

# OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV  
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT  
MÜNCHEN

— V —

Christian Schwaabe

Seinsvergessenheit und Umkehr

Über das „richtige Denken“ bei  
Eric Voegelin und Martin Heidegger





# OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV  
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT  
MÜNCHEN

— v —

Christian Schwaabe

Seinsvergessenheit und Umkehr  
Über das „richtige Denken“ bei  
Eric Voegelin und Martin Heidegger

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

CHRISTIAN SCHWAABE, Dr. phil., geb. 1967, Wiss. Mitarbeiter bei Prof. Dr. Peter J. Opitz, Geschwister-Scholl-Institut der Ludwig-Maximilians-Universität München; Arbeitsschwerpunkte: Politische Theorie und Philosophie, Theorien der Moderne; andere Veröffentlichungen: Der gefährdete Primat des Politischen. Systemtheorie und Fatalismus, in: *Transit*, Heft 19, 2000; Liberalismus und Dezisionismus, in: *Jahrbuch politisches Denken* 2001; *Freiheit und Vernunft in der unversöhnten Moderne*, Fink Verlag München / Paderborn, ab Frühjahr 2002.

OCCASIONAL PAPERS, V, Juni 1997

2. überarbeitete Aufl. November 2001

Christian Schwaabe,

Seinsvergessenheit und Umkehr.

Über das „richtige Denken“ bei Eric Voegelin und Martin Heidegger,

hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz

in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-Universität München und dem Eric-Voegelin-Archiv e.V. München

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

© 1997 Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München

# INHALT

I. EINLEITUNG .....	5
II. WERK UND ANLIEGEN ERIC VOEGELINS .....	7
1) <i>Die Frage nach dem Seinsgrund</i> .....	8
2) <i>Das Bewußtsein und die philosophische Erfahrung</i> .....	11
3) <i>Bewußtsein und die Natur des Menschen als Offenheit</i> .....	15
4) <i>Noese und Mythos: Äquivalenz der Symbolik</i> .....	17
5) <i>Ethik als Seinsereignis</i> .....	22
6) <i>Krisis des modernen Denkens und Notwendigkeit der         ‘periagoge’</i> .....	25
II. PARALLELEN IM WERK MARTIN HEIDEGGERS .....	28
1) <i>„Rechnendes Denken“ und die Technik als „Ge-stell“</i> .....	30
2) <i>Was heißt denken?</i> .....	34
3) <i>Einheit von Ethik und Ontologie</i> .....	39
4) <i>Die Kehre und die Dichtung</i> .....	42
III. AKTUALITÄT UND GRENZEN DES „RICHTIGEN DENKENS“ .....	47
1) <i>Die Unabweisbarkeit der Frage nach dem Grund</i> .....	47
2) <i>Der ‘daimonios aner’ und der politische Diskurs</i> .....	53
IV. SCHLUß .....	57



CHRISTIAN SCHWAABE

**SEINSVERGESSENHEIT UND UMKEHR**  
ÜBER DAS „RICHTIGE DENKEN“ BEI  
ERIC VOEGELIN UND MARTIN HEIDEGGER

*Arbeiten wir daran,  
gut zu denken – das ist  
das Prinzip der Moral.*

– PASCAL

**I. Einleitung**

Die Moderne wird von vielen ihrer Menschen als eine Epoche der Ambivalenz empfunden. Krise und Fortschritt, Verunsicherung und Befreiung fügen sich zu einem nicht selten verstörenden Nebeneinander. In Gesellschaft wie auch Philosophie hat sich ein tiefer Zweifel ausgebreitet, den man postmodern im Diktum vom „Ende der Metaerzählungen“ zusammenfassen kann: Dezentrierung des Sinns, Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, Unsynthetisierbarkeit der vielfältigen Lebensformen und Rationalitätsmuster etc. Was zunächst nur für den „unaufgeklärten“ Glauben der Religionen galt, gilt nun für alles und jeden: „Fortan stehen Wahrheit, Gerechtigkeit, Menschlichkeit im Plural.“<sup>1</sup> Damit hat sich

---

<sup>1</sup> Wolfgang Iser, *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin 1993, S. 5.

eine Erkenntnis bzw. Ernüchterung durchgesetzt, die schon von Max Weber formuliert wurde. Der menschliche Verstand hat mit der „Entzauberung der Welt“ auch die klare und unhintergehbare Trennung von Wert und Erkenntnis herbeigeführt. Die ratio hat dem Menschen nicht mehr viel zu sagen:

„Die einfachste Antwort hat Tolstoj gegeben mit den Worten: ‘Sie (die Wissenschaft) ist sinnlos, weil sie auf die allein für uns wichtige Frage: ‘Was sollen wir tun? Wie sollen wir leben?’ keine Antwort gibt.’ Die Tatsache, daß sie diese Antwort nicht gibt, ist schlechthin unbestreitbar.“<sup>2</sup>

Das Problem der unmöglichen Letztbegründung läßt zwar durchaus noch andere als dezisionistische Antworten zu. Doch zumal Ethik und Ontologie lassen sich nach verbreiteter Auffassung nun nicht mehr zusammendenken. Gerade in diesem Sinne trifft das Wort vom Ende der Metaerzählungen die moderne (und durchaus nicht erst die „postmoderne“) *conditio humana* sehr gut.

Man kann dies in „postmoderner Gelassenheit“ hinnehmen und sich pragmatisch den anstehenden Problemen zuwenden. Es gibt deren genügend: ökonomische, ökologische und soziale Krisen aller Art deuten auf die Notwendigkeit zu *handeln*. Man kann angesichts dieses Nebeneinanders vielfältiger Krisen jedoch auch weit grundsätzlichere Fragen stellen. Vielleicht besteht zwischen ihnen ein fundamentaler Zusammenhang, den wir lediglich zu übersehen gelernt haben? Vielleicht liegt die Krise viel tiefer? Ist sie nicht gerade darin zu suchen, daß wir zu viel handeln, daß wir nur noch handeln? Müssen wir nicht vielmehr wieder lernen, weniger zu handeln oder nicht zu handeln, und zunächst

---

<sup>2</sup> Max Weber, "Wissenschaft als Beruf", in: ders., *Schriften zur Wissenschaftslehre*, Stuttgart 1991, S. 237-273, hier S. 256.

einmal wieder richtig zu *denken* lernen? Und sollten wir dabei nicht zu allererst fragen, was dies eigentlich heißt: denken?

Ein in Fragen dieser Art gegründetes Bewußtsein für eine veritable Krise des modernen Denkens bildet den Ausgangspunkt der Ansätze von Eric Voegelin und Martin Heidegger. Ähnlich ist auch der Weg, den beide zur Bewältigung dieser Krise anmahnen: die durch fundamentale Besinnung auf das Wesen des Menschen wiederherzustellende Einheit von Ethik und Ontologie. Die folgenden Überlegungen sollen Gemeinsamkeiten, aber auch entscheidende Unterschiede in den Werken dieser beiden umstrittenen Denker aufzeigen. Dabei werden auch die Grenzen ihrer Ansätze sowie die möglichen Folgen für eine heutige Ethik kritisch zu prüfen sein.

## **II. Werk und Anliegen Eric Voegelins**

Das Werk Eric Voegelins kann als groß angelegter Versuch verstanden werden, die Moderne zu „überwinden“. Der ursprünglich vorgesehene Titel der *New Science of Politics*, „End of Modernity“, deutet dies bereits ein wenig an. Man kann auch vorsichtiger davon sprechen, daß Voegelin die Krise, in die die Moderne, vor allem modernes Denken und moderne Wissenschaften, geraten sind, an ihren Wurzeln zu analysieren und zu heilen sucht. Die von ihm diagnostizierte „moderne Irrationalität“ und die so verursachte „Zerstörung der politischen Ordnungswissenschaft“ sind dabei auf zwei zentrale Defizite zurückzuführen: auf den Verlust von Transzendenz und deren Ersetzung durch innerweltliche Seinsbereiche und historische Eschatologien. Dadurch ist dem

modernen Menschen verloren gegangen, was zur Fülle seines Wesens gehört und einst die Ordnung seines Bewußtseins und seiner Existenz verbürgte. Im folgenden wird zunächst Voegelins Beschreibung der Vernunft in ihrem „gesunden“, anzustrebenden Zustand beschrieben, um sodann das „Krankheitsbild“ der Moderne nachzuzeichnen.

### ***1) Die Frage nach dem Seinsgrund***

Die entscheidende Dimension menschlicher Existenz ist für Voegelin der Bezug zur Transzendenz, zum weltjenseitigen Seinsgrund. Er geht in seiner Analyse von den existentiellen Grunderfahrungen des einzelnen Menschen aus, so zum Beispiel von der Erfahrung der eigenen „Kreatürlichkeit“ oder der Erfahrung des Todes. Die Spannungszustände, denen der Mensch dabei ausgesetzt ist und die ihn schließlich zur Suche nach dem Jenseits führen, werden vom Menschen interpretiert, symbolisch und begrifflich zu fassen gesucht und zu umfassenden Weltbildern geordnet – diese Ordnungsleistungen zu untersuchen, ist das Projekt von *Order and History*.

Die jeweiligen Weltbilder bestimmen die Struktur politischer Systeme, denen es neben dem Problem der pragmatischen Existenz immer auch um die „Wahrheit der eigenen Ordnung“ zu tun ist.<sup>3</sup> In diesen Realitätserfahrungen findet der Mensch die Wahrheit seiner Existenz, und dies zuvorderst in der Erfahrung der Transzendenz: „Wenn der Mensch sich als existent erfährt, entdeckt er seine spezifische Humanität als

---

<sup>3</sup> Vgl. Eric Voegelin, *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte*, hrsg. von Peter J. Opitz, Stuttgart 1988, S. 45ff.

bestimmt durch die Frage nach seinem Woher, und seinem Wohin, nach dem Sinn und dem Grund seiner Existenz.“<sup>4</sup> Werden diese Fragen jedoch nicht mehr gestellt, so gerät der Mensch in einen Zustand der Unordnung bzw. der Entfremdung. Voegelin beschreibt diesen, in Anlehnung an die Stoa, als *allotriosis*, als einen „Zustand der Abkehr vom eigenen Selbst, das durch die Spannung zum göttlichen Seinsgrund der Existenz konstituiert wird. Insofern als der göttliche Grund der Existenz in der Philosophie der Klassik und der Stoa der *logos* oder die Quelle der Ordnung in dieser Welt ist, stellt die Abkehr vom eigenen Selbst, das durch diese ordnende Kraft entsteht, eine Abkehr von der Vernunft der Existenz dar.“<sup>5</sup>

Das moderne Denken, zumal die moderne Philosophie, befindet sich, so Voegelin, in einem solchen Zustand der *allotriosis*, der „egophanischen Revolte“ des Menschen gegen den göttlichen Seinsgrund. Das „System“ ist zum vorherrschenden Modus des Philosophierens geworden, und damit zum wichtigsten Symbol für den Niedergang der Philosophie, die mit dem Ausschluß der Frage nach dem Seinsgrund die bedeutendsten Grunderfahrungen des Menschen und damit weite Teile der Realität ausklammert, die Realität mithin verfälscht. Aufgabe des Philosophen heute muß daher die „Wiedergewinnung der Realität vor dem Hintergrund ihrer allgegenwärtigen Deformierung“<sup>6</sup> sein.

---

<sup>4</sup> Eric Voegelin, "Reason: The Classical Experience", in: *The Southern Review, New Series X* 1974, S. 237-264, hier S. 241, zit. Gebhardt/Leidhold (1990), S. 125.

<sup>5</sup> Eric Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, hrsg., eingeleitet und mit einer Bibliographie von Peter J. Opitz, München 1994, S. 96.

<sup>6</sup> Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 117.

