie Perspektive auf das Politische und auf die verschiedenen politischen Ideen und „Werte“ wird dann radikal problematisch, wenn die politische Krise nicht mehr nur

⁶⁹ Vgl. Voegelin, *Über Max Weber* (1925), S. 18 f. und ders., *Max Weber* (1930), S. 42 f.

die politische Sinnhaftigkeit gemeinschaftlich-sozialen Handelns schwächt, sondern wenn dieses weitgehende Fehlen eines lebendigen funktionierenden politisch-gesellschaftlichen Gemeinschaftssinns, wenn diese politische Sinnfreiheit (oder –armut) sozusagen in Negativität umschlägt. Eine solche politische Entwicklung treibt zwar unter Umständen die existentielle Nationsbildung voran, indem sie neue politische Ideen und „beliefs“ generiert, die erfolgreich zu einer existentiellen Gemeinschaftsbildung beitragen und ihre Funktion beim Aufbau der politischen Gemeinschaft als Sinnzusammenhang erfüllen. Aber die Entwicklung produziert gleichsam einen *Antisinn*, in dem das Politische anstatt oder neben sinnhaft-existentiell Schutz existentielle Bedrohung bedeutet, die sich bis zur realen Bedrohung der Person des Wissenschaftlers selbst steigern kann. Sie produziert zwar eine politische Gemeinschaft, aber, etwas naiv ausgedrückt, eine radikal „schlechte“ und zeigt damit die Notwendigkeit der Frage nach einem qualitativ-inhaltlichen Entscheidungskriterium bezüglich politischer Ideen. Sie zwingt zu der Einsicht, dass es „nicht gleichgültig“ ist, nach *welchen* Ideen die Gemeinschaft gebildet bzw. „wie der Bereich menschlich-politischer Organisation in die Seinsordnung eingegliedert wird.“⁷⁰ Die Position des werturteilsfreien politischen Denkers wird also radikal in Frage gestellt, wenn die konkrete sozio-politische Entwicklung der Gesellschaft den weitgehend formal gefassten Begriff der *Nation* als Bezugspunkt und Beurteilungskriterium desavouiert, wenn gleichsam die reale Monstrosität des Politischen existentiell und intellektuell die Notwendigkeit einer inhaltlich-substantiellen kritischen „Entscheidung“, die Notwendigkeit einer substantiellen Ideologiekritik erzwingt. Genau diese gleichsam katalytische Bedeutung und Wirkung hatte für Voegelins Denken die Erfahrung des Nationalsozialismus.

Diese weitere Entwicklung lässt sich unter anderem anhand der sich grundsätzlich wandelnden Beschreibung Voegelins des zentralen

⁷⁰ Voegelin, *Die politischen Religionen* (1938), S. 64.

„politischen“ Bezugspunkts bzw. Beurteilungskriteriums einer politischen Wissenschaft skizzieren. Voegelins Beschreibung dieses politischen Bezugspunkts wandelt sich von einem anfangs noch zum Teil durch die sozio-politischen Vorgaben der Gesellschaft bestimmten konkret-inhaltlichen über einen rein „existentiell formalen“ schließlich zu einem philosophisch begründeten substantiell-inhaltlichen politischen Paradigma. Konkret gefasst verbinden sich die verschiedenen Phasen dieser Entwicklung zunächst mit der Vorstellung der deutschen Kulturnation als Fundament (diese Phase ist bei Voegelin aber nur kurz und außerdem nur schwach ausgeprägt), dann mit dem formalen Paradigma der modernen „Nation“ bzw. der „existentiellen politischen Gemeinschaft“ (seine Position Anfang der 30er Jahre) und schließlich mit dem ordnungswissenschaftlichen Paradigma einer „guten“ bzw. „offenen Gesellschaft“.⁷¹ Auch diese Entwicklung spiegelt sich in Voegelins Weber-Rezeption. Mit den ersten beiden Bestimmungen versteht sich Voegelin noch in Übereinstimmung mit Weber. Die Hinwendung zu dem dritten, dem inhaltlich-substantiellen Ansatz markiert dann die vollzogene kritische Wendung Voegelins gegen Webers wertfreie Wissenschaft.

Wie bereits erwähnt deutet Voegelin 1925 die deutsche politisch-geistige Tradition als einen zentralen Bestandteil des Fundaments von Webers Wertorientierungen. Der Rationalismus von Webers wertfreier Wissenschaft fußt letztlich auf dem Wertbezug auf die kulturellen und politischen Werte der deutschen Kulturnation. Zwar ist Webers Perspektive für Voegelin hier schon in gewissem Maß durch das Bewusstsein der Krise und der Notwendigkeit der Restitution und Erneuerung bestimmt, und der Wertbezug bleibt im Ton sozusagen rational geläutert und relativ distanziert. Aber dennoch bietet der nationale kulturelle Kontext, die „schicksalsgegebenen Bestimmungen durch die Gemeinschaft, in die er hineingeboren ist“

⁷¹ Vgl. dazu John J. Ranieri, *Eric Voegelin and the Good Society*, Columbia and London 1995.

und die tiefe „Verbindung zur Volksgemeinschaft“, so formuliert es Voegelin 1925, einen grundsätzlichen Bezugspunkt von Webers und – das lässt auch hier der affirmative Ton vermuten – vielleicht auch von Voegelins eigenem Denken.⁷² Dieser durch eine konkrete Gesellschaft und ihre politisch-geistige Tradition vorgegebene und dadurch inhaltlich konkrete Bezugspunkt wird dann, durch die Differenzierungen der National-Types-Analysen, durch einen weitgehend formal gefassten Begriff der „Existentialität“ der politischen Gemeinschaft und Nation ersetzt. Auch diese Veränderung schlägt sich in Voegelins Weber-Rezeption nieder. In Voegelins Interpretation von 1930 erscheint Webers Haltung nicht mehr so sehr als in diesem Punkt durch den konkreten sozio-politischen Kontext bestimmt, sondern vielmehr als die Haltung des distanzierten, mit „illusionsloser Voraussetzungslosigkeit“ die Funktionen und Notwendigkeiten von Politik kalkulierenden „Staatstechnikers“.⁷³ „Sein Denken verläuft ... nicht in den Bahnen der aus dem Tageskampf gewohnten politischen Ideen, sondern arbeitet staatstechnisch“ und konzentriert sich auf Fragen der Bürokratie, der politischen Führung und der Führerauslese.⁷⁴ Das oberste Beurteilungskriterium dieser staatstechnischen Erwägungen ist die „Zweckmäßigkeit“ im Hinblick auf die Ausbildung und Sicherung einer existentiell handlungsfähigen Nation, und dieser Zweckmäßigkeit ist auch die Frage nach den geeigneten politischen Ideen und etwa die Frage nach der richtigen „Staatsform“ unterworfen. Die entsprechende Passage aus Voegelins Aufsatz von 1930 umschreibt die Position eines radikalen politischen Realismus bzw. Konsequenzialismus, der durch den Bezug auf die rein formale Kategorie der Nation die kritisch-substantielle Auseinandersetzung mit den Inhalten politischer Ideen ausschließt und sich so die Möglichkeit der „Wertfreiheit“ diesen Inhalten gegenüber erhält.

⁷² Voegelin, *Über Max Weber* (1925), S. 19.

⁷³ Voegelin, *Max Weber* (1930), S. 42.

⁷⁴ Ebd., S. 43 f.

Diese Haltung, die sich an einem formalen und das Kriterium der „Intensität“ fokussierenden Politikbegriff ausrichtet und damit politisch funktionierende und gesellschaftlich starke politische Ideen relativ unabhängig von ihrem Inhalt letztlich tendenziell affirmiert, wird, wie gesagt, zwar nicht durch die Erfahrung einer *schwachen* existentiell-politischen Ordnung oder gar ihres weitgehenden Fehlens, wohl aber durch die Erfahrung einer existentiell starken, aber radikal „schlechten“ politischen Ordnung fundamental in Frage gestellt. So wie die existentielle Erfahrung der Unordnung bzw. Anarchie offenbar tendenziell zu einer existentiell-formalen Konzeption führt, so drängt die Erfahrung einer „schlechten“ Ordnung zu einer inhaltlich-substantiellen Konzeption von politischer Wissenschaft. Die Erfahrung des Bürgerkrieges, die etwa Hobbes zu den Konklusionen seines Leviathan führten, wird ersetzt durch das Szenario der korrupten Gesellschaft und des totalen Staates, durch die „platonische“ Erfahrung im späteren Voegelinischen Sinne. Das negative Paradigma, sozusagen das *summum malum* der radikalen Unordnung (oder der existentiellen nationalen Schwäche) als zentraler Bezugspunkt des Denkens wird dabei ersetzt durch das *summum malum* der radikalen Tyrannis. Diese Erfahrung, die Weber selbst erspart geblieben ist, zwingt Voegelin zu dem Versuch einer grundsätzlichen Neubestimmung des Problems von „Wissenschaft und Politik“, einer Neubestimmung, die nun nicht mehr innerhalb einer grundsätzlich weberianischen Konzeption, sondern nur in kritischer Abgrenzung gegen Webers wertfreie Wissenschaft und damit aber auch nur um den Preis der radikalen Infragestellung der eigenen bisherigen Position in diesem Punkt geleistet werden konnte.

Ein unveröffentlichtes Textfragment von 1936, aus dem ich im folgenden längere Passagen zitieren werde, zeigt besonders deutlich und wieder mit Bezug auf die Bedeutung Webers den zu dieser Zeit beginnenden Auf- und Umbruch in Voegelins Denken. Im Zentrum steht auch hier die Frage nach der Grundproblematik politischer

Wissenschaft: „Die ursprüngliche Schwierigkeit der Wissenschaft vom Staat war zu jeder Zeit, wie sie es heute ist, und immer sein wird, der Konflikt zwischen ihren Aussagen, die den Forderungen wissenschaftlichen Denkens genügen wollen, und den nicht-wissenschaftlichen, die soziale Umwelt des Forschers beherrschenden politischen Ideen.“⁷⁵ Das komplexe und potentiell konflikthafte Spannungsverhältnis zwischen den konstitutiven politischen Ideen in einer Gesellschaft und ihrer wissenschaftlichen Analyse ist weiterhin die entscheidende Grundfrage für Voegelin. „Der Konflikt ist überall zu finden, wo es Staaten gibt und Denken über den Staat, und er ist im Lauf seiner Geschichte immer wieder neu formuliert worden.“⁷⁶ Aber Webers Werk steht für Voegelin nun nicht mehr stellvertretend für diese Grundproblematik des Konflikts zwischen „Wissenschaft und Politik“:

„Ich verstehe unter diesem Konflikt nicht jene Einmischung in die Politik, die Max Weber wertfreie Wissenschaft genannt hat. In der Atmosphäre des Vereins für Sozialpolitik und der Zeit, in der man Weltanschauungen hatte, geboren, wollte dieser Terminus eine Wissenschaft vom politischen Handeln bezeichnen, die dem Handelnden die Mittel für seine Ziele zeigte, ihn über die Wirkungen eines Handelns in einer gegebenen Situation bis in alle Verzweigungen informierte, vor den Zielen aber einhielt und ihre Wahl dem Handelnden überließ. Die Sozialwissenschaft und als eine ihrer Disziplinen die Wissenschaft vom Staat sollte ancilla politicae sein; sie sollte es dem Handelnden ermöglichen, sein eigenes Tun und das der Andern klar zu durchschauen; unterscheiden zu lernen, was persönliche Wahl und was nach den Kausalregeln des Sozialgeschehens zu erwartende Folgen einer Tat seien. Das Durchschauen des eigenen und des fremden Handelns sollte die eigene Verantwortung schärfen und die Ziele des Gegners verstehen lehren; es sollte durch die Reinlichkeit des Wissens das intellektuelle Gewissen wecken, und durch das Bewusstsein, dass rational nicht begründbare, grundsätzlich gleichwertige persönliche Entscheidungen einander gegenüberstehen, die Achtung der Gegner voneinander fördern und dem Kampf zwischen ihnen ritterliche Formen geben. Durch die hellste Bewusstheit des Handelns sollte der Charakter der Handeln-

⁷⁵ Vgl. Voegelin, *Fragment zu Max Weber* (1936), in: HI 55.11, S. 1a.