Die Erfahrung transzendenter Bereiche muß gegen das diesbezüglich in der Moderne herrschende Denkverbot, gegen „Apperzeptionsverweigerung“ (Doderer) und „ideologische Verirrungen“ verschiedenster Couleur, und nicht zuletzt auch gegen die weit fortgeschrittene Zerstörung der Sprache erst wieder rehabilitiert werden. Für Voegelin ist dies wesentlich ein Werk der Erinnerung, der *anamnesis*<sup>7</sup>, die Anknüpfungspunkt für die Suche nach der Wahrheit menschlicher Existenz sein müsse: „Das bedeutendste Mittel bei der Wiederherstellung des Kontaktes zur Realität ist die Hinwendung zu Denkern aus der Vergangenheit, die noch nicht die Realität verloren hatten oder sich darum bemühten, sie wiederzuerlangen.“<sup>8</sup>

Für sein Projekt einer Theorie des Bewußtseins, die für ihn zum „Kernstück einer Philosophie der Politik“ wurde<sup>9</sup>, und einer umfassenden Ontologie fand Voegelin eine fruchtbare Quelle nicht entfremdeten Denkens v.a. in der Philosophie der griechischen Klassik, und hier speziell bei Platon und Aristoteles, also im Aufbruch der philosophischen Erfahrung des Abendlandes. In diesem frühen Denken kommen Einsichten zum Ausdruck und zu Bewußtsein, die in ihrer seinsumfassenden Fülle nicht lediglich eine neben zahlreichen anderen Phasen menschlichen Denkens in der Geschichte darstellen.

Die klassische griechische Philosophie markiert vielmehr einen „Seinssprung“, dessen seinsilluminative Kraft für den Menschen schlechthin von zentraler Bedeutung ist. Die

---

<sup>7</sup> Vgl. Eric Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, München 1966, v.a. das Vorwort.

<sup>8</sup> Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 116.

<sup>9</sup> Voegelin, *Anamnesis*, S. 7.

conditio humana ist mit der hier artikulierten philosophischen Erfahrung nicht mehr dieselbe wie zuvor. Die „hellenische Erfahrung von Gott als dem unsichtbaren Maß des Menschen“ ist das „epochale Ereignis, das die Kompaktheit des frühen kosmologischen Mythos bricht und die Ordnung des Menschen unmittelbar unter Gott stellt.“<sup>10</sup> Dieser Seinsprung ereignet sich in etwa zeitgleich auch im Nahen Osten und artikuliert sich hier in der Symbolik der Offenbarung. Die unterschiedlichen Erfahrungen in Hellas und Israel, sowie die entsprechenden im Indien des Buddha und im China des Konfuzius und des Laotse, sind dabei trotz der Unterschiede ihrer jeweiligen Symbolik vereint im gemeinsamen Bemühen der Menschheit um eine Annäherung an die Wahrheit.

## **2) *Das Bewußtsein und die philosophische Erfahrung***

In der philosophischen Erfahrung wird der Logos der Verwirklichung ewigen Seins in der Zeit durchsichtig. Voegelin beschreibt die besondere Bedeutung dieses Denkens so:

„Wir können daher von der philosophischen Erfahrung als einem ontischen Ereignis sprechen, insofern als bei seiner Gelegenheit das Sein als das Feld der geschichtlichen Spannungen erkannt wird; und wir können von ihr als einer noetischen Erfahrung sprechen, insofern als das Ereignis die seins-illuminative Qualität des Nous zum Selbstverständnis bringt. Von den Strukturen im Sein, die sichtbar werden, sprechen wir als dem Logos der Verwirklichung.“<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Voegelin, *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte*, S. 45.

<sup>11</sup> Voegelin, *Anamnesis*, S. 262.

Zwei zentrale Spannungen im Sein, die dem Menschen auf diesem Wege als existentielle Grunderfahrungen zu Bewußtsein kommen, sind die Spannungen der Seele zwischen Zeit und Ewigkeit einerseits, und zwischen ihren Ordnungszuständen vor und nach dem ontischen Ereignis andererseits.<sup>12</sup>

Die philosophische Erfahrung enthüllt die Seele als den Ort der Spannung zwischen dem zeitlichen Sein des erfahrenden Menschen und dem ewigen Sein, dessen Verwirklichung erfahren wird. Die Seele ist als „Sensorium der Transzendenz“ zu verstehen. Es muß also am Menschen, als dem Subjekt dieser Erfahrung, etwas Nicht-Zeitliches geben, das über seine Zeitlichkeit hinausweist. Hier werden sogleich die Schwierigkeiten sichtbar, den Komplex von Spannungen und Transzendenz begrifflich exakt zu fassen. Offensichtlich ist dies gar nicht möglich. Ein solcher Versuch ist auch keineswegs erstrebenswert, würde er doch zwangsläufig mit der Verengung des Blickwinkels auf das nach positivistischem Credo methodisch exakt Erfassbare den gesamten Bereich der hier zu untersuchenden Erfahrungen in Frage stellen, wenn nicht gar leugnen müssen.

Doch die menschliche Erfahrung vom ewigen Sein ist ebenso wenig zu bezweifeln, wie sie selbst auch gerade kein gegenständliches Erkennen ist. Sie ist vielmehr als ein „Sich-Ordnen und Sich-Ordnen-Lassen der Seele durch ihr liebendes Sich-Öffnen für das Eindringen ewigen Seins“ zu charakterisieren. So ist auch ihr Ergebnis keine gegenständliche Ordnung und kein System, vielmehr ein Ordnungszustand der

---

<sup>12</sup> Vgl. dazu v.a. Voegelin, *Anamnesis*, S. 262-273; daraus Zitate, falls nicht gesondert ausgewiesen.

Seele, der seinen Bestand im „Fließen der Seinsspannung“ selbst hat. Daher arbeitet Voegelin hier auch nicht mit Begriffen im üblichen Sinne einer exakten Definition eines Gegenstandes, sondern mit „Indizes“, die von der Ordnungswahrheit der erfahrenen Seinsspannung auf die Realitätskomplexe ausstrahlen.<sup>13</sup> Um die sprachlichen Probleme im Bereich des Nicht-Gegenständlichen zu umgehen, ist es deshalb durchaus sinnvoll, sich der Symbolik des Mythos zu bedienen. So bezieht sich Voegelin im vorliegenden Fall auf die Rede des Sokrates im *Symposion* als den *locus classicus* für die erste Spannung.

In der philosophischen Erfahrung wird diese Spannung vom zeitlichen Pol her, der im Menschen selbst liegt, als ein liebendes und hoffendes Drängen zur Ewigkeit des Göttlichen erfahren; vom Pol des ewigen Seins her, der außerhalb des Menschen liegt, als ein gnadenhaftes Anrufen und Eindringen. Bei Platon bilden die beiden Pole der Sterbliche (*thnetos*) einerseits und die Götter (*athanatoi*) andererseits. Dem fragenden Suchen wird dabei die Richtung durch den Grund selbst gewiesen, „insofern er den Menschen anziehend bewegt (*kinetai*).“<sup>14</sup> Damit überhaupt eine solche Beziehung entstehen kann, bedarf es eines Vermittlers zwischen dem Göttlichen und dem Menschen in seinem zeitlichen Sein. Dieser Vermittler ist bei Platon der *daimon* („ein großer Geist“), genauer der Eros. Kraft seiner Zwischenstellung fügt er die beiden Pole im Bereich des Geistigen (*pan to daimonion*) zusammen, welches zwischen (*metaxy*) Gott und Mensch liegt.

---

<sup>13</sup> Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S. 274f, sowie 315ff; zur Problematik der sprachlichen Bewältigung der erfahrenen Spannungszustände s. u.

<sup>14</sup> Voegelin, *Anamnesis*, S. 289.

Erst durch die Erfahrung der Spannung zum göttlichen Sein im *metaxy* wächst der Mensch über den Status des Sterblichen hinaus und wird zum *daimonios aner*, zum „Geistmenschen“, und kommt ihm in Voegelins Terminologie der Index „Subjekt der philosophischen Erfahrung“ zu. Die Abkunft des Eros aus der Mutter Penia (Mangel, Armut) und dem Vater Poros (Fülle, Reichtum) liefert zudem das Bild zur Beschreibung der beiden Pole, das später bei Boethius weiter entwickelt wird: die Pole Zeit und Ewigkeit erfahren eine konnotative Erweiterung durch die Gegenüberstellung von Mangel und Fülle bzw. unvollkommenem und vollkommenem Sein.

Die philosophische Erfahrung kann als Spannung zwischen Weisheit (Fülle) und Unwissenheit (Mangel) beschrieben werden. Der Philosoph strebt in seinem Bemühen um die Weisheit von der *amathia* zum gegenüberliegenden Pol der *sophia*. Dies unterscheidet ihn vom *amathes*, dem Ignoranten und geistig stumpfen Menschen, der, mit sich selbst zufrieden, sich in keiner Weise um die *sophia* bemüht. Rationalität kann so als das Geöffnet-sein der Seele für den Grund alles Seienden beschrieben werden. Die spezifische Leistung der philosophischen Erfahrung liegt in ihrem differenzierten Wissen um diese Seinsordnung.

Dies verweist auf den zweiten Spannungszustand der Seele, dem zwischen ihren Ordnungszuständen vor und nach dem ontischen Ereignis. Durch die philosophische Erfahrung erkennt der *daimonios aner* sich selbst als eben solchen, und er erkennt den *thnetos* als den geschichtlich älteren Typus Mensch. An diesem Ereignis kann sich der *daimonios aner* gleichsam orientieren. Das Feld der Geschichte ist nun konstituiert als die „dem Realitätsbereich des Partizipierens

[am göttlichen Seinsgrund] immanente Struktur des Wahrheitsgefälles“ (der jeweiligen Formen der Suche nach Einsicht).<sup>15</sup> Gleichzeitig ist damit auch das künftige Feld von Spannungen konstituiert. Denn mit dem differenzierten Wissen um die Seinsordnung kann es keinen Weg zurück mehr geben zu den kompakten Stufen, nur mehr ein Absinken zum *amathes*, sofern der Mensch sich gegen die neue Ordnung verschließt. Diese Spannung zu den unterschiedlichen Ordnungstypen liefert in eins auch die Kriterien zur Beurteilung der Ordnungen minderen Ranges – und also auch zu Voegelin's Kritik am modernen Denken. Das richtige, nämlich das philosophische Verhältnis des Menschen zum göttlichen Seinsgrund tritt mit dem Anspruch auf Erfüllung für jedermann auf: „der Mensch, in dem Erfahrung Ereignis geworden ist, erfährt sich als ins Gericht gestellt – und zwar nicht als Privatperson, sondern in seiner Eigenschaft als Mensch.“<sup>16</sup> Das Verhältnis des Menschen zum göttlichen Seinsgrund betrifft die Wahrheit seiner Existenz.

### **3) *Bewußtsein und die Natur des Menschen als Offenheit***

„In ihrem Kern ist die Natur des Menschen daher die Offenheit des fragenden Wissens und wissenden Fragens nach dem Grund. Durch diese Offenheit jenseits aller Inhalte, Bilder und Modelle strömt in das Sein des Menschen die Ordnung aus dem Seinsgrund. [...] Im Wissen um das menschliche Sein als nicht aus sich selbst seiend ist die Frage nach seiner Herkunft mitgegeben, und in dieser Frage enthüllt

---

<sup>15</sup> Voegelin, *Anamnesis*, S. 294.