⁷⁶ Ebd., S. 1g.

den in bestimmter Weise geformt werden. Aus dem für die Persönlichkeit Max Webers eigentümlichen Nebeneinander zweier starker Triebe, eines Triebes zum Handeln und eines nicht minder starken zur Kontemplation, entstand der für Weber eigentümliche Konflikt von Wissenschaft und Politik in der Form des Konfliktes der Gewissenhaftigkeit des Denkend-Überlegenden mit der Gewissenlosigkeit des Handelnden. Wie hell auch die Überlegung sein mag, der Sprung in die Tat ist dunkel und setzt der Überlegung Grenzen, die nicht durch ihre eigene Bewegung gezogen wurden; der Tatwille bricht den Gang des Denkens ab und zuviel Helligkeit zerstört die Tat. – Ich sehe also den Konflikt, wo Weber Frieden stiften wollte, indem er dem Gelehrten einen bescheidenen Tummelplatz anwies, dessen Kontur durch die Punkte bestimmt war, auf deren jedem drohend ein Handelnder stand. Für Weber war die Sozialwissenschaft eine Hilfswissenschaft der Politik; ihre Problemauswahl war bestimmt durch die Zielsetzungen des Politikers; der Gelehrte und der Politiker waren arbeitsteilig in der gleichen Interessenrichtung engagiert.“⁷⁷

Diese Charakterisierung unterstreicht noch einmal die Bedeutung des Problems der Dialektik von wertfreier Wissenschaft und Entscheidung, das dem Weberschen Denken nach Voegelin zugrunde liegt. Aber diese Frage steht für Voegelin selbst nicht mehr im Zentrum der Problematik politischer Wissenschaft, und die Konzeptionen Webers sind nicht mehr der exemplarische Ausdruck dieser Problematik. Vor dem Hintergrund der politischen Entwicklungen in Europa verändert sich Voegelins Perspektive, und andere Fragen treten in den Vordergrund. Die Perspektive des „Staatstechnikers“, der gerade durch seine grundsätzlich wertfreie Haltung letztlich zum Gehilfen der Politik wird, ist fragwürdig geworden. Noch zur Zeit seiner Arbeiten zur Rassenproblematik hatte Voegelin selbst eine solche Haltung des zwar besonders besonnenen, die Gegensätze relativierenden und damit ausgleichenden und den politischen Prozess mitformenden, aber dennoch letztlich in gewissem Sinn „in der gleichen Interessenrichtung engagierten“ staatstechnischen politischen Beraters einzunehmen versucht. Aber in dem Fragment von 1936, in dem sich die Erfahrung nicht von existentieller Schwäche des Politischen,

⁷⁷ Ebd., S. 1c-d.

sondern die Erfahrung von politischer Anti-Ordnung niederzuschlagen beginnt, ist davon nichts mehr zu sehen. An die Stelle der Konzeption einer gleichsam moderierenden, ausgleichenden und die Formen politischer Auseinandersetzung modellierenden politischen Wissenschaft, die selbst wertfrei bleibt und gerade dadurch zur „ancilla politicae“ wird, ist ein Bild der realen antagonistischen Gegensätze nicht nur innerhalb des politischen Prozesses, sondern auch zwischen dem Politischen insgesamt und der „Wissenschaft vom Staat“ getreten.

Voegelin gibt hier eine sehr ambivalente Charakterisierung des politischen Prozesses als existentiellen Kampf um Macht und Selbstbehauptung und beschreibt insofern Politik durchaus im Weberschen Sinn, allerdings dabei im Ton auch deutlich an Carl Schmitt erinnernd. Zugleich ist in Voegelins Formulierungen aber auch ein gewachsenes *kritisches* Bewusstsein der ambivalenten und unter Umständen totalitären Tendenzen des Politischen spürbar. Politik ist eine mögliche Handlungs- und Existenzform des Menschen, welche die existentielle Grundspannung, die Spannung zwischen Selbst und Welt, zwischen Ich und dem „Fremden“ auf spezifische Weise entfaltet und in reales Handeln umsetzt:

„Politik ist Kampf, in friedlichen oder blutigen Formen, um die Behauptung oder Verstärkung einer Machtstellung gegenüber anderen Menschen. (...) Als Behauptung wie als Erweiterung eines gegebenen Bereiches ergreift das politische Handeln den Menschen in erregungsmächtigen Tiefen seiner Existenz: auch die vergeistigten, friedlichen Formen des Machtkampfes sind von einer Erregung erfüllt, die aus der Quelle des sich bejahenden Selbst stammt und jederzeit in gestaltloser Wucht ausbrechen kann, wenn das Handeln nach geregelten Formen eine Bedrohung der Existenz in ihren heiligsten Gütern oder ihren materiellen Grundlagen nicht abzuwenden vermag. Politik ist Machtkampf zwischen Menschen. Die Selbstbejahung der Existenz kann sich auch im Kampf gegen andere als menschliche Macht bis zum verzweifelten Rasen steigern, aber sie wird bis ins Extrem einer Agonie den Charakter der Auflehnung eines Ohnmächtigen gegen ein Übermächtiges haben; der seelische Gehalt eines Kampfes gegen die Natur, sei es die äußere oder die des eigenen Leibes, ist das Ausgeliefertsein eines verstehbaren, vertrau-

ten Selbst an ein blindes, nicht zu beeinflussendes Etwas. Auch die Selbstbehauptung gegenüber dem Andern ist Kampf gegen fremde Macht, aber das Fremde ist nicht das schlechthin Andere und der eigenen Macht Inkommensurable, sondern ein Fremdes und zugleich Vertrautes; der andere Mensch ist nicht Ich, er ist ein mir Entgegengesetzter, aber doch vom gleichen Typus wie Ich. Ich kann mich mit ihm „messen“, was mir der Natur gegenüber unmöglich ist. Er ist nicht eine überlegene, unendliche Gewalt, sondern eine endliche, begrenzte, und eben so wie Ich der Übermacht des ganz Andern, des Nicht-menschlichen der Natur ausgeliefert. In dieser Seelenstimmung von Fremdheit, die zugleich etwas von Vertrautheit und Vergleichbarkeit in sich trägt, von einem Sich-Messen zwischen Entitäten, die dem gleichen Machttypus angehören, spielt sich das politische Handeln ab. Vorteile, die ein Partner in diesem Kampf eringt, sind Vorteile gegenüber den Nachteilen des Andern. Die Überlegenheit dient einer Erhöhung des eigenen, im Vergleich mit einem anderen Selbst ..., und das Unterliegen hat den bitteren Geschmack des Erniedrigtwerdens gegenüber einem Anderen, der von gleicher Art ist wie Ich. Siegen und Unterliegen haben für die Selbstbehauptung den Begleitton des Vorsprungs oder des Zurückbleibens gegenüber einer Normalsituation.“⁷⁸

Das Problem der Spannung zwischen Ich und Welt wird dann zur eigentlich politischen Problematik, wenn die Welt, das Fremde als *der andere Mensch* auftritt. Im Gegensatz zu Voegelins westlich-angelsächsisch geprägter früher Erfahrung des Politischen, bei der die affiliatorischen Aspekte und die existentielle Schutzfunktion des politischen Geistesmodus im Vordergrund stand, erscheint Politik hier als radikal antagonistischer Nullsummenkampf um Macht, in dem „Herrschaft“ und „Gehorsam“ lediglich besonders subtile Formen der Selbstbehauptung und der Erniedrigung des „Anderen“ sind. Zwar zeichnet sich auch hier der Andere dadurch aus, dass er nicht radikal fremd, sondern im Vergleich zur Welt, zum „Nicht-Menschlichen“ der Natur, in seiner Fremdheit zugleich vertraut ist – diese Erfahrung der „likemindedness“ steht für Voegelin im Zentrum der amerikanischen demokratischen Geisteskultur. Doch hier scheint diese Vertrautheit im Bereich des Politischen lediglich noch „Ver-

⁷⁸ Ebd., S. 1a-b.

gleichbarkeit“, „Messbarkeit“ zu bedeuten, eine Zugehörigkeit zum „gleichen Machttypus“, die dem politischen Kampf überhaupt erst seine spezifische Dynamik verleiht. Das Politische zeigt sich hier von seiner antagonistischen und grundsätzlich problematischen Seite.

Die ambivalenten und problematischen Tendenzen von Politik werden besonders deutlich in ihrem Verhältnis zur „Wissenschaft“, von der Voegelin nun ein grundsätzlich verändertes Verständnis hat. Denn vor dem Hintergrund des beschriebenen antagonistischen Verständnisses von Politik hebt sich um so deutlicher die politische Wissenschaft als grundsätzlich andere, der politischen entgegengesetzte „Existenzform“ ab, die auf der Handlungsform der „Kontemplation“ basiert:

„Mit den so ungemein empfindlichen und das Selbstgefühl so tief erregenden politischen Beziehungen und mit ihrem gesamten Befestigungswerk von Ideen und Theorien über die jeweilige Position, die das Selbst vor der Scham des Unterliegens sichern oder die erungene Stellung rechtfertigen, verklären und größer erscheinen lassen sollen, gerät die Wissenschaft vom Staat in Konflikt. (...) Der Konflikt ... entsteht aber nicht durch die allzu nahe Berührung der Wissenschaft mit der Politik, sondern gerade dadurch, dass sie die Distanz der Kontemplation zwischen sich und ihrem Gegenstand schafft. Denn ihr Gegenstand ist nicht tot, sondern lebendige, die Umwelt des Forschers dicht erfüllende Gegenwart; das Objekt, der politisch handelnde Mensch, hält nicht ruhig, sondern missversteht die Rolle, die ihm der Gelehrte zudenkt, und hält sich in seiner urwüchsigen Überheblichkeit für den gleichberechtigten Partner in einer Konversation. Es tut nicht schlicht und schweigend etwas Anderes, als der Forscher von ihm behauptet, um durch diese ruhige aber wirkungsvolle Demonstration die Wissenschaft in Gang zu halten, wie das naturwissenschaftliche Objekt, sondern es widerspricht erregt, wenn die wissenschaftlichen Urteile nicht mit seinen Dogmen zusammenstimmen, und wenn die Unstimmigkeit zu groß ist, wird es seine weitere Kontemplation aus unmittelbarer Nähe durch Gefangensetzung, Verbannung, Tötung und andere geeignete Mittel zu verhindern wissen. Denn die Kontemplation, gegen die sich der Politiker wehrt, ist selbst ein Handeln, mit seinen Charakteren von Energie, Temperament, Zähigkeit, Helle und Trübheit, wenn auch nicht ein politisches Handeln. In dem Prozess, der uns

immer von Neuem in Anspruch nehmen wird, das Wesen des politischen Handelns einzugrenzen, tun wir damit einen Schritt weiter: nachdem wir es vom Kampf gegen außermenschliche Macht abgesetzt hatten, können wir es jetzt vom Kontemplation zu nennenden Handeln scheiden. Die Kontemplation zieht ihrem Wesen nach den Menschen aus seinen Verstrickungen in Natur und Gesellschaft zurück; er nimmt an ihnen als kontemplativer nicht den aktiven Anteil des naiv in diesen Medien dahinlebenden, sondern er stellt sich bewusst außerhalb des Werdens, an seinen Rand, um es an sich vorbeiziehen zu lassen und im Anschauen versunken seine Ursprünge, Gründe und Formen, sein Woher, Warum und Wie zu finden.“⁷⁹

Zunächst einmal wird hier deutlich, wie die politische Krisenerfahrung Voegelins Perspektive auf das Problem des *Gegenstandes* politischer Wissenschaft verändert, das nun nicht mehr nur ein rein epistemologisches Problem ist, sondern die Möglichkeit der ganz konkreten aggressiven Reaktion dieses „Gegenstandes“ (der politischen Gemeinschaft insgesamt, politischer Bewegungen etc.) auf die Aussagen des Gelehrten mit umfasst. Damit wandelt sich die Bedeutung des Problems von Wissenschaft und Politik insgesamt. Der grundsätzliche Konflikt ergibt sich nun aus der Spannung zwischen dem Denkenden und seiner Umgebung, seinem Objekt, und damit zwischen den verschiedenen Existenzformen des theoretisch-kontemplativen und des praktisch-politischen Lebens. Zu dem intellektuellen, zumindest vorwiegend erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Dilemma der dialektischen Spannung tritt die konkrete politische Problematik des kontemplativen politischen Denkers, der sich nicht nur *außerhalb* des geglaubten Sinnzusammenhangs Staat, sondern zunehmend deutlich in einem real bedrohlich werdenden *antagonistischen Gegensatz* zu dem politischen Sinnzusammenhang und zur politischen Gemeinschaft wiederfindet. Diese Frage ist nicht mehr das Thema von Webers Wissenschaft, die Voegelin hier mit deutlich kritischem Ton als „ancilla politicae“ bezeichnet. Die Frage verweist vielmehr, so Voegelins plakative Formulierung in dem vorliegenden Text, auf das „Schicksal des Sokrates“. In Voegelins

⁷⁹ Ebd., S. 1 d f.