<sup>16</sup> Voegelin, *Anamnesis*, S. 269; Voegelin spricht auch von der „Menschenwesentlichkeit“, die dem Bewußtsein von Ordnung zukommt, sobald es die Helle der noetischen Erfahrung erreicht, und um die dieses Bewußtsein dann auch weiß (vgl. ebd., S. 344f).

sich das Sein als ein Werden zum Seienden – nicht jedoch als ein Werden in der Zeit der seienden Dinge, sondern als ein Werden aus dem Seinsgrund.“<sup>17</sup>

Die fragende und suchende Hinwendung zum Seinsgrund bzw. der eigenen Herkunft, getragen von der Gewißheit, daß es diesen Ursprung (*arche*) tatsächlich gibt und geben muß, und also das Streben des Menschen nach der *sophia* verlangen von ihm, alle Möglichkeiten des *nous* voll zu aktualisieren, um sich seiner Natur und Bestimmung als gerecht zu erweisen. Wie weit der einzelne Mensch in seinem konkreten Bewußtsein dabei partizipierend in den Seinsgrund hineinreicht, wie fruchtbar oder auch radikal ein Philosophieren ist, läßt sich freilich nicht an der Güte eines gedanklichen Systems messen, sondern „in einem unvergleichlich wörtlicheren Sinn an den *radices* des Philosophierens in der Biographie des philosophierenden Bewußtseins, d.h. an den Erfahrungen, die zur Besinnung treiben und die deshalb treiben, weil sie das Bewußtsein zu Existenzschauern erregt haben.“<sup>18</sup>

Durch diese Erfahrungseinbrüche wird das Bewußtsein auf seine Probleme „gestimmt“. Sie sind der Anfang und das prägende Fundament jedes Philosophierens. Der zu erfahrende Seinsgrund ist dabei natürlich für alle Menschen „der eine und selbe göttliche Seinsgrund.“ Indem der Mensch sich diesem öffnet, verwirklicht er das in seiner Natur Angelegte, kommt also in Entfaltung der Aristotelischen Entelechie durch die Schau Gottes in den Besitz seiner natürlichen Möglichkeiten in ihrer vollen Aktualität. Die „Offenheit der Seele“ (Bergson) kann als ihre Rationalität charakterisiert werden, das Sich-

---

<sup>17</sup> Voegelin, *Anamnesis*, S. 150.

<sup>18</sup> Voegelin, *Anamnesis*, S. 61.

Verschließen gegenüber dem Grund oder sein Verfehlen aber als Irrationalität.

#### **4) Noese und Mythos: Äquivalenz der Symbolik**

Die Voegelinische Theorie des Bewußtseins und ihre Beschreibung der Seele als Offenheit zum Seinsgrund fordern grundlegende Probleme bei der adäquaten Symbolisierung bzw. Formulierung der Erfahrungen geradezu heraus. Gleichzeitig aber können diese Ausdruckskonflikte helfen, den besonderen Charakter des geforderten Denkens in Absetzung vom „modernen“ Denken zu verdeutlichen. Denn das Sein-im-ganzen ist im Bewußtsein nicht phänomenal zu erfahren. Die Bewußtseinserfahrung ist nicht äußere, sondern innere Erfahrung von sich selbst, sie ist noumenal.

„Jenes Sein, das im Grund alles erfahrbaren partikulären Seins liegt, ist eine ontologische Hypothese, ohne die der als real erfahrene ontische Zusammenhang in der Existenz des Menschen unverständlich bleibt, aber es ist an keiner Stelle ein Datum der Erfahrung, sondern immer das streng Transzendente, an das wir nur in der Meditation herankommen; es kann nicht aus dem Jenseits der Finitheit in die Finitheit hereingezogen werden.“<sup>19</sup>

Deshalb entwickelt Voegelin gegen die Gefahr der Vergegenständlichung seine Theorie der Indizes.<sup>20</sup> Um die Partizipationserfahrungen des sich dem Seinsgrund öffnenden Bewußtseins auszudrücken, bedarf es „sprachlicher Indizes der meditativen Bewegung“, die sich nicht begrifflich schematisierend auf „Dinge“ beziehen und diese zu erfassen

---

<sup>19</sup> Voegelin, *Anamnesis*, S. 57.

<sup>20</sup> Vgl. dazu Voegelin, *Anamnesis*, S. 274ff sowie 315ff.

suchen, sondern die die in der noetischen Erfahrung erkannte „Wahrheit“ aufzeigen.

„Zwar müssen wir gegenständlich sprechen, weil das Bewußtsein gegenstandsformlich ist, aber die sprachlichen Ausdrücke haben nicht den Charakter von Begriffen oder Definitionen, die sich auf Gegenstände beziehen.“<sup>21</sup>

Wenn im Zentrum des Philosophierens aber die Erfahrung der Seinsspannung steht, von deren Ordnungswahrheit die Indizes auf die Realitätskomplexe ausstrahlen, so wird schnell klar, daß wir über alle diese Erfahrungsbereiche in einer Sprache streng und exakt definierender Begriffe gar nicht reden könnten. Dies bedeutete freilich das Ende aller Philosophie. Ein objektivierendes Denken erweist sich also als untauglich. Doch auch die Indizes scheinen nicht hinzureichen. Der Philosoph muß anerkennen, „daß die Figuren der kosmischen Primärerfahrung in das Seinsdenken hineinragen, und muß die Wahrheit der Primärerfahrung von einem göttlich-weltlich kompakten Kosmos in sein Philosophieren aufnehmen. Denn der Kosmos kann zwar durch die Seinserfahrung in göttliches und weltliches Sein dissoziiert werden, aber das differenzierende Wissen löst nicht das Seinsband zwischen Gott und Welt, das wir Kosmos nennen.“<sup>22</sup>

Bei den Vorsokratikern, im besonderen bei Heraklit und Parmenides, finden sich Beispiele einer geglückten Synthese. So ist bei Parmenides im Fragment V zu lesen: „Denn dasselbe ist Erkennen und Sein.“ Hier zeigt sich die dem hellenischen Denken sichere Erfahrung der Übereinstimmung von Denk- und Seinsordnung. „Die Seinserfahrung ist eine Aktivierung des Menschen zur Wirklichkeit der Ordnung in

---

<sup>21</sup> Voegelin, *Anamnesis*, S. 316.

<sup>22</sup> Voegelin, *Anamnesis*, S. 142.

sich selbst und im Kosmos.“ Der Mensch erfährt sich hier als „konsubstantiell mit den Dingen seines Umgangs“. Es ist dies eine „Partnerschaft, die sich im Philosophierenden zum wachen Bewußtsein der Ordnungsgemeinschaft von Denken und Sein steigert.“<sup>23</sup> Durch den Verlust des kosmischen Hintergrunds aber drohen diese Bilder zu verblassen und die in ihnen ausgedrückten Gewißheiten schließlich vergessen zu werden. „Der auf das Sein reduzierte Mensch wird zum seienden Ding in einer als nur immanent verstandenen Welt; und im Verhältnis zur Seinsordnung ist er nicht mehr ihr Partner, sondern wird reduziert auf das Subjekt der Erkenntnis.“<sup>24</sup>

Gegen eben dieses Vergessen stellt Voegelin die Noese als ein Denken und Wissen der „Erhellung“. Noetisches Wissen ist kein abstraktes, sondern ein sehr konkretes Wissen vom Partizipieren. „Die Noese bringt eine Realität, die Wissen ist, zur Helle des Bewußtseins.“<sup>25</sup> Sie ist dabei eingebettet in einen Wissenskomplex, der eine Vielzahl verschiedener Wissensmodi – neben der *cognitio rationis* auch die Erfahrungen von Glaube, Liebe und Hoffnung als *cognitiones fidei, amoris et spei* – umfaßt. Zwar erfüllt die Noese im Unterschied zu den anderen Wissensmodi die Aufgabe explizit-rationaler Kontrolle für das Ordnungswissen und ist als Organon der Kritik ein „wichtiger Bereich differenzierten Realitätswissens“, aber sie ist „kein Ersatz für dessen Fülle.“<sup>26</sup> Die noetische Exegese baut als „differenzierendes

---

<sup>23</sup> Voegelin, *Anamnesis*, S. 143.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Voegelin, *Anamnesis*, S. 323.

<sup>26</sup> Voegelin, *Anamnesis*, S. 325; Die Kritik hat sich auf den gesamten „Seinsbereich Mensch“ zu beziehen (der heute natürlich weit umfassender

Korrektiv“ auf den kompakten Primärerfahrungen des Mythos auf. „Unser Ordnungswissen bleibt primär mythisch,“ sind doch „die Bestände prä-noetischen Ordnungswissens der Hinter- und Untergrund, ohne den das noetische Ordnungswissen keine Funktion hätte.“<sup>27</sup>

Die Mehrdeutigkeit der Realität (der Partizipations-erfahrungen) verlangt nach einem Ausdruck in Symbolen oder „Bildern“, die sich ihrerseits notwendigerweise mehrdeutig auf alle Dimensionen und Aspekte dieser Realität beziehen. Das fragende Sich-Verwundern (*thaumazein*) kann sich entweder im Mythos oder in der Philosophie ausdrücken, und auch der „*philomythos* ist in gewissem Sinne ein *philosophos*, denn der Mythos besteht aus Wundern (*thaumasion*).“<sup>28</sup> Die Äquivalenz der symbolischen Ausdrücke<sup>29</sup> und ihre Synthese sind das Signum der „ontologischen Spekulation“ bei Voegelin. Sie ist „ein legitimes philosophisches Unternehmen, das in präzise beschreibbaren Erfahrungen fundiert ist und ihrer Interpretation mit den Mitteln ‘verstehbarer’ Prozeß-

---

ist, als zu Zeiten eines Aristoteles), konkret auf die Geschichte des Partizipationswissens und der von ihm hergeleiteten Ordnungsphänomene, sowie auf den geschichtlich präsenten Stand der noetischen Exegese. Dies verdeutlicht erneut die strenge empirische Bindung der Voegelinschen Analysen (vgl. ebd., S. 348ff).

<sup>27</sup> Voegelin, *Anamnesis*, S. 290 u. 291.

<sup>28</sup> *Metaphysik*, 982 b 18, zit.: Voegelin, *Anamnesis*, S. 298; und weiter oben schreibt Aristoteles den berühmten Satz: „Denn Verwunderung war den Menschen jetzt wie vormals der Anfang des Philosophierens [...]“ (982 b 11). Vgl. oben die „*radices* des Philosophierens“ als Erfahrungseinbrüche, die zur Besinnung treiben.

<sup>29</sup> Voegelin, *Anamnesis*, S. 298 u. 299; vgl. auch: Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 131-134: „Mit Äquivalenz ist die erkennbare Identität der auf verschiedenen Stufen von Differenzierung erfahrenen und ausgedrückten Realität gemeint“ (ebd., S. 131).

kategorien dient.“<sup>30</sup> Der meditativ als real erfahrene Seinsgrund wird in finiter Sprache transparent gemacht durch (logische oder kosmologische) Symbole oder Indizes. Problematisch kann dies, so Voegelin, nur für eine streng innerweltliche, sich „verschließende“ Erfahrung sein, also nur für ein Denken, das sich dem „positivistischen Denkverbot“ beugt.

Betrachtet man nun die Geschichte menschlichen Denkens, so zeigt sich die ganze Fülle, in der die Evidenz der Transzendenzerfahrung sich Ausdruck zu verschaffen sucht. Für Voegelin ist keine dieser unterschiedlichsten Erfahrungen von vorneherein zu privilegieren. Ein Zitat aus den Augustinischen *Enarrationes in Psalmos* (64.2), das Voegelin zugleich als Formulierung des von ihm angestrebten „materialen Prinzips einer Geschichtsphilosophie“ betrachtet, verdeutlicht dies:<sup>31</sup>

Incipit exire qui incipit amare.  
Exeunt enim multi latenter,  
et exeuntium pedes sunt cordis affectus:  
exeunt autem de Babylonia.

Gleich welcher Gestalt – Dynamik und Richtung des Aufbruchs zur Wahrheit der Existenz stammen aus der Liebe zum ewigen Sein. Immer ist dieser Aufbruch aus der Unordnung und Unwahrheit „existentielles Transzendieren des Menschen

---

<sup>30</sup> Voegelin, *Anamnesis*, S. 53.

<sup>31</sup> Zit. Voegelin, *Anamnesis*, S. 279. „Der Auszug hebt an, wenn die Liebe sich regt. / Der da ausziehn sind viele, die wissen es nicht, / Der da ausziehn die Füße sind Regungen des Herzens: / Und doch, sie ziehn aus, aus Babylon.“ Vgl. oben Voegelins Postulat einer Geschichtsphilosophie im von ihm gemeinten „aristotelischen Sinn“.

zum Grund“.<sup>32</sup> Die letztendliche Unergründlichkeit des Grundes ist dann freilich das „Unfaßbare“, das nurmehr als „über die Symbolssprache des Partizipierens hinausliegend“ charakterisiert werden kann.<sup>33</sup> Dann befindet man sich endgültig im vernunftmäßig nicht mehr zugänglichen Bereich des Glaubens – und zugleich am entscheidenden Punkt des Voegelinischen Ansatzes. Denn während selbst der strenge Positivist allem bislang Dargelegten durchaus noch zustimmen könnte – um es freilich dem letztlich unverbindlichen Gebiet privaten Glaubens zuzuschlagen –, betont Voegelin die eminente Bedeutung eines im beschriebenen Sinne geordneten Bewußtseins und eines in seinen Augen richtigen Denkens für das politische Miteinander der Menschen, also die Ethik.

### 5) *Ethik als Seinsereignis*

Voegelin hat im strengen Sinn des Wortes keine „Ethik“ vorgelegt. Seine oben skizzierte Ontologie ist bereits der Kern seiner Ethik, insofern sein „ontologisch-normativer“ Ansatz sich – stark vereinfacht – so zusammenfassen läßt: Der Mensch *handelt* richtig, wenn er *ist*, was er sein soll, nämlich ein in seiner Seele dem Seinsgrund Geöffneter. Voegelin führt dies näher am Begriff der aristotelischen *phronesis* aus.<sup>34</sup> Bei

---

<sup>32</sup> Voegelin, *Anamnesis*, S. 323.

<sup>33</sup> Voegelin, *Anamnesis*, S. 338.

<sup>34</sup> Bücher V und VI der *Nikomachischen Ethik*, vgl. auch: „Das Rechte von Natur“, in: Voegelin, *Anamnesis*, S. 117-133; kritisch zu dieser oder jedweden einseitig „metaphysischen“ Interpretation der praktischen Philosophie des Aristoteles neben vielen anderen: Ottmann, Henning, *Geschichte des politischen Denkens*, Band 1: Die Griechen, Teilband 2: Von Platon bis zum Hellenismus, Stuttgart / Weimar 2001; Ritter, Joachim, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt 1969;

der Begründung des rechten Handelns sind zunächst rationales Abwägen und damit ethisches Wissen durchaus wichtig und fruchtbar. So erlangt der Weise die Sicherheit, richtig zu handeln, durch Wissen (*episteme*), Geist (*nous*) und Tugend (*arete*). Es sind dies „Werkzeuge“, durch die das Göttliche in uns wirkt und bewegt. Aristoteles sehe jedoch, so Voegelin, auch die Möglichkeit, daß der Mensch unmittelbar, durch Divination (*mantike*) zum rechten Handeln findet. Hier nun enthüllt sich für Voegelin der entscheidende Zusammenhang der Ethik mit der Ontologie. Der gesamte Bereich des Seins wird gleichsam durchwaltet von der Seinsbewegung, die von Gott bis hinunter zur einzelnen Handlung eines konkreten Menschen geht. Daher kann auch der Unweise (*alogoi*) die Wahrheit im Handeln ohne das *organon* des Wissens erlangen. Entscheidend ist, wie schon bei den grundsätzlich äquivalenten Symbolen der Transzendenzerfahrung, die Offenheit der Seele für den göttlichen Seinsgrund, bzw. die „Durchlässigkeit für die Seinsbewegung.“

Das Wissen um die Transzendenz ist also die Bedingung der Tugend. Ethik ist für Voegelin ein „Seinsereignis“, ein „Geschehen“. Die Voegelinsche *phronesis* ist dabei diejenige Tugend, die im Menschen aktiviert wird, wenn er in der Offenheit der Seele am Göttlichen teilhaftig wird. Sie ist eine „Existentialtugend“, und von der *synesis*, der Tugend des rechten Urteilens und Verstehens (*kritike*) zu unterscheiden. Die *synesis* bezieht sich zwar auf das gleiche Sachgebiet, nämlich das Handeln, doch legt sie zwischen Wissen und Handeln die gegenständliche Distanz von Subjekt und Objekt, die der *phronesis* gerade fremd ist. Der *Synetos*, der

---

Höffe, Otfried, *Praktische Philosophie – Das Modell des Aristoteles*, Berlin 1996.

verständige Mann, „weiß über das Handeln richtig zu urteilen, wird aber dadurch nicht zum Phronimos, der mit Wirksamkeit richtig handelt.“ Die *phronesis* ist also kein Wissen um die unveränderliche Weltordnung, sondern „derselbe Charakterbesitz (*hexis*) wie Politische Wissenschaft“.<sup>35</sup>

„Irrationales“ Handeln folgt also aus der Unordnung menschlichen Bewußtseins, aus der *amathia*, der Unwissenheit (auch bezüglich der Folgen des Handelns). Gegen diese „Dummheit“ setzt Voegelin – beinahe ein wenig unvermutet – den *common sense* als die „Fähigkeit des geistig und vernunftmäßig gesunden Menschen (des *common man* im angelsächsischen Sinne) zum richtigen Handeln im täglichen Geschäft.“<sup>36</sup> Voegelin zeichnet eine „positive Reihe von Glaube, Vernunft und *common sense*“. Dieser verkörpert im Sinne der schottischen Schule, im besonderen Thomas Reids, einen „zivilisatorischen Habitus, der noetische Erfahrung voraussetzt, ohne daß der Mensch dieses Habitus‘ selbst ein differenziertes Wissen von der Noese hätte. Der zivilisierte *homo politicus* braucht nicht Philosoph zu sein, aber er muß Common Sense haben.“<sup>37</sup>

Als „kompakter Typus von Rationalität“ hat sich der *common sense* sogar als „Refugium der Ratio in der Ordnungskrise der Neuzeit“ erwiesen, und dies v.a. im angloamerikanischen Kulturbereich. Dort zeigte sich denn auch eine „bemerkenswerte Widerstandskraft“ gegen jede Art moderner Ideologien – freilich auch eine „ebenso bemerkenswerte Sterilität der philosophischen Auseinandersetzung mit ihnen

---

<sup>35</sup> Voegelin, *Anamnesis*, S. 133 u.131.

<sup>36</sup> Voegelin, *Anamnesis*, S. 252.

<sup>37</sup> Voegelin, *Anamnesis*, S. 353.

[den Ideologien]“ und damit auch die Grenzen des *common sense*. Wenn nämlich die an der *phronesis* entwickelte Einsicht, daß Handeln die „Wahrheit des Wissens“ in der Offenheit der Seele ist, reduziert wird auf eine Theorie, die das Handeln von seinem höheren Wissen abtrennt, und für die Wahrheit nichts anderes mehr ist als der Erfolg einer Idee, gemessen an der Maximierung von Nutzen gleich welcher Art, dann fällt der Mensch (und seine Gesellschaft) aus der Wahrheit seiner Existenz. Pragmatismus ist kein Ersatz für differenzierte Noese und meditative Erfahrung.

„Die Torheit des Handelns im Einzelfall hat ihren tiefsten Grund in der Torheit der Seele, die sich dämonisch gegen göttliches Sein verschließt.“<sup>38</sup> Der Mensch handelt also richtig, wenn er sich auf das besinnt, was er seinem Wesen nach und in höchster Aktualisierung dieses Wesens bzw. seiner Natur *ist*. Die Ethik gründet in der Ontologie, oder besser: beide sind gleichursprünglich. Im ontologischen Verständnis der *phronesis* offenbart sich für Voegelin die Einheit von Ethik und Ontologie.

#### **6) *Krisis des modernen Denkens und Notwendigkeit der 'periagoge'***

Voegelin sieht Denken und Politische Wissenschaft der Moderne in einer schweren Krise, sieht den Menschen der „egophanischen Revolte“ in einem Zustand existentieller Entfremdung und Unordnung. Durch die Abwendung vom Grund (*apostrophe*) ist der Mensch in den Zustand der *amathia* und *agnoia*, in die Unwissenheit der Seele über ihr

---

<sup>38</sup> Voegelin, *Anamnesis*, S. 251.

richtiges Verhältnis zu Gott, abgesunken. Allein die erneute Hinwendung zum göttlichen Grund (*epistrophe*) in der Bewegung der Platonischen *periagoge* kann die Ordnung wiederherstellen.

Die Aufgabe des Philosophen heute muß daher die „Wiedergewinnung der Realität vor dem Hintergrund ihrer allgegenwärtigen Deformierung“ sein. Dazu muß man „die fundamentalen Kategorien der Existenz, der Erfahrung, des Bewußtseins und der Realität wieder neu entwickeln.“<sup>39</sup> Diese Erneuerung muß v.a. gegen die „zerstörende Wirkung des Positivismus“ durchgesetzt werden, wie Voegelin sie in der *New Science of Politics* beschreibt.

Der Primat der mathematisch-naturwissenschaftlichen Methode als Kriterium für wissenschaftliche Relevanz habe dazu geführt, daß Probleme, die sich einer Bearbeitung durch diese Methode entziehen, als Scheinprobleme diffamiert werden, und man den entsprechenden Seinsbereichen erst ihre Relevanz abspricht, schließlich auch deren bloße Existenz negiert.<sup>40</sup> Die den Sinn von Wissenschaft verkehrende „Unterordnung der theoretischen Relevanz unter die Methode“ ist der Endpunkt einer langen Entwicklung, in deren Verlauf klassische Philosophie und Ontologie im abendländischen Denken zerstört wurden. Nietzsche hat diese Entwicklung, durch die „die ‘wahre Welt’ endlich zur Fabel wurde“, in der *Götzen-Dämmerung* eindrucksvoll auf den Begriff gebracht.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 117 u. 118.

<sup>40</sup> Vgl. Eric Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*, hrsg. von Peter J. Opitz, Freiburg/München 1991, S. 22ff.

<sup>41</sup> Friedrich Nietzsche, *Götzendämmerung*, Stuttgart 1990, S. 100.

Die wahre Welt – unerreichbar? Jedenfalls unerreicht. Und als unerreicht auch u n b e k a n n t . Folglich auch nicht tröstend, erlösend, verpflichtend: wozu könnte uns etwas Unbekanntes verpflichten?... (Grauer Morgen. Erstes Gähnen der Vernunft, Hahnenschrei des Positivismus.)

Die 'wahre' Welt – eine Idee, die zu nichts mehr nützlich ist, nicht einmal mehr verpflichtend, – eine unnützlich, eine überflüssig gewordene Idee, f o l g l i c h eine widerlegte Idee: schaffen wir sie ab!

Diesen Prozeß sieht Voegelin in die umfassende Bewegung einer „gnostischen“ Immanentisierung des christlichen Eschaton eingebunden.<sup>42</sup> War die klassische Gnosis noch eine Bewegung weg von der Welt, eine Weltflucht in die Beschäftigung mit der erhofften weltjenseitigen Erlösung, so kennzeichnet die moderne Gnosis eine völlige Hinwendung zur Welt, zu Erklärung und Handeln. Die Gnosis als Erlösungswissen und Weg aus der Krise gibt vor zu wissen, wo nur geglaubt werden kann. In ihrer „modernen“ Ausprägung macht sie die Menschen schließlich glauben, daß nur noch gewußt werden darf – nach Art der naturwissenschaftlichen Methode. So hat die Unergründbarkeit des Grundes zur Abwendung vom Grund (*apostrophe*) geführt. Mit 'Gnosis', einem gewiß unglücklichen und zu recht umstrittenen Begriff, will Voegelin diese existentielle Haltung zum Sein beschreiben, die in nuce eine Bewußtseinsstörung zwischen Transzendenz und Immanenz ist, und erkennt so das „Wesen der Modernität im Anwachsen des Gnostizismus.“<sup>43</sup> Insofern Voegelin das Verblässen der Transzendenz als zentrales Signum der Moderne beschreibt, kann ihm zweifelsohne gefolgt werden. Man muß dabei freilich

---

<sup>42</sup> Vgl. Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, Kapitel IV, bes. S. 173-186.