Denken beginnt eine Umorientierung weg vom Paradigma der weberianischen Form der intellektuellen Dialektik hin zu dem zunehmend bestimmend werdenden Paradigma der „Platonic position“, der Position des kritischen, philosophischen Denkers im Gegensatz zur ihn umgebenden politischen Gemeinschaft:

„(D)ie kontemplative Handlung (muss) durch ihr bloßes Vorhandensein den Kontemplierenden mit seiner Umgebung, die naiv sich von ihrem élan vital zu Taten der Selbstbehauptung und -expansion tragen lässt, in Konflikt bringen. Denn obgleich ihrer ontischen Klasse nach eine Handlung in einer sozialen Umwelt, eine Erscheinungsweise menschlicher Aktivität wie das politische Handeln, ist sie ihrem existentiellen Gehalt nach gleichbedeutend mit einer Verneinung der Politik. Indem der kontemplative Mensch für seine Person die Betrachtung übt, und die Anteilnahme am Machtkampf verschmäh, ist er das wandelnde Beispiel einer anderen Existenzmöglichkeit als der politischen. Er ist in einer politischen Gemeinschaft eine Beunruhigung, eine Störung des Seelenfriedens, eine Minderung der vom Zweifel ungelähmten Stoßkraft des politischen Handelns; sein Dasein ist eine Beleidigung für alle, die in der Teilnahme an der Gemeinschaft die richtige Form ihres Lebens sehen – denn seine Haltung zur Welt ist nicht im Schema der liebenden und hassenden Stellungnahmen zu fassen, sondern gehört einem dritten Typus an, dem verachtenden. Und niemand lässt sich gerne verachten, besonders dann nicht, wenn er mehr oder weniger deutlich spürt, dass auch die Kontemplation eine Weise der Bejahung und Ausdehnung des Selbst ist; der politisch Handelnde fühlt sich mit Recht doppelt gereizt: einmal durch die Verachtung, die im Vorziehen einer anderen Existenzform gegenüber der seinen liegt, und zweitens durch den versteckten Angriff, der in diesem Verzicht liegt.⁸⁰

Der vorliegende Text, auch das wird hier sehr deutlich, steht am Anfang dieses Prozesses der Umorientierung und ist eher durch neu auftauchende Probleme, Unsicherheiten und Widersprüche als durch Lösungen gekennzeichnet. Voegelins radikal antagonistischer Politikbegriff zum Beispiel führt ihn in die Aporie, die in dem zuletzt zitierten Abschnitt aufscheint: nämlich die widersprüchliche Beschreibung des sich zwar in seiner Existenzform fundamental unterscheidenden kontemplativen Denkers, dessen Handeln aber, sobald

⁸⁰ Ebd., S. 1e f.

er sich an die Öffentlichkeit wendet, in politisches Macht-Handeln umzuschlagen scheint. Diesem gleichsam öffentlich gewordenen kontemplativen Handeln kann dann wiederum keine besondere, die kontemplative Wissenschaft von der Politik grundsätzlich unterscheidende Legitimation oder Autorität zugeschrieben werden. Auch das kontemplative Handeln wird dann, so scheint es, zu politischem Kampf um Macht und Selbstbehauptung, wird durch seine Natur als „versteckter“ Angriff zu einer lediglich besonders subtilen Form von Politik. Voegelin erreicht hier noch nicht den Punkt, an dem er den autoritativen *kritischen* Anspruch des kontemplativen Denkers gegenüber der Politik in aller Deutlichkeit formuliert,⁸¹ sondern begnügt sich noch explizit mit dem „Aufweis der verschiedenen Existenzmöglichkeiten des politischen und des kontemplativen Menschen“ und der „Unlösbarkeit des Konfliktes als eines existentiellen.“⁸²

Der Grund dafür liegt in der noch nicht sehr weit ausdifferenzierten Charakterisierung des Konfliktes selbst. Der Gegensatz, den Voegelin hier beschreibt, erscheint als ein allgemeiner, der zwischen dem Denker und jeder Form von politischer Gemeinschaft notwendigerweise besteht. Diese allgemeine Problematik bleibt auch für den

⁸¹ Das zeigt auch der folgende Absatz, in dem wissenschaftliche Sach-*Kritik* als per se in der Gefahr stehend beschrieben wird, in Unwissenschaftlichkeit umzuschlagen: „Wenn ich von einem Konflikt der Wissenschaft und der Politik spreche, meine ich nicht die banalen Nachweise von Tatsachenirrtümern und -fälschungen in den Ideen, Programmen und der täglichen Propaganda der Parteien aller Richtungen, in der Absicht, die Fragwürdigkeit der jeweiligen Politik darzutun. Nachweise dieser Art sind nicht Wissenschaft, sondern selbst kraft- und verständnislose Versuche, sich politisch zu betätigen.“ Ebd., S. 1b.

⁸² Voegelin betont das ebd., S. 1h, in bewußter Abgrenzung von Bodin, der sich „auf die Seite der Weisen“ schlage: „Bodin lässt es bei dem Konflikt in diesem Stadium nicht bewenden; er schlägt sich auf die Seite der Weisen: der Weise ist das Maß der Gerechtigkeit und Wahrheit Bodin genügt nicht, so wie er uns genügt, der Aufweis der verschiedenen Existenzmöglichkeiten des politischen und des kontemplativen Menschen; er beruhigt sich nicht bei der Unlösbarkeit des Konfliktes als eines existentiellen.“ Zur Bedeutung von Voegelins Bodin-Rezeption vgl. Barry Cooper, *Eric Voegelin and the Foundation of Modern Political Science*, Columbia and London 1999, S. 226 ff.

späteren Voegelin ein Aspekt des Problems von Wissenschaft und Politik, aber der Zusammenhang wird noch deutlich ausdifferenziert werden. Die Frage der Stellung der Wissenschaft innerhalb einer modernen demokratischen Gesellschaft zum Beispiel wird beim späteren Voegelin eine sehr spezifische und in gewisser Hinsicht positiv-konstruktive Antwort finden. Und auf der anderen Seite wird vor allem das besondere Problem des „Widerstandes“ des Geistes gegen eine degenerierte und „korrupte“ Gesellschaft – nicht nur einfach das Problem des Gegensatzes zum Politischen allgemein – im weiteren Verlauf von Voegelins Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus an Kontur und Bedeutung gewinnen. Dieses Bewusstsein des Widerstandes gegen die Degeneration der Gesellschaft wird zu einem Hauptaspekt der „Platonic position“ als der paradigmatischen Situation des Denkers in der Krise. In dem vorliegenden Text, wie gesagt, erscheint die Problematik des Gegensatzes zwischen Wissenschaft und Politik, in Verbindung mit dem stark negativen, antagonistischen Verständnis von Politik, noch ausschließlich als allgemeine Problematik. Das zeigt auch die folgende Passage, in der Voegelin bezeichnenderweise die Beispiele der griechischen Polis und der amerikanischen Demokratie wählt, um die Konfliktproblematik zu verdeutlichen:

„Eine demokratische, politisch intensiv lebende Bürgerschaft, wie die einer griechischen Polis in ihrer Blüte oder die der Vereinigten Staaten, verträgt nicht die kontemplative Absonderung des Einzelnen, sondern beantwortet sie von ihrer Seite mit dem Ausschluss. Was sich dem Staat entzieht ist gegen ihn; alles Denken über den Staat ist latenter Hochverrat; das Schicksal des Sokrates.“⁸³

Ich fasse die Analyse des Textes von 1936 kurz zusammen: Die Grundstimmung, aus der heraus Voegelin seine Beschreibung des Problems von Wissenschaft und Politik formuliert, ist von dem Einfluss verschiedener Denktraditionen geprägt, die in den 30er Jahren in Zentraleuropa virulent waren. Daneben ist aber vor allem der

⁸³ Voegelin, *Fragment zu Max Weber* (1936), S. 1f.

Einfluss der konkreten politischen Entwicklungen und der persönlichen Erfahrung der politischen Krise Europas auf sein Denken sehr deutlich. Interessant ist, dass auch hier das gleiche Grundproblem politischer Wissenschaft, die Frage nach der Stellung der Wissenschaft und des Gelehrten innerhalb der politischen Gesellschaft die entscheidende Frage für Voegelin bleibt. Durch die sich entfaltende politische Katastrophe erfährt diese Frage eine entscheidende Zuspitzung und wird für Voegelin zur ganz persönlichen, weiterhin intellektuell-existentiellen, aber darüber hinaus nun auch zur ganz realen Existenzfrage des Denkers. Diese Dimension des Problems und die Implikationen für sein Verständnis von Wissenschaft führt Voegelin letztlich zu der Notwendigkeit, seine weiterhin zum Teil weberianisch geprägte Konzeption grundsätzlich in Frage zu stellen. Voegelins Rezeption Webers wird kritischer, die zentralen Fragen werden an andere Denker herangetragen. Der Text von 1936 erwähnt Sokrates, Platon, Kant, vor allem Bodin. Von Max Weber, so scheint es, erwartet Voegelin in Bezug auf diese neuen Fragen keine maßgeblichen Antworten mehr. Max Webers Position ist in der Situation der existentiellen Krise, in der die Werturteilsfreiheit zugleich die intellektuelle Wehrlosigkeit des Denkers bedeutet, nicht mehr haltbar. Um 1936 steht Voegelin am Anfang eines tiefgreifenden intellektuellen Um- und Neuorientierungsprozesses.

Wir tun einen Sprung an das – allerdings nur vorläufige – Ende dieses Prozesses. Rund 15 Jahre später greift Voegelin das Thema Max Weber in ausführlicher Form, und sozusagen an prominenter Stelle, wieder auf. In der Einleitung zur *New Science of Politics* von 1952, in der Voegelin den Ausgangspunkt und die Prinzipien seiner neuen philosophisch-politikwissenschaftlichen Konzeption erläutert, widmet er Max Weber einen längeren Abschnitt. Die Behandlung Webers in diesem Zusammenhang zeigt seine weiterhin wichtige Stellung für Voegelin. Aber der Text ist deutlich von dem Bewusstsein geprägt, sozusagen das *Problem Webers* gelöst zu haben und ist im

Ton des souveränen und distanzierten Kritikers geschrieben. Die Deutung Webers in der Einleitung der *New Science* als Denker „zwischen Abschluss und Neubeginn“ stellt dessen Werk in den Zusammenhang der allgemeineren geistesgeschichtlichen Entwicklungen der Krise der Moderne und des Prozesses der Restituierung der politischen Wissenschaft.⁸⁴ Die wertfreie Wissenschaft, die sich zunächst als hilflos gegenüber der existentiellen Krise der Gesellschaft herausgestellt hatte, ist hier nun selbst zu einem Teil der Krise geworden. Voegelins Interpretation Webers ist nun Teil seiner allgemeinen *Symptomatik* der Krise der Moderne. Webers verstehende Soziologie nimmt innerhalb dieser Konstellation eine Schlüsselstellung ein. Sie wird als Teil der Bewegung des Positivismus und insofern als Symptom der Krise behandelt, markiert aber zugleich auch den Punkt der einsetzenden „Bewegung der theoretischen Erneuerung“.⁸⁵

Diese Kategorien von „Abschluss“ und „Neubeginn“, die Voegelin hier mit Weber in Verbindung bringt, lassen sich vor dem Hintergrund meiner bisherigen Analyse sehr gut autobiographisch verstehen, insofern als sie treffend die Position und Bedeutung von Webers Denken innerhalb von Voegelins eigener intellektuellen Biographie beschreiben. Voegelin selbst thematisiert diesen Aspekt explizit hier aber nicht, sondern beschreibt Webers Stellung innerhalb der erwähnten allgemeinen Entwicklungen der westlichen Geistesgeschichte. Der souveräne Ton von Voegelins Abhandlung lässt kaum den zuvor so dynamischen und spannungsreichen Verlauf seiner Weber-Rezeption erahnen.

⁸⁴ Vgl. Eric Voegelin, *The New Science of Politics* (1952), Chicago and London² 1987. S. 13 ff. (deutsche Übersetzung: Eric Voegelin, *Die neue Wissenschaft der Politik*, Freiburg/München 1991; eine Neuauflage der deutschen Ausgabe erscheint im Frühjahr 2004 im Fink Verlag, Paderborn) Im folgenden wird auch aus diesem Text nach der von Peter J. Opitz herausgegebenen Sammlung von Voegelins Weber-Texten zitiert: Eric Voegelin, *Max Weber zwischen Abschluss und Neubeginn* (1952), in: Eric Voegelin, *Die Größe Max Webers*, S. 61-84.

⁸⁵ Ebd., S. 61.

Die Perspektive auf Weber ist hier ganz durch Voegelins neu gefundene Position der kritischen und autoritativen „Ordnungswissenschaft“ bestimmt. Das Problem der modernen Dialektik von Wissenschaft und Entscheidung hat sich aufgelöst und gewandelt in eine Kritik des modernen Positivismus,⁸⁶ die sich mit einer umfassenden Kritik des Wertfreiheitspostulates und seiner Implikationen verbindet.⁸⁷ Die entsprechenden Passagen verdeutlichen die fundamental veränderte Perspektive Voegelins und die kritische Distanz, die er zu den Problemen der Weberschen Wissenschaft gewonnen hat:

„(Man) muss ... sich vor allem vergegenwärtigen, dass die Bezeichnungen „Werturteil“ und „wertfreie Wissenschaft“ vor der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht zum philosophischen Vokabular zählten. Der Ausdruck „Werturteil“ ist an sich sinnlos; er empfängt seinen Sinn nur aus einer Situation, in der er den Tatsachenurteilen gegenübergestellt wird; und diese Situation wurde durch das positivistische Dogma geschaffen, nur Tatsachenurteile, betreffend die phänomenale Welt, seien „objektiv“, während Urteile über die richtige Ordnung von Mensch und Gesellschaft „subjektiv“ seien. (...) (Dieses) positivistische Dogma ... konnte nur von Denkern anerkannt werden, die mit der klassischen und christlichen Wissenschaft vom Menschen nicht vertraut waren. Denn weder die klassische noch die christliche Ethik und Politik enthalten „Werturteile“; sie arbeiten vielmehr empirisch und kritisch die Ordnungsprobleme durch, die sich aus der philosophischen Anthropologie als einem Teil der allgemeinen Ontologie herleiten. Erst als die Ontologie als Wissenschaft verlorengegangen war und in der Folge die Ethik und Politik nicht mehr als Wissenschaft von der Ordnung, in der das menschliche Wesen seine maximale Aktualisierung erreicht, aufgefasst werden konnten, fiel dieser Wissensbereich unter den Verdacht subjektiver, unkritischer Meinung.“⁸⁸

Der Abschnitt skizziert das konzeptionelle Fundament von Voegelins neuer Position als eine Erneuerung und Reformulierung der

⁸⁶ Ebd., S. 61 ff.

⁸⁷ Ebd., S. 68 ff. Vgl. auch Voegelins Kritik von Webers Unterscheidung zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik in Eric Voegelin, Verantwortung und Freiheit in Wirtschaft und Demokratie, in: *Die Aussprache*, Heft 6, 1960, S. 207-213; hier: S. 212.

⁸⁸ Vgl. Voegelin, *Max Weber zwischen Abschluss und Neubeginn* (1952), S. 69.

„klassischen und christlichen Wissenschaft vom Menschen“, in deren Zentrum eine „philosophische Anthropologie“ als Teil einer „allgemeinen Ontologie“ steht. Diese grobe Skizze von Voegelins „neuer Wissenschaft“ soll ohne weitere Erläuterungen zunächst so stehen bleiben. Wichtig ist hier die Konsequenz dieser neuen Position für das Problem von „Wissenschaft und Politik“: nämlich der kritische und autoritative Anspruch einer anthropologisch-ontologisch fundierten Ordnungswissenschaft, die eben jene inhaltlich-substantiell gefassten existentiellen Grundfragen um „die *richtige Ordnung* von Mensch und Gesellschaft“⁸⁹ thematisiert, welche die wertfreie weberianische Wissenschaft grundsätzlich ausgeschlossen und „jenseits kritischer Wertung“⁹⁰ verortet hatte, an denen sie aber gerade deshalb für Voegelin in der existentiellen Krise der Gesellschaft gescheitert war. Bei der „Bewegung der theoretischen Erneuerung“ geht es daher um die Wiedergewinnung der „Prinzipien der politischen Wissenschaft“ als ethische und substantiell-kritische Wissenschaft nach ihrer Zerstörung in der Moderne, für die hier stellvertretend die zerstörende Wirkung des modernen „Positivismus“ steht.⁹¹

Webers Bedeutung zeigt sich nunmehr in der Tatsache, dass er durch seine intellektuelle Strenge und Kraft die methodologische Variante des Positivismus zu ihrem immanenten Abschluss brachte und so – indirekt – zu ihrer Überwindung beigetragen habe.⁹² Diese Überwindung aber, der Schritt zu einer erneuerten philosophischen Anthro-

⁸⁹ Ebd. [meine Hervorhebung, H.S]

⁹⁰ Ebd., S. 72.

⁹¹ Vgl. allgemein hierzu auch Lothar Waas, *Max Weber und die Folgen. Die Krise der Moderne und der moralisch-politische Dualismus des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M., 1995. Waas' Untersuchung des Weberschen Werkes und der Wirkungsgeschichte – vor allem seiner Unterscheidung zwischen Verantwortungs- und Gesinnungsethik – konzentriert sich besonders auf die moralphilosophischen und ethisch-politischen Implikationen von Webers Denken, die eben auch in Voegelins Weber-Kritik in der *New Science* von zentraler Bedeutung sind.

⁹² Vgl. Voegelin, *Max Weber zwischen Abschluss und Neubeginn* (1952), S. 74 f., S. 78 und S. 80.

pologie⁹³ und schließlich zu einer philosophischen Ordnungswissenschaft, sei Weber selbst nicht gelungen:

„Auf der einen Seite standen ... die „Werte“ politischer Ordnung, jenseits kritischer Wertung; auf der anderen Seite eine Wissenschaft von der Struktur der sozialen Wirklichkeit, die als technisches Wissen von einem Politiker verwertet werden konnte. Indem Weber die Frage einer „wertfreien“ Wissenschaft bis zu diesem pragmatischen Punkt zuspitzte, hob er die Debatte wieder über die methodologischen Streitigkeiten hinaus auf die Ebene theoretischer Relevanz. Es verlangte ihn nach der Wissenschaft, weil er Klarheit über die Welt suchte, an der er leidenschaftlich teilnahm; es drängte ihn wieder zum Wesentlichen. Seine Wahrheitssuche kam jedoch über die Ebene des pragmatischen Handelns nicht hinaus. Denn in dem intellektuellen Klima der methodologischen Debatte mussten die „Werte“ als fraglos hingenommen werden, und die Suche konnte nicht bis zur Betrachtung der Ordnung vordringen. Die *ratio* der Wissenschaft erstreckte sich für Weber nicht auf die Prinzipien, sondern nur auf die Kausalität des Handelns.“⁹⁴

Weber scheute, so Voegelin, vor den theoretischen Konsequenzen seiner hervorragenden historischen Studien zurück, das „große Gebäude seiner Soziologie“ sei letztlich eine „positivistische Flucht vor der Ordnungswissenschaft“.⁹⁵ Die Qualität von Webers soziologischen und historischen Studien habe zwar faktisch zu einer Restitution und gleichsam einer materialen Erneuerung wissenschaftlicher

⁹³ Ebd., S. 74.

⁹⁴ Ebd., S. 72.

⁹⁵ Ebd., S. 79. Vgl. in diesem Zusammenhang die Analyse Jürgen Gebhardts, der, Voegelins Grundgedanken weiterführend, Webers Tendenz zur konzeptionell fragwürdigen Ausklammerung einer solchen substantiellen Erfahrungsproblematik in Bezug auf dessen „Charisma“-Begriff aufzeigt. Webers Symbol „Charisma“, so Gebhardt, verdecke „einen Realitätskomplex, der im Sinne eines strikten Empiriebegriffes, der die Erfahrungen des Menschen von Realität beim Wort nimmt, Zentrum jeder theoretischen Analyse zu sein hat.“ Weber müsse deshalb das Problem von Ordnung und Politik auf einer rein funktionalen Ebene belassen, auf der sich Charisma als Autoritätsbegriff lediglich „aus der Geltung und Wertung bei den Anhängern“ bestimme. Die eigentlich zentrale Problematik, nämlich die „verschiedenen Varianten, in denen das menschliche Bewußtsein Erfahrung von Ordnung gemacht hat und (die) Sozialprozesse, in denen individuelles Ordnungswissen repräsentativer Personen sich ein soziales Feld schafft“, wird so prinzipiell ausgeschlossen. Vgl. Jürgen Gebhardt, *Die Krise des Amerikanismus. Revolutionäre Ordnung und gesellschaftliches Selbstverständnis in der amerikanischen Republik*, Stuttgart 1976, S. 62 f.

„Relevanz“ beigetragen, aber ohne dadurch eine echte Erneuerung der theoretischen Prinzipien herbeizuführen. Die faktische Tiefe und Relevanz von Webers Wissenschaft sei seiner besonderen Sensibilität für die „auctoritas majorum“, den „Druck theoretischer Traditionen“ als „ausschlaggebender Faktor bei der Auswahl des Materials und der Probleme“ und seinem „eigenen Gefühl für das Bedeutende“ geschuldet.⁹⁶ Aber *theoretisch-konzeptionell* bleibe Weber in den Irrtümern des methodologischen Positivismus gefangen, und dies vor allem deshalb, weil er die diesbezüglich wichtigen historischen Materialien und Erfahrungsquellen antiker und mittelalterlich-christlicher Philosophie, so Voegelin, trotz der sonstigen Materialfülle seines Werkes gänzlich außer Acht gelassen habe:

„(Webers) religionssoziologische Studien haben, abgesehen von anderen Gründen, immer als eine tour de force Bewunderung hervorgerufen. Die Fülle des Materials, das er in diesen umfangreichen Studien ... verarbeitete, ist in der Tat achtunggebietend. Angesichts einer so gewaltigen Leistung ist vielleicht nicht genügend beachtet worden, dass die Reihe dieser Untersuchungen ihren Gesamtton von einem bezeichnenden Verzicht empfängt – von dem Verzicht auf das vorreformatorische Christentum. Der Grund für diese Auslassung dürfte durch die folgende Überlegung klar werden: Man kann sich kaum ernsthaft mit dem Studium des mittelalterlichen Christentums befassen, ohne unter seinen „Werten“ den Glauben an eine rationale Wissenschaft von der menschlichen und sozialen Ordnung und vor allem vom Naturrecht zu entdecken. (...) Hier wäre Weber auf das Faktum der Ordnungswissenschaft gestoßen, ebenso wie er darauf gestoßen wäre, wenn er sich ernsthaft mit der griechischen Philosophie befasst hätte.“⁹⁷

Abgesehen von der originellen These zum Denken Webers ist dieser Abschnitt auch im Hinblick auf seine autobiographische Bedeutung, also in Bezug auf Voegelin selbst, sehr interessant. Wenn Voegelin hier den letztlichen Grund für Webers theoretische Aporien und Beschränkungen benennt, dann beschreibt er damit auch den Weg, den er selbst aus den Aporien seiner eigenen, weberianisch geprägten

⁹⁶ Voegelin, *Max Weber zwischen Abschluss und Neubeginn* (1952), S. 76 und S. 79.

⁹⁷ Ebd., S. 77 f.

geisteswissenschaftlichen Staatslehre und aus der existentiell-intellektuellen Krise gefunden hat. Zugleich wird damit noch einmal die ambivalente Bedeutung Webers für Voegelin deutlich: Der Weg aus der Krise führte ihn über Weber hinaus und war „methodisch“ dennoch an dem großen Vorbild Weber orientiert. Denn Voegelins intellektuelle Emanzipation vollzog sich im Zuge der „gewaltigen“, sozusagen weberianisch anmutenden Kraftanstrengung seiner enzyklopädisch angelegten historisch-hermeneutischen Studien der 40er Jahre.⁹⁸ Voegelin überwand also, wenn man so will, die Webersche wertfreie Wissenschaft im konsequenten Nachvollzug des Weberschen Wissenschaftsethos. Zwei entscheidende Punkte führten Voegelin dabei über Weber hinaus: erstens die Erfahrung der existentiellen Krise der Gesellschaft, die für Voegelin jene Fragen und Probleme unerbittlich ins Zentrum seines Denkens rückte, die bei Weber noch weitgehend ignorierte, unausgesprochene relevanz-theoretische Aporien bleiben konnten; und zweitens die sozusagen empirisch-hermeneutische Erfahrung des „Faktums der Ordnungswissenschaft“ in der griechischen und christlichen Philosophie, die für Voegelin die Lösung, das Fundament seiner „neuen“ kritischen Politikwissenschaft lieferte.