<sup>43</sup> Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 183.

beachten, daß die Moderne mit einem Begriff wie Gnosis wohl sicher nicht vollständig beschreibbar ist.<sup>44</sup> Und noch weniger läßt sich so die „Legitimität der Neuzeit“ (Blumenberg) gleichsam „erledigen“.

Die geforderte *periagoge* macht also eine Abkehr von der positivistischen Verengung des Denkens und einen Rückgriff auf die platonisch-aristotelische *episteme* nötig. Voegelin betont jedoch, daß es sich dabei nicht um eine komplette Rückkehr zu den alten Doktrinen handeln kann, sondern um die „Wiederherstellung des Sinnes von Wissenschaft“, also um die Freilegung der theoretischen Grundlagen der *episteme*.<sup>45</sup> Dazu gehört auch, wie beschrieben, die Rehabilitation der Symbolik des Mythos. Es geht Voegelin also darum, die Stimme der Vernunft in ihrer ganzen Fülle gegen den Verstand der modernen Wissenschaft zu stärken.

## II. Parallelen im Werk Martin Heideggers

Martin Heidegger gehört sicherlich zu den bedeutendsten und ebenso auch zu den umstrittensten Philosophen des 20. Jahrhunderts. Umstritten ist das Werk inhaltlich v.a. aufgrund der nach *Sein und Zeit* sich abzeichnenden Hinwendung zu einer breit angelegten Vernunftkritik, die in etwa seit Anfang der 30er Jahre immer mehr in den Mittelpunkt seines Denkens

---

<sup>44</sup> Dies hat Voegelin später auch selbst zugestanden; vgl.: Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 86f.

<sup>45</sup> Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 15, sowie ders., *Anamnesis*, S. 300ff.

rückt. Es ist eben dieses „Spätwerk“, das erstaunliche und erstaunlich weitgehende Parallelen zum Werk Eric Voegelins aufweist, die dieser selbst 1953 in einem Brief an Alfred Schütz kurz andeutet.<sup>46</sup> Daß Voegelin aber im übrigen kaum auf Heidegger Bezug nimmt, liegt wohl nicht zuletzt an einigen grundlegenden Unterschieden, die im letzten Kapitel herauszuarbeiten sein werden. Die beiden gemeinsame Kritik an der abendländischen Entwicklung von Vernunft und Philosophie und an deren heutigem Zustand wird dabei von Heidegger noch weit radikaler vorgetragen, als dies bei Voegelin der Fall ist, was sich schon bei einem ersten Blick auf die höchst eigenwillige, zunächst befremdlich anmutende Sprache Heideggers andeutet.

Der Zustand des Denkens in der heutigen Zeit ist für Heidegger gekennzeichnet durch eine „zunehmende Gedankenlosigkeit“, einer allgemeinen „Flucht vor dem Denken“.<sup>47</sup> Zwar zeugt der Fortschritt der Wissenschaften von einem Anwachsen zweckrationalen Verstandes; in ihm zeigt sich als „rechnendes Denken“ jedoch nur ein Teil der menschlichen ratio: „Das rechnende Denken kalkuliert. Es kalkuliert mit fortgesetzt neuen, mit immer aussichtsreicheren und zugleich billigeren Möglichkeiten. Das rechnende Denken hetzt von einer Chance zur nächsten. Das rechnende Denken hält nie still, kommt nicht zur Besinnung. Das rechnende Denken ist kein besinnliches Denken, kein Denken, das dem Sinn nachdenkt, der in allem waltet, was ist.“<sup>48</sup> Dieses bei Heidegger stark ausgeprägte Krisenbewußtsein soll im

---

<sup>46</sup> Voegelin, Alfred Schütz, Leo Strauss, Aron Gurwitsch, *Briefwechsel über „Die Neue Wissenschaft der Politik“*, hrsg. von Peter J. Opitz, Freiburg/München 1993, S. 129f.

<sup>47</sup> Martin Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1991, S. 12.

<sup>48</sup> Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, S. 13.

folgenden der Ausgangspunkt für die Darstellung seines Denkens und des von ihm gesehenen Ausweges aus der „Gefahr“ dienen.

### 1) „Rechnendes Denken“ und die Technik als „Ge-stell“

Die heutige Krise des Denkens läßt sich gut am Wesen der modernen Technik verdeutlichen, die das Denken und Handeln des modernen Menschen entscheidend prägt. Das Wesen der modernen Technik zeigt sich im sogenannten „Ge-stell“ und geht weit über die geläufige Vorstellung von Technik als etwas rein Instrumentellem hinaus. Zunächst ist aber zu fragen, was Technik in ihrem Ursprung ist. Heidegger setzt bei den vier Ursachen an, die Aristoteles nennt: *causa materialis, formalis, finalis* und *efficiens*.<sup>49</sup> Die vier Weisen des „Verschuldens“ bzw. „Ver-an-lassens“ bringen etwas „ins Erscheinen“, sie lassen „das noch nicht Anwesende ins Anwesen kommen“.<sup>50</sup> Platon schreibt im *Symposion*: „Jede Veranlassung für das, was immer aus dem Nicht-Anwesenden über- und vorgeht in das Anwesen, ist *poiesis*, ist Her-vor-bringen.“<sup>51</sup> Das Her-vor-bringen bringt Verborgenes ins Unverborgene, ist Entbergen, also *aletheia*: Wahrheit. Die Technik ist eine Weise des Entbergens, mitnichten lediglich ein Mittel für irgendwelche Zwecke. Als solche ist sie der

---

<sup>49</sup> vgl. *Physik*, Buch II, Kap. 3 u.7, sowie *Metaphysik*, Buch I, 983 a 24.

<sup>50</sup> Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, S. 10.

<sup>51</sup> *Symposion*, 205 b; in der Übersetzung von Otto Apelt: „Denn gelangt irgend etwas aus dem Nichtsein zum Sein, so handelt es sich immer um eine Ursache, und darin liegt eben das Schaffen beschlossen.“ (Platon, „Das Gastmahl“, in: ders., *Sämtliche Dialoge*, Bd. III, hrsg. in Vbdg. mit K. Hildebrandt, C. Ritter, G. Schneider, übersetzt von Otto Apelt, Hamburg 1993, S. 50).

Kunst verwandt. *Techné* hieß im frühen griechischen Denken auch das Hervorbringen des Wahren in das Schöne, umfaßte also auch die *poiesis* der schönen Künste.

Was ist nun die moderne Technik? Auch sie ist eine Weise des Entbergens, entfaltet sich aber nicht im Sinne der *poiesis*, welche sich anfänglicher auf das Wesen des Unverborgenen einläßt. Das Entbergen, das die moderne Technik durchherrscht, hat den „Charakter des Stellens im Sinne der Herausforderung“: das in der Natur Verborgene wird erschlossen, umgeformt, gespeichert, verteilt, gesteuert und gesichert. Eine *libido dominandi* durchwaltet dieses Entbergen, der jede Form der Ehrfurcht oder Verwunderung fremd und deren einziges Ziel die Manipulation ist. Alles, was dieserart zustande kommt, hat den ursprünglichen Charakter der Unverborgenheit in der *poiesis* verloren, ist zum bloßen „Bestand“ abgesunken: „Überall ist es bestellt, auf der Stelle zur Stelle zu stehen, und zwar zu stehen, um selbst bestellbar zu sein für weiteres Bestellen.“<sup>52</sup> Als Bestand west alles, was vom herausfordernden Entbergen betroffen wird, in einer Weise an, die es zum Objekt der Manipulation macht.

Gravierend sind die Folgen dieser Verdinglichung aber vor allem für das Wesen des Menschen. Der Mensch wird zutiefst geprägt durch diesen Umgang mit dem Unverborgenen, dessen Wesen Heidegger als das „Ge-stell“ beschreibt: „Ge-stell heißt das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, d.h. herausfordert, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen. Ge-stell heißt die Weise des Entbergens, die im Wesen der modernen Technik waltet

---

<sup>52</sup> Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, S. 16.

und selbst nichts Technisches ist.“<sup>53</sup> Die moderne Technik fragt nicht mehr nach dem Sein, sondern nur noch nach der Beherrschbarkeit, welche auch den Menschen nur mehr als Bestand zu nehmen droht. In dieser Verformung und Gefährdung des menschlichen Wesens – nicht in möglichen Risiken des technischen Fortschritts, wie sie in den Ökologiedebatten meist wiederum rein technisch-naturwissenschaftlich diskutiert werden – sieht Heidegger die eigentliche „Gefahr“: „Die Herrschaft des Ge-stells droht mit der Möglichkeit, daß dem Menschen versagt sein könnte, in ein ursprünglicheres Entbergen einzukehren und so den Zuspruch einer anfänglicheren Wahrheit zu erfahren.“<sup>54</sup> Denn das Gestell vertreibt jede andere Art der Entbergung, es verbaut den Blick auf die nicht objektivierende *poiesis* und verstellt so das Walten der Wahrheit.

Und mehr noch: es verstellt den Blick auf diesen Sachverhalt selbst. Der Glaube, die moderne Technik sei etwas rein Technisches und als solches ein Mittel in der Hand des Menschen, wird gerade durch das „rechnende“ bzw. „eingleisige“ Denken des Gestells nahegelegt und bestärkt. Diese Verstellung ist „das Gefährlichste der Gefahr.“<sup>55</sup> Auf diese Weise fragt der Menschen in allem nur noch nach dem Verwert- und Bestellbaren, wird blind gegen andere Bereiche und Eigenschaften des Seienden, und verliert, in Voegelins Worten, die Offenheit für den Seinsgrund. Der Mensch rechnet nur mehr, er denkt nicht mehr. Der Primat der Praxis und des Handelns in der Weise des herausfordernden Entbergens reduziert das Denken auf einen bloßen Dienst am

---

<sup>53</sup> Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, S. 20.

<sup>54</sup> Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, S. 28.

<sup>55</sup> Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, S. 37.

Handeln und beraubt damit den Menschen seiner Menschlichkeit.

Die Herrschaft des Gestells muß „verwunden“ werden, um den Menschen wieder Mensch sein zu lassen. „Damit aber das Menschenwesen achtsam werde auf das Wesen der Technik, [...] muß der neuzeitliche Mensch zuvor allererst in die Weite seines Wesensraumes zurückfinden.“<sup>56</sup> Der Mensch ist seinem Wesen nach weit mehr als der herausfordernd Entbergende, wenngleich das Sein heute dominant in dieser Weise west. Darum ist „das zuerst Nötige dies, daß wir zuvor das *Wesen* des Seins als das Denk-würdige bedenken.“<sup>57</sup> Eine fundamentale Besinnung dieser Art gegen die herrschende Seinsvergessenheit und gegen die allzu evidenten Erklärungen des rechnenden Denkens ins Werk zu setzen, „vermögen wir nur, wenn wir *vor* der anscheinend immer nächsten und allein als dringlich erscheinenden Frage: Was sollen wir tun, dies bedenken: *Wie müssen wir denken?*“<sup>58</sup>

Die Auseinandersetzung mit dem Wesen der Technik führt nicht zufällig zu der Frage nach dem Denken. Das Denken ist nicht lediglich geeignetes Mittel, um etwas in seinem Wesen grundsätzlich anderes, nämlich das Ge-stell, zu korrigieren. Die moderne Technik *ist* das moderne Denken. Die Technik ist nicht ein Instrument zur Umsetzung der Erkenntnisse der modernen Wissenschaften. Die Technik als herausforderndes Entbergen ist vielmehr eine Seinsweise, eine Grundhaltung bzw. ein Verhältnis des Menschen zu allem Seienden, dem die modernen Wissenschaften erst entsprungen sind. Ausgehend

---

<sup>56</sup> Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, S. 39.

<sup>57</sup> Ebd.

<sup>58</sup> Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, S. 40.

von der Einsicht, „daß die heutigen Wissenschaften in den Bereich des Wesens der modernen Technik gehören und nur dahin,“<sup>59</sup> läßt sich fragen, was Denken jenseits aller Instrumentalität heißen kann.

## 2) Was heißt denken?

Heidegger beschäftigt sich mit der Frage „Was heißt denken?“ explizit im Rahmen zweier in den Jahren 1951/1952 an der Universität Freiburg i.Br. gehaltenen Vorlesungen. Im übrigen aber durchzieht diese Frage schon bald sein gesamtes Werk. Den Ausgangspunkt seines Fragens bildet die oben sich bereits andeutende Feststellung: „Das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, daß wir noch nicht denken.“<sup>60</sup> Dies trifft gerade auf die Wissenschaften und auch auf die Philosophie zu, welche zwar einen „rühmenswerten Aufwand von Gelehrsamkeit zur Erforschung ihrer Geschichte“ erbringt, darin aber noch keineswegs eine Gewähr dafür leistet, daß wir selber denken.<sup>61</sup> Ganz im Sinne der Voegelinschen Klage über das Vordringen positivistischer Methoden in allen Disziplinen sagt Heidegger den „anstößigen Satz“: „Die Wissenschaft denkt nicht.“<sup>62</sup>

Und weil die Kluft zwischen Denken und Wissenschaften eine „unüberbrückbare“ ist, können wir das Denken nur lernen, wenn wir sein bisheriges Wesen von Grund auf verlernen: „Es

---

<sup>59</sup> Martin Heidegger, *Was heißt denken?*, Tübingen 1984, S. 49.

<sup>60</sup> Heidegger, *Was heißt denken?*, S. 3.

<sup>61</sup> Heidegger, *Was heißt denken?*, S. 2f.

<sup>62</sup> Heidegger, *Was heißt denken?*, S. 4.

gibt hier keine Brücke, sondern nur den Sprung.“<sup>63</sup> Ein Sprung, der uns jäh dorthin bringt, „wo alles anders ist, so, daß es uns befremdet“, ja bestürzt. Denn, gleich dem aristotelischen *thaumazein*, ist die Sache des Denkens „nie anders als bestürzend.“<sup>64</sup> Sein Fragen „läßt sich niemals dadurch beantworten, daß wir eine Begriffsbestimmung über das Denken, eine Definition, vorlegen und deren Inhalt fleißig ausbreiten,“<sup>65</sup> so wie es eine positivistische Wissenschaft fordern müßte, aber eben niemals einlösen könnte. Die Wissenschaft denkt nicht – was also heißt denken?

Heidegger erläutert die Unterscheidung von „rechnendem“ und „besinnlichem“ Denken am Beispiel des Parmenides-Spruches *chre to legein te noein t'eon emmenai*. Die heute übliche Übersetzung „Nötig ist zu sagen und zu denken, daß das Seiende ist“ hat den eigentlichen Sinn des Satzes beinahe völlig verfälscht. Erst bei einer dem ursprünglichen griechischen Denken angemessenen Übersetzung nähern wir uns dem mit *legein* und *noein* Angesprochenen. Dann nämlich heißt der erste Teil des Satzes richtig: „Es brauchet: das Vorliegenlassen so (das) In-die-Acht-nehmen auch ...“<sup>66</sup> Hier zeigt sich das wahre Wesen des Denkens, das mit der Entwicklung der abendländischen Metaphysik und in deren Kategorien „Begriff“ und „System“ verlorenen gegangen ist, das jedoch wiedergefunden werden muß, um die Krise des Denkens zu überwinden: „Das Gefüge von *legein* und *noein* ist der Grundzug des Denkens, das sich hier ins Wesen regt. Das Denken ist demnach kein Greifen, weder ein Zugriff auf

---

<sup>63</sup> Heidegger, *Was heißt denken?*, S. 5.

<sup>64</sup> Heidegger, *Was heißt denken?*, S. 48.

<sup>65</sup> Heidegger, *Was heißt denken?*, S. 9.

<sup>66</sup> Heidegger, *Was heißt denken?*, S. 129.

das Vorliegende, noch ein Angriff dagegen. Das Vorliegende wird im *legein* und *noein* nicht mit Griffen be-arbeitet. Das Denken ist kein Be-greifen. In der hohen Frühe seiner Wesensentfaltung kennt das Denken nicht den Begriff. Das liegt keineswegs daran, daß hier das Denken noch unentwickelt ist. Das sich entfaltende Denken wird vielmehr noch nicht in Grenzen eingeschlossen, die es begrenzen, indem sie seiner Wesensentfaltung Schranken setzen. Die später folgende Einschränkung aber gilt dann freilich nicht als Verlust und Mangel, sondern als der einzige Gewinn, den das Denken zu bieten hat, wenn seine Arbeit als die des Begriffes geleistet wird.“<sup>67</sup>

Die abendländische Vernunft hat sich zum neuzeitlichen Begriffsdenken und zur Logik entwickelt, in denen das ursprüngliche Wesen von *legein* und *noein* verschwunden ist. Das rechnende bzw. „eingleisige“ Denken, das dem Wesen des Gestells entspringt, will „unbedingte Eindeutigkeit“, wo es keine Eindeutigkeit geben kann, ja gar nicht geben darf. Ob bei der Auslegung von Schriften anderer Denker oder der Frage nach dem Seinsgrund, die Mehrdeutigkeit ist gerade „das Element, worin das Denken sich bewegen muß, um ein strenges zu sein.“<sup>68</sup> Die Unergründbarkeit des Grundes ist das „Sichentziehende“, von dem der Mensch als Fragender gezogen wird in die rätselvolle „Nähe seines Anspruchs“.<sup>69</sup>

Das Denken wird hier als „ahnendes“ notwendig immer im Fragwürdigen bleiben, das sich jeder begrifflichen

---

<sup>67</sup> Heidegger, *Was heißt denken?*, S. 128.

<sup>68</sup> Heidegger, *Was heißt denken?*, S. 68.

<sup>69</sup> Heidegger, *Was heißt denken?*, S. 6 u. 52; vgl. oben das *kinetei* bei Voegelin.

Systematisierung und Sicherung entzieht. Das gesamte große Denken der griechischen Denker denkt „begrifflos“. Es versteht, ohne begreifen zu wollen. Auch Aristoteles denke, so Heidegger in einer durchaus streitbaren Interpretation, noch in dieser Weise, wenn er die Frage, was das Seiende ist, als den zentralen, aber eben niemals abschließend lösbaren Gegenstand menschlichen Denkens hervorhebt.<sup>70</sup> Solches Fragen, wie auch die Frage „Was heißt denken?“, läßt sich niemals „erledigen“, es „hält das Gefragte in seiner Fragwürdigkeit“ und das Denken in seiner „Vor-läufigkeit“. Es setzt sich, in den Worten Voegelins, der Spannung zwischen Sterblichem und Göttlichem in der Platonischen *metaxy* aus. Das denkende Fragen ist „Be-wegung“ auf dem Weg des Denkens, der in diesen Bereich hineinweist, ohne ihn selbst beschreiben zu können. Ähnlich wie die „Offenheit des fragenden Wissens und wissenden Fragens“ bei Voegelin muß sich das Denken bei Heidegger als ein „Unterwegsbleiben“ der trügerischen Sicherheit alles erklärender Antworten versagen: „Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens.“<sup>71</sup>

---

<sup>70</sup> Aristoteles, *Metaphysik*, Zweiter Halbband: Bücher VII-XIV, übersetzt von Hermann Bonitz, Hamburg 1991, 1028b3-5, S. 7.; Wenn das Fragwürdige aber zum bloß Fraglichen und somit zum Unsicheren wird, entfernt sich das rechnende Denken von diesen Ursprüngen: „Das Aushalten in solchem Fragen trennt diesen Denker Aristoteles durch einen Abgrund von allem Aristotelismus, der wie jede Anhängerschaft das Fragwürdige in eine entschiedene Antwort umfälscht“ (Heidegger, *Was heißt denken?*, S. 128). Dies erinnert durchaus an Voegelins – ebenfalls streitbare – Aristoteles-Interpretation und seine Kritik an modernen Fehlinterpretationen. Voegelin übersieht freilich diese Parallele zum Denken Heideggers, weshalb sein Vorwurf, Heidegger greife auf die klassische Philosophie „analytisch unzulänglich“ zurück, so nicht berechtigt ist (vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S. 335).

<sup>71</sup> Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, S. 36.

In dieser Offenheit zeigt sich das Wesen des Denkens als „Gelassenheit“.<sup>72</sup> Das herkömmliche Denken als Vorstellen ist ein Wollen. Das Wesen besinnlichen Denkens aber ist das Nicht-Wollen; es liegt außerhalb jeder Art von Willen. Nicht-Wollen heißt Wachbleiben, Offenhalten für die Gelassenheit, die weder erweckbar, noch bewirkbar ist. Denken ist nicht vor-stellbar; es ist ebenso wie alles Zu-Bedenkende „vorliegen zu lassen“ und „in die Acht zu nehmen“. Eben dieses Vorliegen-lassen, das Auf-sich-beruhen-lassen ist mit „Gelassenheit“ gemeint. Sie ist der Versuch, sich auf das uns umgebende Offene einzulassen, auf die „Gegnet“ als „das verborgen Wesende der Wahrheit“. Die Beziehung zwischen Gegnet und Gelassenheit nennt Heidegger „Vergegnis“. Diese Gegnet entspricht der Platonischen *metaxy* bei Voegelin. Ebenso erinnert die Gelassenheit an die „Offenheit der Seele zum göttlichen Seinsgrund“, welche sich in der meditativen bzw. pneumatischen Erfahrung als Vergegnis ereignet.

Das Wesen des besinnlichen Denkens, das an die Stelle des rechnenden treten muß, finden sie im Fragment 122 des Heraklit angedeutet: *anchibasía*. Heidegger übersetzt es mit „Herangehen, Nahegehen, In-die-Nähe-gehen, In-die-Nähe-hinein-sich-einlassen“.<sup>73</sup> Durch dieses Sich-Offenhalten für das Sein kann der Mensch vom Sein erblickt werden, ereignet sich der „Blitz des Seins“. Das sich so Offenbarende ist dann natürlich nicht mehr beschreibbar. Es kann ja eben nicht „begriffen“ oder mit Hilfe von Begriffen „vorgestellt“ werden.

Soviel zur Andeutung des besinnlichen Denkens. Die hier gewonnenen Einsichten betreffen nicht nur das Verhältnis des

---

<sup>72</sup> Bes. Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen 1922.

<sup>73</sup> Heidegger, *Gelassenheit*, S. 70.

Menschen zu den ihn umgebenden „Objekten“ seiner Erkenntnis, also dem Seienden, sondern den Menschen in seiner gesamten Existenz. Sie geleiten ihn zu der bereits in *Sein und Zeit* vorgelegten „Frage nach dem Sinn von Sein“ und versuchen, den Fragenden auf einen Weg des Denkens zu weisen, „das, statt Vorstellungen und Begriffe zu liefern, sich als Wandlung des Bezugs zum Sein erfährt und erprobt.“<sup>74</sup>

Im Denken des *legein* und *noein*, das das Seiende in die Unverborgenheit der *aletheia* hebt und verwahrt, erfährt der Mensch das Wesen der Wahrheit als Freiheit. Freiheit als „die Freiheit zum Offenbaren eines Offenen läßt das jeweilige Seiende das Seiende sein, das es ist.“ Freiheit ist als das „Seinlassen von Seiendem“ und das „Sicheinlassen auf das Seiende“ keineswegs mit der Beliebigkeit bloß subjektiven Meinens gleichzusetzen. Sie ist vielmehr „nur deshalb der Grund der inneren Möglichkeit der Richtigkeit, weil sie ihr eigenes Wesen aus dem ursprünglichen Wesen der einzig wesentlichen Wahrheit empfängt.“<sup>75</sup> Um es noch einmal mit Voegelin zu sagen: in der Offenheit zum Seinsgrund gelangt der Mensch in die Wahrheit seiner Existenz.