Dieser kurze Abriss von Voegelins Position in der *New Science of Politics* soll hier genügen. Der an dieser Stelle wichtige Punkt ist deutlich geworden. Auch Voegelins letzter größerer Text zu Max Weber, der Vortrag „Die Größe Max Webers“ von 1964, ist in dem Ton der distanzierten und souveränen Kritik geschrieben. Auch hier stellt Voegelin die Interpretation Webers in den Zusammenhang allgemeiner geistesgeschichtlicher Entwicklungen und formuliert sie als Teil einer *Symptomatik* der geistigen und sozio-politischen Krise. Allerdings ist hier der geschichtsphilosophische Akzent im Vergleich zur *New Science* etwas gelockert zugunsten eher philoso-

⁹⁸ Gleichsam das Arbeits-Protokoll dieser Kraftanstrengung ist Voegelins erst posthum veröffentlichte achtbändige *History of Political Ideas*, in: *CW*, Vols. 19-26.

phisch-anthropologischer und bewusstseinsphilosophischer Kategorien und Fragestellungen. Insgesamt treten hier neben den kritischen Bemerkungen, die im Kern den Linien der Kritik in der *New Science* folgen,⁹⁹ die Aspekte wieder etwas stärker in den Vordergrund, die für die kontinuierlich positiv prägende Wirkung Webers auf Voegelin stehen. Ich komme damit abschließend auf den letzten der drei anfangs genannten Grundaspekte zu sprechen.

3. Rechtschaffenheit und Verantwortung – Das Ethos des Gelehrten

In seinem letzten längeren Text zu Weber, in dem Aufsatz „Die Größe Max Webers“ von 1964, zeigt sich neben der fundamentalen Kritik nun deutlicher wieder die Bewunderung und Wertschätzung, die auch der späte Voegelin dem Wissenschaftler Weber entgegenbringt. Es sind dabei allerdings nicht so sehr die konzeptionellen Prinzipien oder die materialen Ergebnisse von Webers Wissenschaft, sondern es ist vor allem die intellektuelle und existentielle „Haltung“ und das beeindruckende *Ethos* des Gelehrten Max Weber, das für Voegelin seine „Größe“ ausmacht. In dieser Hinsicht ist Weber bei aller grundsätzlichen Kritik der große politische Denker für Voegelin geblieben, der in der intellektuellen Kompromisslosigkeit und zugleich der verantwortungsvollen Ernsthaftigkeit seiner Haltung auch die größten Zeitgenossen als „der Größere“ überragt.¹⁰⁰ Gerade

⁹⁹ Eric Voegelin, Die Größe Max Webers (1964), in: Voegelin, *Die Größe Max Webers*, hrsg. von Peter J. Opitz, S. 85-103. Voegelin stellt Weber hier in eine Reihe mit Marx, Freud und Nietzsche, durch die er die geistesgeschichtliche Periode des späten 19., frühen 20. Jahrhunderts in Deutschland charakterisiert sieht. Seine Kritik betont neben der Problematik des „Wert-Begriffes und der wertfreien Wissenschaft hier vor allem das Problem der „Perspektive reduzierter Menschlichkeit“, der realitätsverzerrenden neuen Sprachsymbole, die eine „zweite Realität“ generierten, und das Problem der „Friktionen“ zwischen „erster“ und „zweiter Realität“.

¹⁰⁰ Ebd., S. 96 f.

diese unerbittliche Kompromisslosigkeit und illusionslose Ernsthaftigkeit, Webers „intellektuelle Rechtschaffenheit“ als Gelehrter, die sich – im Gegensatz zu den „Spielereien“, der „Eitelkeit“ und „Verantwortungslosigkeit“ politischer Intellektueller¹⁰¹ – mit dem Verantwortungsbewusstsein des *politischen* Denkers und der „methodischen“ Strenge des empirischen Erfahrungswissenschaftlers verbindet, sind für Voegelin die Eigenschaften, die Weber bis an die „Grenze zum Neuen“¹⁰² geführt haben. Weber nehme, so Voegelin, die Ergebnisse seines Denkens trotz der bedrückenden Konsequenzen seines modernen Rationalismus radikal ernst, erlaube sich weder die Illusionen noch sonstigen Ausflüchte seiner Zeitgenossen ("Ideologien“, „Phantasien vom Übermenschen“, „intellektuelle Spielereien“) und erreiche gerade dadurch den Punkt, von dem aus die Überwindung der Krise des Geistes möglich, beinahe unausweichlich wird.¹⁰³

Ein tiefes Bewusstsein von den Konsequenzen des modernen Rationalismus und „höchste geistige Sensitivität“ treffen bei Weber allerdings, so Voegelin, mit einer letzten persönlichen Unmöglichkeit zusammen, den entscheidenden Schritt aus der Krise, nämlich die Hinwendung auf die „transzendente“ Dimension von Realität, zu tun.¹⁰⁴ Webers Größe, seine kompromisslose Haltung im Aushalten dieser für ihn unlösbaren Spannung, ist zugleich seine persönliche Tragik. Dennoch ist es diese Haltung, die Weber für Voegelin zur paradigmatischen Figur macht, die auch für den späteren Voegelin das große Vorbild geblieben ist. In Voegelins Beschreibungen im 1964er-Text ist die Bewunderung für Webers Haltung unverkennbar,

¹⁰¹ Ebd., S. 101. Das Gegenbild des „politischen Intellektuellen“ erhält in Voegelins Schriften seit Ende der 30er Jahre zunehmende Bedeutung. Vgl. dazu zum Beispiel Voegelin, *Political Science and the Intellectuals*, in: HI 64.13, veröffentlicht in den *Voegelin Research News*, Vol V, No. 1, Feb. 1999, im Internet unter: <http://vax2.concordia.ca/~vorennews/> (15.09.2003).

¹⁰² Voegelin, *Die Größe Max Webers* (1964), S. 93.

¹⁰³ Ebd., S. 93 ff.

¹⁰⁴ Ebd., S. 99.

ebenso wie – auch hier wieder – die intellektuell-autobiographische Bedeutung seiner Rezeption Max Webers, der nicht nur in der westlichen Geistesgeschichte, sondern auch in der intellektuellen Biographie Voegelins in der Tat als Figur zwischen „Abschluss“ und „Neubeginn“ zu stehen scheint:

„(Es) gibt kein Zurück zu Max Weber oder gar hinter Max Weber. Er hat die Problematik klar dargestellt; wir haben von hier aus weiterzugehen in der Richtung der Transzendenzoffenheit und der Restauration jener Symbole, in denen die Erfahrungen von Vernunft und Geist sich selbst auslegen. Max Weber hat diese Situation für uns überwunden, wir haben in unserer Zeit die Realität wieder herzustellen.“¹⁰⁵

Die Leistung Max Webers, die Grundprobleme wissenschaftlich-philosophischer Welt- und Selbstdeutung wieder zur Geltung gebracht zu haben, war nur möglich durch die existentielle Unnachgiebigkeit seiner denkerischen Haltung, durch Webers kompromissloses Festhalten am Ethos des intellektuell rechtschaffenen Gelehrten. Der letzte Schritt aus der Krise seiner Zeit heraus blieb Weber verwehrt, aber die Haltung, die ihn bis an die „Grenze des Neuen“ führte, behält trotz dieses letztlichen Scheiterns ihre Bedeutung. Voegelins Weber-Interpretation zeigt besonders in diesem Punkt – hinsichtlich des für Voegelin so wichtigen Weber-schen Wissenschaftsethos und hinsichtlich der historischen Bedeutung Webers gleichsam als Wegbereiter – einige Parallelen zur Weber-Deutung Karl Jaspers'. Dem eben zitierten Satz Voegelins – und seinen Kategorien von Abschluss und Neubeginn – lässt sich Jaspers' Charakterisierung von Webers gleichsam wegweisendem Scheitern an die Seite stellen.¹⁰⁶ Webers „Scheitern“ sei in seiner Konsequenz eine „Rückkehr zum Ursprung“ und habe insofern wegweisenden „Symbolcharakter“. Zwar taue Max Weber nicht

¹⁰⁵ Ebd. [meine Hervorhebung H.S.]

¹⁰⁶ Vgl. Karl Jaspers, *Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph*, Bremen² 1946, S. 55 ff. Auch die tiefere Bedeutung des fragmentarischen Charakters von Webers Werk, die Voegelin hervorhebt, hat schon Jaspers in seiner Gedenkrede für Weber von 1920 besonders betont. Vgl. Karl Jaspers, *Max Weber*, Tübingen 1926, S. 14 ff.

„als Führer und Vorbild ..., was zu sein so radikal kaum ein anderer Großer abgelehnt hat.“ Aber, so Jaspers: „Es kommt darauf an, selbst zu werden mit ihm. Er ist der unvertilgbare Anspruch, in der Kommunikation fortschreitend durch die Zeit das Wahre zu suchen und für sich zu finden, nicht das Wahre als fertig abzulesen und bewundernd hinzunehmen. Er reicht scheiternd die Fackel, die Freiheit der Freiheit.“¹⁰⁷ Die „intellektuelle Rechtschaffenheit“ als die Primärtugend des Wissenschaftlers steht auch für Jaspers im Zentrum des Weberschen Denkens, bezeichnet den Punkt, wo „Max Weber als Philosoph“ sichtbar wird.¹⁰⁸ Es ist die radikale Skepsis und „Glaubenslosigkeit“ des Gelehrten, die Weber auf die „Grundfragen des Menschseins, des Wissenkönnens, der entscheidenden Aufgabe“ zurückführte. In der Haltung Webers offenbart sich für Jaspers die entscheidende Existentialtugend des Denkers und Philosophen, der sich auf die eigenständige intellektuelle Auseinandersetzung um eine existentiell-philosophische Selbst- und Weltdeutung in seiner Zeit einlässt. Weber ist der letzte große „Einzelne“, der „philosophisch seine Wahrheit sucht“.¹⁰⁹ Es ist Webers geschichtlicher Ort, der auch für Jaspers, ähnlich wie für Voegelin, sein letztlisches, beinahe notwendiges¹¹⁰ „Scheitern“ begründet.¹¹¹

¹⁰⁷ Ebd., S. 56.

¹⁰⁸ Ebd., S. 42 ff.

¹⁰⁹ Ebd., S. 57.

¹¹⁰ Notwendig ist dieses „Scheitern“ für Jaspers wohl insofern, als Weber – als vielleicht der einzige Philosoph „in unserer Zeit“ – wie kein anderer die Zeit, in der er lebte, verkörperte und erleidete. Vgl. Jaspers, *Max Weber*, (1926), S. 9: „Ein Philosoph ist mehr als bloß Erkennender. Ihn charakterisiert das Material, das er erkennt, und dessen Herkunft. In seiner Persönlichkeit ist die Zeit, ihre Bewegung, ihre Problematik gegenwärtig, in ihr sind die Kräfte der Zeit von entschiedenstem Leben in ungewöhnlicher Helligkeit. Er ist repräsentativ, was die Zeit ist, er ist es in substantiellster Weise, Der Philosoph ist das Herz im Leben der Zeit, aber er ist es nicht nur, sondern vermag die Zeit auszusagen, ihr den Spiegel vorzuhalten, und indem er sie ausspricht, sie geistig zu bestimmen. Darum ist der Philosoph ein Mensch, der immer mit seiner Persönlichkeit haftet, sie ganz einsetzt, wenn er sich überhaupt irgendwo einsetzt. (...) Einen existentiellen Philosophen ... haben wir in Max Weber leibhaftig gesehen. Während andere Menschen wesentlich nur ihr persönliches Schicksal kennen, wirkte in seiner weiten Seele das Schicksal der Zeit.“

Wie für Jaspers macht auch für Voegelin dieses philosophisch-wissenschaftliche Ethos Max Weber zur paradigmatischen Figur. Intellektuelle Rechtschaffenheit im Weberschen Sinn, die schonungslose Illusionslosigkeit, in der die Grundproblematik menschlichen Daseins immer unaufgelöst und offen bleibt, in der in einer Bewegung der unabschließbaren „Horizontöffnung“¹¹² der Punkt der konkreten letzten Entscheidung immer wieder hinausgeschoben, intellektuell im Grunde unmöglich gemacht wird, ist für Jaspers wie für Voegelin die unabdingbare Voraussetzung für ein philosophisches „gegenwärtiges Welt- und Selbstverständnis“.¹¹³ Intellektuelle Rechtschaffenheit in diesem philosophisch-existentialen Sinn ist ein Kernelement auch von Voegelins späterem Selbstverständnis als Wissenschaftler geblieben.