### 3) *Einheit von Ethik und Ontologie*

Nach den Ausführungen über das Wesen des Denkens ist bereits klar geworden, daß Ethik und Ontologie bei Heidegger in ähnlicher Nähe zueinander stehen wie bei Voegelin. Und noch deutlicher als bei diesem erweisen sie sich bei Heidegger als echte Einheit. Der Mensch handelt „richtig“, wenn er sich

---

<sup>74</sup> Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt a.M 1986, S. 29.

<sup>75</sup> Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, S. 13 u. 15.

in eine seinem Dasein gemäße Haltung zum Sein bringt. Das menschliche Dasein freilich hat immer schon, und vor aller Ontologie, ein Seinsverständnis. Es ist gegenüber anderem Seienden „dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht.“<sup>76</sup> Dabei versteht sich das Dasein selbst „immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein. [...] Die Existenz wird in der Weise des Ergreifens oder Versäumens nur vom jeweiligen Dasein selbst entschieden.“<sup>77</sup> Wenn es hier nun auf die Bahnen des rechnenden Denkens oder in die Diktatur des „Man“ als der „Weise der Unselbständigkeit und Uneigentlichkeit“<sup>78</sup> gerät, so wird zwar das Verlangen nach einem überschaubaren Kanon expliziter Normen naheliegender Weise anwachsen; freilich wird jede Form einer solchen Ethik, die durch den Zugriff der Metaphysik von der Frage nach dem Sein getrennt gedacht wird, geradewegs an der Krise des modernen Menschen, die ja eben eine Krise des Denkens ist, vorbeigehen: „Moral vermag als bloße Lehre und Forderung nichts, wenn nicht der Mensch zuvor in ein anderes Grundverhältnis zum Sein gelangt.“<sup>79</sup>

Diese Krise kann auf dem Gebiet der Ethik nicht durch eine wie auch immer geartete Setzung von Werten abgewendet werden. Dieser Zugriff der Metaphysik will „begreifen“ und „vorstellen“ und produziert so letztlich willkürlich seine

---

<sup>76</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, S. 12; und die vom Philosophen aufgeworfene Seinsfrage ist „nichts anderes als die Radikalisierung einer zum Dasein selbst gehörigen wesenhaften Seinstendenz, des vorontologischen Seinsverständnisses“ (ebd., S. 15).

<sup>77</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 12.

<sup>78</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, § 27, S. 126ff.

<sup>79</sup> Heidegger, *Was heißt denken?*, S. 34.

eigenen Werte: „Der Wert ist Wert, insofern er gilt. Er gilt, insofern er als das gesetzt ist, worauf es ankommt. Er wird so gesetzt durch ein Absehen und Hinsehen auf solches, womit gerechnet werden muß. Der Augenpunkt, die Hinsicht, der Gesichtskreis meint hier Gesicht und Sehen in einem von den Griechen her bestimmten, aber durch die Wandlung der idea vom eidos zur perceptio hindurchgegangenen Sinne.“<sup>80</sup> Indem Werte zu bloßen Gesichtspunkten degradiert werden, sind sie einem rein subjektiven Meinen ausgesetzt. In eben dieser Weise hat sich das abendländische Denken zum, von Nietzsche nur noch festgestellten „Tod Gottes“ entwickelt. Für Heidegger „gilt es endlich einzusehen, daß eben durch die Kennzeichnung von etwas als ‘Wert’ das so Gewertete seiner Würde beraubt wird. [...] Die absonderliche Bemühung, die Objektivität der Werte zu beweisen, weiß nicht, was sie tut. Wenn man vollends ‘Gott’ als ‘den höchsten Wert’ verkündet, so ist das eine Herabsetzung des Wesens Gottes.“<sup>81</sup>

Heidegger dagegen wendet sich von der abendländischen Metaphysik ab. Er versucht durch sie hindurch zur Parmenideischen Einheit von Ethik und Ontologie zurück- und damit aus der modernen „Seinsvergessenheit“ herauszufinden. Von der ontologisch gestimmten Frage „Was heißt denken?“ ausgehend eröffnet sich dann die Antwort auf die Frage „Was sollen wir tun?“: „Soll nun gemäß der Grundbedeutung des Wortes ethos der Name Ethik dies sagen, daß sie den Aufenthalt des Menschen bedenkt, dann ist dasjenige Denken, das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines existierenden denkt, in sich schon die ursprüngliche Ethik. Dieses Denken ist aber dann auch nicht

---

<sup>80</sup> Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a.M. 1977, S. 228.

<sup>81</sup> Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt a.M. 1991, S. 39.

erst Ethik, weil es Ontologie ist. [...] Dieses Denken ist weder theoretisch noch praktisch. Es ereignet sich vor dieser Unterscheidung. Dieses Denken ist, insofern es ist, das Andenken an das Sein und nichts außerdem.“<sup>82</sup> Die „Ek-sistenz“ des Menschen ist für Heidegger dabei „das Stehen in der Lichtung des Seins“, ist ursprünglicher und im Wesen des Menschen begründeter Bezug zu Wahrheit und Sein, ist „die Aus-setzung in die Entborgenheit des Seienden als eines solchen.“<sup>83</sup> Der Mensch „handelt“ dann „ethisch richtig“, wenn und indem er seinem Wesen gemäß ein denkender und des Grundes seines eigenen Seins bewußter ist. Nur so kann er sich dem „verborgen Wesenden der Wahrheit“ nähern. Dies ist zwar nach üblicher Vorstellung noch nicht unbedingt eine „Ethik“. Doch mehr ist zu dem Thema Ethik nicht zu sagen; mehr kann dazu auch gar nicht gesagt werden, so man sich einem „strengen“ Denken verpflichtet fühlt.

#### **4) Die Kehre und die Dichtung**

Der heutige Mensch und sein Denken befinden sich für Heidegger in einer schweren Krise. Um diese zu verwinden, ist eine tiefgehende Besinnung nötig. Und so wie Voegelin von der Notwendigkeit der *periagoge* spricht, fordert Heidegger eine Umkehr, genauer eine „Kehre“. „Die Gefahr

---

<sup>82</sup> Heidegger, *Über den Humanismus*, S. 47/48.

<sup>83</sup> Ebd., S. 15, sowie: ders., *Vom Wesen der Wahrheit*, S. 16f; interessant auch eine weitere Parallele zu Voegelin: Geschichte fängt mit dem Moment an, „da der erste Denker fragend sich der Unverborgenheit des Seienden stellt mit der Frage, was das Seiende ist. [...] Nur der ek-sistente Mensch ist geschichtlich.“ (ebd.) In gleicher Weise konstituiert der Seinssprung der philosophischen Erfahrung bei Voegelin das Feld der Geschichte.

ist die Epoche des Seins, wesend als das Gestell.“<sup>84</sup> Die Signien unserer Zeit sind Vergessenheit und Verwehrung. Der Mensch befindet sich außerhalb der Wahrheit seiner Existenz. Daher muß der Mensch „dem Wesen des Seins inmitten des Seienden jene Stätte bereiten (bauen), in die es sich und sein Wesen zur Sprache bringt.“ Sprache ist dabei „die anfängliche Dimension, innerhalb derer das Menschenwesen überhaupt erst vermag, dem Sein und dessen Anspruch zu entsprechen und im Entsprechen dem Sein zu gehören.“<sup>85</sup> Die Sprache ist „das Haus des Seins.“ Das „anfängliche Entsprechen“ ist das Denken, das besinnliche Denken. Im rechnenden Denken hat sich das Sein in die Vergessenheit gekehrt. Und dies ist eminent auch ein Problem bzw. eine Frage der Sprache. Im Wesen der Gefahr aber verbirgt sich zugleich die Möglichkeit der „Kehre“, durch die „die Wahrheit des Wesens des Seins in das Seiende eigens einkehrt.“<sup>86</sup>

Die Kehre ereignet sich, wenn der Mensch sich fragend und denkend seines Zustandes bewußt wird und in einem „anfänglicheren“ Denken in die Weite seines Wesensraumes zurückfindet. Welcher Sprache oder welcher Bilder kann bzw. sollte der Mensch sich dabei bedienen? Sicherlich nicht der Sprache der Wissenschaften, die den Blick auf das Sein hartnäckig verstellt. Die gesuchte Ausdrucksform kann nicht die der Metaphysik sein. Für Heidegger beginnen die „Wege ins Rettende“ dort zu leuchten, wo die Sprache sich als „Geläut der Stille“ vom vorstellenden Zugriff der Begriffe

---

<sup>84</sup> Heidegger, *Was heißt denken?*, S. 42

<sup>85</sup> Heidegger, *Was heißt denken?*, S. 40; vgl. zu Bedeutung und Wesen der Sprache auch: ders., *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart 1993, insbes. S. 9-34.

<sup>86</sup> Heidegger, *Was heißt denken?*, S. 40.

absetzt und der Mensch seinem Wesen gemäß einkehrt in sein ursprüngliches Gehören zum Sein.

Einen Zugang dieser Art gewährt im besonderen die Dichtung. Die schönen Künste vermögen die Wahrheit „in den Glanz des Scheinenden“<sup>87</sup> hervorzubringen. In diesem Entbergen sind sie, wie oben ausgeführt, der Technik verwandt – wenn auch beide grundverschieden bleiben –, und gerade deshalb können sie auch das wahre Wesen der Technik erkennen und benennen helfen. Die Sprache der Dichtung definiert nicht, sie „nennt“. „Das Nennen verteilt nicht Titel, verwendet nicht Wörter, sondern ruft ins Wort.“<sup>88</sup> Durch diesen Ruf wird das Abwesende anwesend, wird der Mensch angerufen, die Dinge vorliegen zu lassen und in-die-Acht zu nehmen, um der Lichtung des Wesens des Seins, also der Wahrheit, einen Ort der Ankunft zu bereiten. Dann kann in der Kehre das „jäh Sichlichten“, das „Blitzen“ als „Einblick“ sich ereignen.<sup>89</sup>

Nur die Bildersprache der Dichtung, insofern in ihr Gesagtes und Ungesagtes ineinanderspielen, kann das Entzogene angemessen zur Sprache bringen. „Der Dichter nennt die Götter und nennt alle Dinge in dem, was sie sind. Dieses Nennen besteht nicht darin, daß ein vordem schon Bekanntes nur mit einem Namen versehen wird, sondern indem der Dichter das wesentliche Wort spricht, wird durch diese Nennung das Seiende erst zu dem ernannt, was es ist. So wird es bekannt als Seiendes. Dichtung ist werthafte Stiftung des

---

<sup>87</sup> Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, S. 34.

<sup>88</sup> Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, S. 21.

<sup>89</sup> Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, S. 43.

Seins.“<sup>90</sup> „Was bleibt aber, stiften die Dichter“, so zitiert Heidegger seinen „Dichter des Dichters“ Hölderlin. Der Dichter allein ist „ausgesetzt den Blitzen der Götter“, deren „Winke“ er in seinem Sagen auffängt.<sup>91</sup> Das dichtende Wort vermag „uns anspruchreicher und darum winkender auf den Weg eines Denkens, das dem Bedenklichsten nachdenkt,“ zu rufen.<sup>92</sup> Das Dichten erfüllt zugleich die Aufgabe des Andenkens an das zu-Denkende, der *mnemosyne*.<sup>93</sup> Mnemosyne, nach dem Mythos die Tochter von Himmel und Erde, wird als Braut des Zeus die Mutter der Musen. Die Werke der Künste sind solche der Erinnerung in diesem höheren Sinne.