Aber auch in diesem Punkt überschneiden sich Kontinuität und Diskontinuität von Voegelins Weber-Interpretation. Anders als Jaspers, in dessen Weber-Deutung die Figur des „existentiellen Philosophen“ im Vordergrund steht, bildet bei Voegelin die Figur des *politischen Denkers* den zentralen Bezugspunkt. Das Problem von Wissenschaft und Politik bestimmt auch Voegelins Verständnis von Webers Wissenschaftsethos und sein Verständnis von intellektueller Rechtschaffenheit. Dieser unterschiedliche Akzent bei Jaspers und Voegelin spiegelt einen grundsätzlichen Unterschied der Perspektive wider, und er hat Konsequenzen für das jeweilige Weber-Verständnis der beiden Denker. Der Unterschied zeigt sich in der Frage von Wissenschaft und Politik. Anders als Jaspers, der die spezifische Trennung von Webers wissenschaftlicher und seiner politischen

¹¹¹ Vgl. Karl Jaspers, *Max Weber* (1946), S. 55: „Es war um (Weber) eine Atmosphäre des Scheiterns in einem tieferen Sinn. Sein Scheitern deckt sich nicht mit dem, was er nicht vermochte, seine Leistung nicht mit dem, was zu vollbringen er fähig war. Sein Scheitern war ein Erleiden, das wie ein aktives Wollen ist, das wahre Scheitern des Menschen in seiner ihm auferlegten Geschichtlichkeit.“

¹¹² Dieser Begriff steht im Mittelpunkt von Voegelins früher Auseinandersetzung mit dieser von Weber vorgegebenen Problematik, die er in einem hochinteressanten Textfragment zum Thema „Individuum und Chaos“ entwickelt. Vgl. HI 47.10.

¹¹³ Jaspers, *Max Weber*, (1926) S. 10.

Tätigkeit grundsätzlich akzeptiert und als Ausdruck des einen philosophisch-existentialen Kerns der Person und des Menschen Max Weber versteht,¹¹⁴ liegt für Voegelin gerade hier das zentrale Problem, an dem sich die Frage des Selbstverständnisses des politischen Denkers entscheidet. An dieser Stelle macht sich für Voegelin der Grund für Webers „Scheitern“ als politischer Denker fest. Die eigentümliche Doppeldeutigkeit von Webers Werk,¹¹⁵ seine Aufspaltung in einen „wissenschaftlichen“ und einen „politischen“ Teil, wird für Voegelin ab Mitte der 1930er Jahre zu dessen entscheidender Schwachstelle. Weder eine gleichsam *common sense*-gestützte noch eine an einem formalen Begriff der Nation orientierte werturteilsfreie politische Wissenschaft – die beiden Optionen, die sich für Voegelin aus seiner frühen Weber-Rezeption ergeben (siehe oben) – ist im Moment der existentiellen Krise der Gesellschaft noch haltbar.

Webers *Gesammelte politische Schriften* und eine Reihe weiterer dokumentierter Diskussionsbeiträge zeigen, dass der sinngebende Fluchtpunkt von Webers wertfreier Kategorienlehre in der Tat die politische Existenz des Kollektivs, letztlich die „deutsche Nation“ ist.¹¹⁶ Das politische Kollektiv ist die fundamentale Bezugsgröße, von der Politik und politisches Handeln letztlich erst Sinn und innere Logik erhält.¹¹⁷ Für Weber ist die Nation dabei in einen notwen-

¹¹⁴ Vgl. dazu insgesamt Jaspers, *Max Weber* (1946).

¹¹⁵ Diese eigentümliche Doppeldeutigkeit von Webers Denken, an die die folgenden Überlegungen anschließen, ist ein allgemeiner, vieldiskutierter Topos in der Weber-Forschung. Stellvertretend zitiere ich Reinhard Bendix' Charakterisierung des Sachverhalts: „Es ist bekannt, dass diese spannungsgeladene Diskrepanz von Praxis und Theorie, von Leidenschaft und Objektivität, von Deziisionismus und abwägendem Urteil in persönlichen und politischen Fragen, von knappem Stil und syntaktischen Monstrositäten, von lapidaren Urteilen und wissenschaftlicher Akribie, Weber Zeit seines Lebens charakterisierte.“ Vgl. Reinhard Bendix, *Max Webers Soziologie heute*, in: Dirk Käsler (Hrsg.), *Max Weber. Sein Werk und seine Wirkung*, München 1972, S. 50 ff; hier: S. 51.

¹¹⁶ Vgl. die zu dieser Frage klassische Arbeit von Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890 – 1920*, Tübingen 1959, wo diese Zusammenhänge ausführlich und überzeugend dargestellt sind.

¹¹⁷ Ebd., S. 39 ff.

digen, gleichsam naturhaft gegebenen Existenzkampf verwickelt, und das Bestehen dieses Kampfes erscheint als die eigentliche, wenn nicht einzige Aufgabe des Staates.¹¹⁸ Die entsprechenden Passagen finden sich vor allem in Webers „politischen“ Schriften. In seinen „wissenschaftlichen“ Untersuchungen hat Weber diese letzten persönlichen „Wertentscheidungen“ weitgehend ausgespart. Allerdings stellt sich, wenn man Webers politische Schriften und seine „politische Soziologie“ nebeneinander stellt, in der Tat die Frage, ob die wissenschaftlichen und als solche wertfreien Kategorien seiner Herrschafts- und Staatssoziologie nicht doch erst von seinen politischen, seinen nationalen „Überzeugungen“ her ihren eigentlichen Sinn beziehen.¹¹⁹

Für Voegelin jedenfalls erweist sich, wie oben gezeigt wurde, in der Erfahrung der politischen Krise der Zeit Webers „Wertfreiheit“ der Wissenschaft, gerade weil er Webers Ethos des Gelehrten radikal ernstnimmt, in ihrer Konsequenz letztlich als Unterordnung unter den konkreten kollektiven Sinn der nationalen Politik. Die wertfreie Wissenschaft wird notwendigerweise zur „ancilla politicae“ (siehe oben), weil sie stillschweigend von der jeweils sozialdominanten konkreten Politik überhaupt erst ihre inhaltliche Substanz bezieht.

¹¹⁸ „(D)ie Volksvermehrung ist es, was den Kampf ums Dasein, den Kampf des Menschen mit dem Menschen, in Zukunft wieder schwerer und härter gestalten wird, und wir leiten daraus das Evangelium des Kampfes ab als einer Pflicht der Nation, als ökonomisch unvermeidliche Aufgabe wie des Einzelnen so der Gesamtheit, und wir schämen uns dieses Kampfes, des einzigen Weges zur Größe, nicht.“ Weber bei den *Verhandlungen des 8. evangelisch-sozialen Kongresses 1897*, S. 113 (zitiert nach Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, S. 82); vgl. besonders auch Max Weber, *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik*. Akademische Antrittsrede, in: ders., *Gesammelte politische Schriften*, S. 1-25; hier: S. 13 ff.

¹¹⁹ Vor diesem Hintergrund ist Webers Betonung der „Führerauslese“ in seiner Behandlung innen- und verfassungspolitischer Fragen zu sehen (vgl. zum Beispiel Max Weber, *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, in: *Gesammelte politische Schriften*, S. 306-443), ebenso wie die zentrale Bedeutung seines sozialdarwinistisch konnotierten Begriffs des „Kampfes“, der implizit Webers gesamtem machtorientierten Politikverständnis zugrunde liegt (vgl. Max Weber, *Soziologische Grundbegriffe*, hrsg. von Johannes Winckelmann, Tübingen⁶ 1984, S 65 ff.).

Die spezifisch Webersche Form der Trennung von Wissenschaft und Politik führt letztlich dazu, dass der konkrete, die Gesellschaft jeweils aktuell bestimmende politische Sinn¹²⁰ den letzten sinnhaften Bezugspunkt auch des wissenschaftlichen Denkens bildet, als solcher jedoch der wissenschaftlichen, kritischen Reflexion entzogen ist. Die Webersche Trennung von Wissenschaft und Politik erweist sich zugleich als eine Trennung zwischen dem „Wissenschaftler“ und dem „Politiker“ Max Weber, in welcher letzterer sozusagen das den sinnhaften Bezugspunkt setzende letzte Wort hat.¹²¹

¹²⁰ Sofern dieser aktuelle politische Sinn als Ausdruck der vitalen Interessen der „Nation“ verstanden werden kann. Dieses kritische Kriterium war Weber allerdings sehr wichtig. War dieses Kriterium erfüllt, sah Weber die Wissenschaft in der Tat in der Rolle einer *ancilla politicae*: „Nicht in erster Linie für die Art der volkswirtschaftlichen Organisation, die wir ihnen überliefern, werden unsere Nachfahren uns vor der Geschichte verantwortlich machen, sondern für das Maß des Ellenbogenraums, den wir ihnen in der Welt erringen und hinterlassen. Machtkämpfe sind in letzter Linie auch die ökonomischen Entwicklungsprozesse, die Machtinteressen der Nation sind, wo sie in Frage gestellt sind, die letzten und entscheidenden Interessen, in deren Dienst ihre Wirtschaftspolitik sich zu stellen hat; die Wissenschaft von der Volkswirtschaftspolitik ist eine politische Wissenschaft. Sie ist eine Dienerin der Politik, nicht der Tagespolitik der jeweils herrschenden Machthaber und Klassen, sondern der dauernden machtpolitischen Interessen der Nation. Und der Nationalstaat ist uns nicht ein unbestimmtes Etwas, welches man um so höher zu stellen glaubt, je mehr man sein Wesen in mystisches Dunkel hüllt, sondern die weltliche Machtorganisation der Nation, und in diesem Nationalstaat ist für uns der letzte Wertmaßstab auch der volkswirtschaftlichen Betrachtung die „Staatsraison“.“ Vgl. Weber, *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik*, S. 14.

¹²¹ Vgl. dazu hier weiter oben, besonders das Zitat aus: Voegelin, *Fragment zu Max Weber* (1936), S. 1d: „Ich sehe also den Konflikt, wo Weber Frieden stiften wollte, indem er dem Gelehrten einen bescheidenen Tummelplatz anwies, dessen Kontur durch die Punkte bestimmt war, auf deren jedem drohend ein Handelnder stand. Für Weber war die Sozialwissenschaft eine Hilfswissenschaft der Politik; ihre Problemauswahl war bestimmt durch die Zielsetzungen des Politikers; der Gelehrte und der Politiker waren arbeitsteilig in der gleichen Interessenrichtung engagiert.“ Vgl. auch Dolf Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik*, Anmerkungen und Anhänge, Schriften 2,2, Frankfurt a.M. 1978, S. 357. Sternberger hat die eigentümliche Konstellation, in der bei Weber die Begriffe Wissenschaft und Politik – und damit eng verbunden: auch der Begriff der Ethik – zueinander stehen, plastisch beschrieben und scharf kritisiert: „Wissenschaftlich wird das Politische als wertfreies Machtphänomen aufgefasst, werden alle Legitimitätsfragen daher in den Bereich des bloßen Fürwahrhaltens verwiesen, außerwissenschaftlich wird Ethik mit Nachdruck wieder geltend gemacht oder der nackten soziologischen Tatsächlichkeit übergeworfen Die Erkenntnis und das Bekenntnis hat Weber in zwei verschiedenen Kammern des

Die dezidiert vergleichende Perspektive und seine „Amerika-Erfahrung“ lassen für Voegelin diesen spezifischen Zug von Webers Denken in seinen problematischen Konsequenzen deutlich hervortreten. Voegelins Konsequenz in den 1930er Jahren ist zunächst der Versuch einer den „Wissenschaftler Weber“ radikal ernstnehmenden Verschärfung der Trennung von Wissenschaft und Politik. Die Tugenden der „intellektuellen Rechtschaffenheit“ und der „Verantwortlichkeit“, die bei Weber „arbeitsteilig“¹²² vom Gelehrten einerseits und vom Politiker andererseits vertreten werden, gehören für Voegelin zusammen. Sie stehen sich als die beiden Pole der grundsätzlichen Spannung gegenüber, in der sich der politische Denker bewegt. Der politische Denker steht in der Spannung zwischen Wissenschaft und Politik, aber er ist dabei vor allem Wissenschaftler, nicht Politiker. Das Ethos des politischen Denkers ist bestimmt durch seine möglichst erfahrungsoffene, vorurteilsfreie und „transzendente“ Perspektive, und d.h. durch seine intellektuelle *Distanz* zur politischen Realität der ihn umgebenden Gesellschaft. Es ist aber zugleich bestimmt durch die volle *Präsenz* dieser politischen Realität, als der zentrale Gegenstand des Denkens und als die reale Lebenssituation des Denkers. Politische Wissenschaft in diesem Sinn vollzieht sich im vollen Bewusstsein von den aus der politischen Realität resultierenden Bedingungen und Notwendigkeiten, aber sie vollzieht sich außerhalb der sinnhaften Gesetzmäßigkeiten des Politischen, außerhalb der Koordinaten von Evokation, Kampf und Gemeinschaftskreation.¹²³

Webers „Wertfreiheit“ wird bei Voegelin – möglichst weitgehend gereinigt und gelöst von den unreflektierten Selbstverständlichkeiten des kollektiven nationalen Sinns, die dem „Politiker Weber“ offen-

Geistes versperrt, aber diese Kammern liegen dicht nebeneinander und die Wand ist hellhörig.“

¹²² Vgl. Voegelin, *Fragment zu Max Weber* (1936), S. 1 d.

¹²³ Vgl. dazu insgesamt die oben zitierten Passagen, daneben zum Beispiel auch Voegelins „Introduction“ zur *History of Political Ideas*, in: *CW* 19, S. 225-237.

bar fraglos zur Verfügung stehen – zu dem existentiellen Pflichtethos des „politischen Denkers“, das die Person insgesamt bestimmt. Die Bedeutung des Wertfreiheitspostulats bei Weber selbst als des zentralen Topos, der weniger die Methode als vielmehr das „Ethos“ des Wissenschaftlers bestimmt,¹²⁴ hat Wilhelm Hennis besonders treffend beschrieben:

„Wertfrei, mit Betonung auf frei, mit offenem Visier, ungeschützt durch die beruhigenden Gewissheiten der Tradition oder die Optimismen der modernen Ideen, mit einem dünnen Panzer der Hoffnung angetan, auf Distanz bedacht gegenüber allen Illusionen und Wünschbarkeiten der Zeit, dem „bunten Strauß der Werte“ im Massenangebot der Modernität, will Weber „die uns umgebende Wirklichkeit, in die wir „hineingestellt“ sind, in ihrem So-und-nicht-anders-Sein, also dem „Schicksal“, das diese „Wirklichkeit“ uns bereitet, verstehen.“¹²⁵

Es ist diese existentielle Problematik des Denkens in der Moderne, die den Ausgangspunkt von Voegelins frühen Weber-Aufsätzen bildet. Gerade in diesem Punkt ist Weber für Voegelin die paradigmatische Figur, in der sich die „Problematik der Zeit“ verdichtet. Aber die „Radikalität der Haltung, der lebenspraktische, um Disziplin bemühte Ernst, mit dem Weber sein Postulat vertritt“,¹²⁶ drückt letztlich dennoch keine Haltung der Person insgesamt aus, sondern sie bezieht sich und konzentriert sich – und beschränkt sich damit auch – auf die beruflich betriebene Wissenschaft. Webers „ernste“ und „lebenspraktische“ Haltung der Wertfreiheit ist ein Ethos des „Berufs“.¹²⁷

¹²⁴ Vgl. Wilhelm Hennis, *Der Sinn der Wertfreiheit. Zu Anlass und Motiven von Max Webers „Postulat“*, in: Oskar W. Gabriel/Ulrich Sarcinelli/Bernhard Sutor/Bernhard Vogel (Hrsg.), *Der demokratische Verfassungsstaat. Theorie, Geschichte, Probleme. Festschrift für Hans Buchheim zum 70. Geburtstag*, München 1992, S. 97-114; hier: 104: „Intellektuelle Rechtschaffenheit, Klarheit, Wissen um die Verantwortung des Handelnden, das sind die eigentlichen Kernfragen, um die sich die sogenannten methodologischen Probleme, soweit sie überhaupt erkennbar sind, herumranken.“

¹²⁵ Ebd., S. 99.

¹²⁶ Ebd.

¹²⁷ Der Begriff des „Berufs“ und des „Berufsmenschen“ ist zentral zum Verständnis von Webers eigentümlicher Position in diesen Fragen. Der Begriff des Berufs scheint auf eine Vorstellung der notwendigen, unentrinnbaren Lebenspraxis der Einpassung

Voegelin dagegen versteht das Postulat der Wertfreiheit dezidiert personalistisch, als Ethos der Person. An die Stelle von Webers Frage, „wo der denkende Forscher aufhört und der wollende Mensch anfängt zu sprechen“, ¹²⁸ tritt für Voegelin das Bewusstsein von der exzeptionellen und zugleich ambivalenten Stellung des politischen Denkers als Person, nicht nur in intellektueller, sondern auch in existentieller und ganz konkreter sozio-politischer Hinsicht. Wissenschaft ist für Voegelin nicht mehr nur eine Erkenntnisform bzw. ein spezifisches Berufsethos, das mit der Entschlossenheit konkreter politischer Überzeugungen komfortabel kombiniert werden kann, sondern eine „Existenzform“ (siehe oben), die sich schlechthin von der des „politisch gläubigen“ Menschen unterscheidet. Die Trennungslinie zwischen Wissenschaft und Politik, die bei Weber durch die einzelne Person hindurch verläuft und diese gleichsam in die Persons-Torsi des „denkenden Forschers“ und des „wollenden Menschen“ zerteilt, scheidet bei Voegelin die beiden grundsätzlich möglichen Modi menschlicher Selbst- und Weltdeutung, die zugleich „Existenzformen“ sind. Das Postulat der Wertfreiheit und mit ihm das Gebot der intellektuellen Rechtschaffenheit – d.h. die Bereitschaft, „unbequeme Tatsachen und die Realitäten des Lebens in ihrer Härte“ ¹²⁹ zu sehen, wie sie sind, ungeachtet der Frage, ob „das

(und gleichsam Zuschneidung bzw. Verkürzung) der menschlichen Gesamtperson in die geistig-ethische Schablone einer oder einiger weniger soziokultureller Berufsrollen hinauszulaufen, in der in nuce die gesamte Problematik der Moderne, wie Weber sie sah – von dem ökonomischen Zwang der berufsmäßigen Existenzsicherung bis zu der Problematik der fundamentalen Sinnlosigkeit der Existenz des Menschen als Gesamtperson (der eben das jeweilige Ethos eines Berufs entgegenzusetzen ist) – zu kulminieren scheint. Dieses Schicksal, „Berufsmensch“ sein zu müssen, steht für Weber stellvertretend für die Bedingungen des Individuums im „stahlharten Gehäuse“ moderner kapitalistischer Gesellschaften. Vgl. dazu neben den beiden Reden *Politik als Beruf* und *Wissenschaft als Beruf* (in: *Max Weber Gesamtausgabe*, Abteilung I: Schriften und Reden, Bd. 17, Tübingen 1992) vor allem Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen 1947, S. 17-206.

¹²⁸ Weber, *Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, S. 157.

¹²⁹ Ebd., S. 154 f.

Resultat die Chancen der persönlichen Ideale: die Möglichkeit etwas Bestimmtes zu wollen, mindert oder steigert¹³⁰ – wird für Voegelin zur existentiellen Grundproblematik des politischen Denkers als Person insgesamt. Die „wissenschaftliche Pflicht, die Wahrheit der Tatsachen zu sehen“, ist für Voegelin im Gegensatz zu Weber nicht zu trennen von der „praktischen, für die eigenen Ideale einzutreten“.¹³¹ Das Ethos der Wissenschaft und das Ethos der Person sind in Voegelins paradigmatischer Figur des politischen Denkers deckungsgleich.

Diesem existentiellen Wissenschaftsethos Voegelins entspricht ein Politikverständnis, das seinerseits die existentielle Bedeutung des Politischen unterstreicht. Das Politische ist der fundamental andere Modus des Geistes, ist das dialektische Gegenprinzip zur Wissenschaft. Beide Modi des Geistes lassen sich für Voegelin auf die eine Problematik der „Dialektik“ zurückführen und auf den jeweils subjektiven motivationalen Bezug zu dieser Problematik.¹³² Wissenschaft und Politik bzw. „Verstehen“ und „Glauben“ entspringen daher nicht den zwei voneinander scharf zu trennenden Teilen der in einen rationalen und einen irrationalen Teil zerfallenden Person. Sondern sie entspringen den beiden grundsätzlichen Möglichkeiten der Person als Ganze, sich zu dem Grundproblem menschlicher Existenz geistig zu verhalten. Gerade hinsichtlich des zentralen Begriffs der Person geht Voegelin in seinem Selbstverständnis als Wissenschaftler also einen fundamental anderen Weg als Weber. Der Einfluss der westlich-angelsächsischen Geistes-tradition, von Diltheys Geisteswissenschaft und der philosophischen Anthropologie Max Schelers ist hier deutlich.

Aber: Die Idee der Werturteilsfreiheit behält für Voegelin zunächst ihre zentrale Bedeutung. Aus dieser eigentümlichen Kombination:

¹³⁰ Ebd., S. 151.

¹³¹ Ebd., S. 155.

¹³² Vgl. dazu ausführlicher Sigwart, *Das Politische und die Wissenschaft*.

philosophisch-hermeneutischer Personalismus plus Werturteilsfreiheit, ergibt sich Voegelins spezifische Konzeption der 20er und frühen 30er Jahre. Voegelin versteht die Figur des politischen Denkers und die sich in ihr manifestierende existentielle Grundproblematik von Wissenschaft und Politik aus der Perspektive eines hermeneutisch-philosophischen Personalismus, die zugleich einen deutlichen weberianisch-formalen Zug hat. Das Postulat der Werturteilsfreiheit bleibt ein zentraler Bestandteil von Voegelins Konzeption. Seine Staatslehre als Geisteswissenschaft bleibt aus ihrer dezidiert politik-, „transzendenten“ Perspektive dem jeweiligen Inhalt der konkreten Manifestationen des Politischen gegenüber grundsätzlich „wertneutral“. Sie analysiert die politische Realität konkreter Gesellschaften auf ihre historischen Spezifika und ihre Funktionsbedingungen im Hinblick auf die Tiefendimension der politischen Ideen und der Konstitutionsproblematik des Staates. Aber sie bedient sich dabei vorwiegend funktionaler und existentiell-formaler Kategorien.

Die Wirkung des existentiell-formalen Zugs von Voegelins Denken, die auf seine Rezeption Webers zurück geht, schlägt sich überall in seinen Arbeiten bis Ende der 1930er Jahre nieder. Sie zeigt sich zum Beispiel in den Studien zur Rassenproblematik,¹³³ in denen Voegelin zwar den Wissenschaftsanspruch von Rassentheorien, nicht aber die Rassenidee als sinnhaft-evokative politische Idee einer fundamentalen Kritik unterzieht. Denn letzteres ist auf der Basis seiner existentiell-formalen Konzeption der 30er Jahre nicht möglich. Sie zeigt sich auch noch in der stark funktional-„staatstechnischen“ Perspektive des *Autoritären Staats*,¹³⁴ wengleich Voegelins Position hier bereits eine eigentümliche Spannung aufweist und den existentiell-formalen Passagen solche mit substantiell-inhaltlichen kritischen Überlegungen – mehr oder weniger unversöhnt – gegenüber-

¹³³ Vgl. Erich Voegelin, *Rasse und Staat*, Tübingen 1933; ders., *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, Berlin 1933.

¹³⁴ Vgl. Erich Voegelin, *Der autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem*, Wien 1936.

stehen. Diese Spannung ist noch in der Konzeption von Voegelins *Politischen Religionen* von 1938 spürbar,¹³⁵ wo allerdings das Bewusstsein des Scheiterns einer existentiell-formalen „wertfreien“ Konzeption von politischer Wissenschaft angesichts der politischen Katastrophe deutlich im Vordergrund steht. Die existentiell-formale Tendenz erweist sich in der „Erfahrung der Krise“ als das konzeptionelle Grundproblem, von dem Voegelins intellektuelle Entwicklung in den 30er Jahren ihre Dynamik erhält.

4. Schluss

Anhand seiner Rezeption Max Webers lassen sich also, das wurde versucht zu zeigen, grundlegende Prinzipien von Voegelins Denken und zentrale Probleme und Entwicklungslinien seiner intellektuellen Biographie exemplarisch herausarbeiten. Besonders deutlich spiegelt sich hier die Bedeutung der beiden formativen Erfahrungen des frühen Voegelin, seine Amerika-Erfahrung und die Erfahrung der Krise in der Konfrontation mit dem Nationalsozialismus.

Voegelin selbst hat die Verunsicherung und den einschneidenden Umbruch innerhalb seines Denkens, der mit der Erfahrung des Nationalsozialismus einherging, an keiner Stelle seines Werkes deutlich beschrieben. Auf die Tendenz seiner autobiographischen Bemerkungen, die Kontinuität seines Denkweges zu betonen, ist bereits hingewiesen worden. Auch lässt Voegelins im Ton so entschiedene und souveräne Kritik Max Webers aus der Einleitung der *New Science of Politics* kaum erahnen, dass ihr die hier nachgezeichnete so spannungsreiche und dynamische Entwicklung seiner Weber-Rezeption voraus ging. Aber wenn man die frühen mit den

¹³⁵ Vgl. Eric Voegelin, *Die politischen Religionen* (1938), hrsg. von Peter J. Opitz, München 1993.

späteren Arbeiten vergleicht, werden die Auswirkungen der nationalsozialistischen Erfahrung und der „keineswegs widerspruchsfrei(e) und bruchlos(e)“¹³⁶ Prozess der intellektuellen Umorientierung – und auch die Bedeutung dieses Prozesses für Voegelin als persönliche intellektuelle Krisensituation – doch deutlich. Die Figur Max Webers repräsentiert dabei den großen Gelehrten und Kulturmenschen, der für jene Geistes- und Wissenschaftstradition steht, in der auch Voegelins eigenes Denken verwurzelt ist, die sich aber in der Erfahrung der Krise als hilflos und schließlich hinsichtlich bestimmter Aspekte selbst als ein Symptom der Krise herausstellt. In den *Autobiographical Reflexions* beschreibt Voegelin die Bedeutung Webers für sein eigenes Denken folgendermaßen:

„Im Zusammenhang mit Max Webers Arbeiten wurde deutlich, daß Sozialwissenschaft wertfrei zu sein hatte, wenn sie eine Wissenschaft sein wollte. (...) Das heißt, Weber klammerte die Analyse der Erfahrungen, die Maßstäbe für die existentielle Ordnung und verantwortungsvolles Handeln liefern, aus seinen Überlegungen aus. Wenn Weber trotzdem nicht in eine Form von Relativismus oder Anarchismus abglitt, so ist das auf die Tatsache zurückzuführen, daß er auch ohne die Durchführung einer solchen Analyse eine durch nichts zu erschütternde moralische Persönlichkeit und tatsächlich auch – wie die Biographie seines Neffen Eduard Baumgarten darlegt – ein Mystiker war. So wußte er, was richtig war, ohne die Gründe dafür zu kennen. Auf dem Gebiet der Wissenschaft ist das natürlich eine gefährliche Position, insofern Studenten immer wissen wollen, warum sie sich in einer bestimmten Situation auf diese oder jene Weise verhalten sollen; und wenn die Gründe – das heißt, die vernünftige Ordnung der Existenz – aus der Reflexion ausgeklammert werden, besteht die Gefahr, daß Emotionen gleich welcher Art zu Ideologien und ideologischen Abenteuern verleiten, bei denen die Ziele faszinierender sind als die Mittel, die eingesetzt werden sollen, um sie zu erreichen. Hier ist die Lücke in Max Webers Werk – und zugleich auch das große Problem, mit dem ich mich in den letzten fünfzig Jahren beschäftigt habe, seit ich auf seine Ideen gestoßen bin.“¹³⁷

¹³⁶ Vgl. Gebhardt, *Zwischen Wissenschaft und Religion*, S. 284.

¹³⁷ Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 30f. (*Autobiographical Reflexions*, S. 12).

Vielleicht ist die Rolle, die Weber in diesem Prozess für Voegelin spielte, am deutlichsten in der folgenden Passage greifbar, die sich nicht explizit auf Weber bezieht und sich auch nicht in einem der Weber-Aufsätze, sondern im Platon-Kapitel von *Order and History* findet. Zu Beginn der Analyse von Platons *Politeia* kommt Voegelin dort auf die Figur des Kephalos zu sprechen und gibt folgende Beschreibung seiner symbolischen Bedeutung:

„Da ist der alte Kephalos, der das Beispiel eines Menschen liefert, der ein einigermaßen rechtschaffenes Leben führt und bereit ist, die geringfügigen Vergehen, die er begangen hat, mit seinem Vermögen wettzumachen. In einer Krisenzeit ist er der Repräsentant der ‚älteren Generation‘, der Männer also, deren Charakter und Verhalten, die in einer besseren Zeit geformt wurden, noch immer beeindruckt. Die Macht der Tradition und der Gewohnheit hält sie auf dem schmalen Pfad der Tugend, doch sind sie nicht aus ‚Liebe zur Weisheit‘ rechtschaffen, und in einer Krise haben sie der jüngeren Generation, die bereits verderblicheren Einflüssen ausgesetzt ist, nichts zu bieten. Der ehrwürdige Alte, der unser Mitgefühl weckt, wird dieses auch bei genauerer Betrachtung nicht verlieren, wohl aber wird dieses Mitgefühl durch die leichte Geringschätzung, wenn nicht sogar gänzliche Verachtung seiner Schwäche gedämpft werden. Denn es sind Männer seines Schlages, die verantwortlich sind für das plötzliche Vakuum, das in einer entscheidenden Epoche durch den Generationenwechsel hervorgerufen wird. Auf einmal wird ersichtlich, daß die ältere Generation es vernachlässigt hat, in den jüngeren Männern die Substanz der Ordnung aufzubauen, und nun schlägt die lebenswürdige Oberflächlichkeit und Verwirrung binnen weniger Jahre in den Schrecken einer gesellschaftlichen Katastrophe um.“¹³⁸

Vor dem Hintergrund der vorangegangenen Analyse liest sich diese Passage wie eine Beschreibung der Bedeutung Max Webers innerhalb von Voegelins Erfahrung der Katastrophe des Nationalsozialismus. Bei aller bleibenden Bewunderung für den großen Gelehrten ist Voegelins spätere Perspektive auf Weber in der Tat auch durch das Bewusstsein der Schwäche von Webers Denken im entscheidenden

¹³⁸ Eric Voegelin, *Platon, Ordnung und Geschichte*, Bd. 6, hrsg. von Dietmar Herz, München 2002, S. 79 f. (engl. Ausgabe: Eric Voegelin, *Plato and Aristotle, Order and History*, Vol. 3, Baton Rouge 1957, S. 57).

Moment der existentiell-politischen Krise geprägt. Nur durch seine tiefe Verwurzelung in der Tradition, und nur weil die Zerstörung dieser Tradition noch nicht vollständig war – also *nur* als der „Kulturmensch“, der er war und *noch* in der Zeit, in der er lebte – konnte Weber seine wissenschaftlichen Leistungen erbringen. Nicht wegen, sondern trotz seines Festhaltens an der Konzeption einer wertfreien Wissenschaft und trotz der fehlenden philosophischen und ordnungswissenschaftlichen Substanz seines Denkens blieb der Kulturmensch Weber auf dem schmalen Pfad, auf dem er seine Integrität als Gelehrter bewahren konnte. Aber seine positivistisch-methodologischen Beschränkungen und die daraus resultierende wertfreie Indifferenz und „lukewarmness“, die Weber selbst mit dem durchaus „liebenswürdigen“ Bild der „religiösen Unmusikalität“ umschrieben hat,¹³⁹ scheinen mit verantwortlich für das gefährliche geistige Vakuum, das innerhalb einer Generation in die sozio-politische Katastrophe umschlagen kann.

So lassen sich die entsprechenden Passagen aus dem Fragment von 1936 und vor allem aus der *New Science of Politics* umschreiben, in denen bei aller Souveränität und persönlichen Distanz von Voegelins Kritik an manchen Stellen doch auch wenn nicht die „Verachtung“ (contempt), so doch zumindest so etwas wie die „Herablassung“ (condescension) des Vertreters einer jüngeren Generation gegenüber dem Älteren mitzuschwingen scheint – einem Älteren gegenüber, dem die Erfahrung der Katastrophe und damit die Erfahrung der eigenen intellektuell-wissenschaftlichen Schwäche in der Krise erspart geblieben ist. Die existentielle Krise der Gesellschaft aber, mit der die Jüngeren konfrontiert sind (für Voegelin die Katastrophe des Nationalsozialismus), offenbart diese Schwäche in aller Deutlichkeit. Die intellektuelle „Schwäche“ Webers konnte vielleicht nicht nur wegen einer gewissen Mitverantwortung für die Katastrophe, die Voegelin ihr später zuschrieb, sondern vielleicht auch deshalb neben

¹³⁹ Vgl. Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübingen 1926, S. 339.

aller Bewunderung für Weber doch auch beinahe so etwas wie Verachtung bei Voegelin erregen, weil sie für eine gewisse Zeit auch seine eigene Schwäche war.

Abstract:

This Essay deals with Eric Voegelin's reception of the work of Max Weber and demonstrates that Weber's work is of significant importance for Voegelin's own thinking. Particularly in his early texts on Weber of 1925 and 1930 Voegelin not only expresses his admiration for Weber's scholarship and for his ethical attitude of intellectual honesty ("intellektuelle Rechtschaffenheit"), but also shares some of the fundamental epistemological and methodical principles of Weber's theoretical perspective. Trying to get beyond the surface of Weber's neokantian methodology, Voegelin's interpretation focuses on the underlying principle of Weber's thinking that he identifies in the *personalistic* idea of "Sinnverstehen" as the core principle of Weber's historical hermeneutics. It is mainly this aspect of Voegelin's interpretation which is influential for his own work and which he develops further within his genuine conception of a political science as a "geisteswissenschaftliche Staatslehre".

On the other hand Voegelin's perspective on Weber changes remarkably, already between 1925 and 1930 and particularly in his later writings. Whereas his early essays on Weber are in the whole affirmative and clearly characterized by his admiration for Weber's work, Voegelin's later reception is fundamentally critical. In his writings from the 1950s and 1960s Weber no longer appears as the paradigmatic figure he was for the early Voegelin but rather as an

example of a thinker representing the pneumopathological state of science and philosophy in modernity. These remarkable shifts in Voegelin's understanding of Weber deserve special attention because they point at the dynamics and at the formative political and intellectual experiences of Voegelin's intellectual biography in general. The influence of Voegelin's early "American experience" and the impact it had on his theoretical perspective is as clearly discernible in his changing interpretation of Weber as the impact of his experience of National Socialism. Voegelin's reading of Weber over a period of 40 years thus reflects the crucial movements, reorientations and motivating experiences of Voegelin's own intellectual development.

GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS

Occasional Papers invites the submission of original manuscripts on all aspects of the work and thought of Eric Voegelin. Authors should respect the following guidelines:

Scope

The *Occasional Papers* seek to publish innovative scholarly manuscripts available on the works of Eric Voegelin. The papers especially feature articles that contribute to the improvement of general knowledge or detailed research on his works. Besides, it is interested in publishing shorter pieces by Voegelin in order to make them available to a wider public.

Originality

Occasional Papers does not evaluate works already published elsewhere or under current review by another publisher. Our policy is that a new paper is not original enough if as many as half of the ideas will have appeared in a book or elsewhere first. Whenever a question about overlap might arise, at the time of submission please send a copy of the earlier work and ask the editor for a judgement. As a partial exception, a study that is promised to a future edited book can normally be published if the book will appear at least six months after the *Occasional Papers*' article and if the author has arranged for the *Occasional Papers*' editor's agreement at the time of submission.

Length

Occasional Papers will not review a manuscript longer than 16.000 words including notes. Please provide a word count, which most word processors will compute, unless the manuscript totals fewer than forty pages when double-spaced. Number the pages consecutively and allow margins on all sides. We prefer a font no smaller than 12 points.

Procedure

Please submit a copy, printed on only one side of the page, addressed to the Editor Peter J. Opitz (address as printed below).

References

The *Occasional Papers* use, as a rule, footnotes to cite sources of evidence and references only, and not to present supplementary evidence and reasoning. If such additional material is needed, the reader should find it with the rest of the text, in general. An exception could be made for an addition that would disturb the flow of the text.

The reference list should contain the complete facts of publication or availability for each source cited. Provide author first names when available and include relevant information in a footnote. A note may include a brief annotation that helps the reader understand the sources value and viewpoint.

Anfragen, Heftbestellungen und Manuskripte bitte an:
Submission of orders and manuscripts to:

Eric-Voegelin-Archiv
Geschwister-Scholl-Institut
für Politische Wissenschaft
an der Universität München
Oettingenstrasse 67
D- 80538 München
Telefon (089) 2180-9096
Telefax (089) 2180-9097
Internet: <http://www.lrz-muenchen.de/~voegelin-archiv/>
E-Mail: Peter.Opitz@lrz.uni-muenchen.de oder
voegelin-archiv@lrz.uni-muenchen.de

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

Zeitschrift für Politik