Ähnlich wie die Dichtung vermag auch der Mythos selbst das Bedenkliche zur Sprache zu bringen. *Mythos* und *logos*, Mythos und Philosophie werden im frühen Denken der Griechen, so z.B. bei Parmenides, noch nicht voneinander getrennt gedacht. Sie sind, wie bei Voegelin auch, äquivalente Ausdrucksformen der Erfahrung besinnlichen Denkens. Denken und Dichten sind, „jedes auf seine unverwechselbare eigene Weise, das wesenhafte Sagen.“<sup>94</sup>

So finden wir also in den Bildern des Mythos oder der Dichtung eines Hölderlin, eines Trakl oder George, die Heidegger ausführlich bespricht, Hinweise bzw. „Winke“, die uns in die Nähe einer geahnten Wahrheit geleiten. Die

---

<sup>90</sup> Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a.M. 1951, S. 38.

<sup>91</sup> Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, S. 42.

<sup>92</sup> Heidegger, *Was heißt denken?*, S. 8.

<sup>93</sup> Heidegger, *Was heißt denken?*, S. 6f.

<sup>94</sup> Heidegger, *Was heißt denken?*, S. 87.

philosophischen Bemühungen, deren Funktion als Organon der Kritik, v.a. am rechnenden Denken, Heidegger, ebenso wie Voegelin, natürlich für sehr wichtig hält, führen letztlich doch „nur“ an diese Schwelle heran. Sie können diese niemals überschreiten.

Gerd Haeffner weist mit Blick auf das Anliegen Heideggers zurecht darauf hin, daß „das, was Heidegger zur Sprache bringen möchte, das Sein als Sein, sich wesentlich jeder sprachlichen Fixierung entzieht. [...] Nur das Lernen selbst möchte er lehren.“<sup>95</sup> Dies Lernen soll in die „Kehre“ führen. Dabei wird v.a. deutlich, *wovon* der Mensch sich abwenden soll: vom rechnenden Denken. Das Wesen des fragenden Denkens zu beschreiben, muß schwierig und immer nur ein Hinweis bleiben, der den Menschen auf den Weg bringt, diese Erfahrung selbst zu machen. So wie Voegelin mit seiner „Theorie der Indizes“ den Einzelnen zur meditativen Erfahrung hinführen will, so versucht Heidegger, das „Sichentziehende“ und die „rätselvolle Nähe seines Anspruchs“ anzudeuten.

---

<sup>95</sup> Gerd Haeffner, „Martin Heidegger“; in: Otfried Höffe (Hrsg.), *Klassiker der Philosophie*, Bd. 2, München 1981, S. 382; Heidegger selbst sagt: „Der eigentliche Lehrer läßt sogar nichts anderes lernen als – das Lernen.“ (Heidegger, *Was heißt denken?*, S. 50).

### III. Aktualität und Grenzen des „richtigen Denkens“

#### 1) Die Unabweisbarkeit der Frage nach dem Grund

Das 20. Jahrhundert, in dem Heidegger und Voegelin ihr Werk des Denkens und Andenkens gegen die von ihnen diagnostizierte Krise stellen, ist vergangen. Die grundlegenden Fragen, die die beiden Denker des Seins bzw. des Grundes in Erinnerung rufen, stehen freilich unverändert vor dem modernen Menschen. Sie bleiben, weil sie als Grundfragen der menschlichen Existenz ebenso alt wie aktuell sind. Und in gleicher Weise behalten Voegelin und Heidegger auch dort ihre Aktualität, wo sie sich speziell an den heutigen Menschen wenden. Die Krise des Denkens und die Herrschaft des „Gestells“ haben sich nicht abgemildert – wenn man denn die Krisendiagnose beider überhaupt teilen mag. Beiden erweist sich die Herrschaft des Verstandes, wo es um die Wahrheit der menschlichen Existenz geht, als moderner Irrationalismus. Max Weber stellt mit Tolstoj fest: „Sie (die Wissenschaft) ist sinnlos, weil sie auf die allein für uns wichtige Frage: ‘Was sollen wir tun? Wie sollen wir leben?’ keine Antwort gibt.’ Die Tatsache, daß sie diese Antwort nicht gibt, ist schlechthin unbestreitbar.“<sup>96</sup> Heidegger und Voegelin schließen sich dieser Feststellung an.

Indem sie aber den unbeantworteten Fragen jene nach der richtigen Weise des Denkens hinzufügen, sprengen sie das moderne Wissenschaftsverständnis, und stellen dieses selbst in Frage. Nicht das Wonach der Seinsfrage ist hinfällig, sondern jedes Denken, das den Blick auf sie und somit auf die

---

<sup>96</sup> Max Weber, „Wissenschaft als Beruf“; in: ders., *Schriften zur Wissenschaftslehre*, Stuttgart 1991, S. 237-273, hier S. 256.

entscheidenden Teile der Realität verstellt. Gegen diesen „Realitätsverlust“ und das Absinken des Menschen in *amathia* und *agnoia* wenden sich „Kehre“ und *periagoge*, die den Menschen in die Weite seines Wesens und seiner Möglichkeiten zurückführen sollen.

Es ist das bleibende Verdienst Voegelins und Heideggers, diese alten Gewißheiten für eine moderne Zeit neu formuliert zu haben. Vor allem bieten sie ein Organon der Kritik, um die dem modernen Bewußtsein allzu selbstverständliche „Rationalität“ zu hinterfragen und dem Beherrschungswahn des rechnenden Denkens die weise Bescheidenheit des aristotelischen *thaumazein* entgegenzuhalten. Zudem bieten sie Bilder und Sprachformen, um alle Seinsbereiche zu „erfassen“, an denen der Mensch teilhat. Diesbezüglich ist jedoch auch ein erster Unterschied zu bemerken: Voegelin ist selbst bei der Beschäftigung mit dem Mythos oder in seiner Theorie der Indizes v.a. sprachlich weit „nüchterner“ bzw. vorsichtiger, und für den modernen Leser wohl auch verstehbarer als Heidegger. Dieser kreierte im Zuge der kritischen Destruktion der philosophischen Begriffswelt beinahe noch eine eigene Sprache, was sicher legitim, vielleicht auch geboten ist, womit er aber Vorwürfe wie den Adornos riskiert, einen „Jargon der Eigentlichkeit“<sup>97</sup> zu kultivieren, der sich einer vernünftigen Auseinandersetzung absichtsvoll entziehe. So verständlich diese Kritik auch sein mag, sie übersieht, daß sich hinter dem „Jargon“ sehr Vernünftiges verbirgt. Man muß sich freilich auch darauf einlassen *wollen*. Insofern ist der Zugang zu Voegelin sicher leichter, weil dieser auf alternative Ausdrucksformen wie die des Mythos zwar verweist, in diesem Verweisen jedoch der

---

<sup>97</sup> Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt a.M. 1964.

„Begriffsförmigkeit des Bewußtseins“ den nötigen Tribut zollt.

Die Kritik an der positivistischen Verengung der Vernunft teilen beide mit anderen Denkern, die ihnen im übrigen äußerst fern zu stehen scheinen. So konstatiert etwa Max Horkheimer: „Im Augenblick ihrer Vollendung ist die Vernunft irrational und dumm geworden.“<sup>98</sup> Und es ist nicht lediglich die „Empirie“ der gesellschaftlichen Verhältnisse, die ihn zu diesem Urteil bewegt, sondern der „theoretisch höchst gewichtige Zweifel [...], ob nicht das Reich der Freiheit, einmal verwirklicht, sich notwendig als sein Gegenteil, die Automatisierung der Gesellschaft wie des menschlichen Verhaltens, erweisen müßte.“<sup>99</sup> Interessant ist die Nähe dieses „kritischen“ Denkens zu dem Heideggers oder Voegelins. Die *Kritik der instrumentellen Vernunft* liest sich in weiten Teilen wie die Analyse des „rechnenden Denkens“ bei Heidegger. Auch Horkheimer sieht die heutige Krise in einer verheerenden Dominanz von Positivismus und Pragmatismus, fordert, gegen einen verbreiteten Aktivismus, der gar nicht mehr nach Zielen und Zwecken fragt, erst einmal wieder richtig *denken* zu lernen – nicht (noch mehr) zu handeln.

Das Dilemma Horkheimers scheint das Problem der modernen Ethik im allgemeinen zu sein: Er sieht die „instrumentelle“ bzw. „subjektive Vernunft“ sich notwendig zu vulgärem Materialismus und zynischem Nihilismus entwickeln. Daher muß am Prinzip der Wahrheit festgehalten werden. Die

---

<sup>98</sup> Max Horkheimer, „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft“, in: ders., *Gesammelte Schriften* in 18 Bänden, Bd.6, Frankfurt a.M. 1991, S. 136.

<sup>99</sup> Max Horkheimer, „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft“, S. 22f.

„objektive Vernunft“ aber, die im Besitz einer solchen Wahrheit zu sein vorgibt, tendiert im harmloseren Fall zu Romantik, meist aber doch zu Ideologie und Lüge. Die Glorifikation eines Absoluten, dies zeigt sich dem soziologisch geschulten Auge, korrespondiert nur allzu oft mit skrupelloser Macht, Unterdrückung und Konformismus. Für Horkheimer liegt die Unwahrheit in der Hypostasierung des einen gegenüber dem anderen, und die Aufgabe der Philosophie in der „Rettung relativer Wahrheiten aus den Trümmern falscher Absoluta.“<sup>100</sup>

Damit steht er genau in der Mitte zwischen Weber und Voegelin bzw. Heidegger. Mit den beiden letzteren kann er festhalten, daß „die Denunziation dessen, was gegenwärtig Vernunft heißt, der größte Dienst [ist], den die Vernunft leisten kann.“<sup>101</sup> Er will aber nicht egal welche Absoluta“ wiederbeleben. Die „Kritische Theorie“ bleibt – bei allem Pessimismus – dem emanzipatorischen Erkenntnisinteresse treu und will verantwortetes Handeln der Menschen durch „Erziehung zur Mündigkeit“ (Adorno) und eine Stärkung individueller Autonomie fördern. Dagegen kann gerade die Heideggersche „Ethik“ kaum eine andere Verantwortlichkeit akzeptieren als die oben dargestellte dem Geheiß der Wahrheit des Seins gegenüber. Alexander Schwan sieht in diesem „Ausweichen vor der Last der Entscheidung (die ‘lästig’ ist, weil sie die Offenheit der Gelassenheit je und je zugunsten einer verantwortlichen Bindung einschränkt)“ und im

---

<sup>100</sup> Max Horkheimer, „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft“, S. 182.

<sup>101</sup> Max Horkheimer, „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft“, S. 186.

„Desinteresse an den alltäglichen Einzelentscheidungen“ eine Mitverantwortlichkeit für die „Dürftigkeit“ der Zeit.<sup>102</sup>

Interessanter aber scheinen hier tatsächlich die Gemeinsamkeiten zu sein, die Heidegger mit den „kritischen Denkern“ verbinden, und die zugleich auf wichtige Unterschiede zu Voegelins Ansatz hinweisen. Denn Heidegger setzt – anders als ihm das oft unterstellt wird – gerade keine „Absoluta“, zumindest keine konkreten. Bei Voegelin dagegen findet sich sehr wohl die Vorstellung einer (transzendent begründeten) Ordnung, und diese ist ihm durchaus „Absolutum“ im Horkheimerschen Sinne. Und so ist bei genauer Betrachtung Heidegger der „vorsichtiger“. Sein schwer zugängliches Ringen mit der Sprache ist mehr als nur „Jargon“, ist gerade Ausdruck eines strengen Denkens, das sich die Festlegung auf das nicht mehr Festlegbare versagt.

So trennt Heidegger auch die „Fragwürdigkeit des Denkens“ schärfer als Voegelin von der „Unbedingtheit des Glaubens“. Für Heidegger ist das Fragwürdige „der einzige Aufenthaltsbereich des Denkens.“<sup>103</sup> Insofern ist sein Denken auch ein wenig „unverbindlicher“. Das bringt ihm den Vorwurf Voegelins ein, ein von allen Inhalten gereinigtes Sein an die Stelle Gottes zu setzen, und daher eben doch ein moderner Gnostiker zu sein.<sup>104</sup> Voegelins Kritik greift sicher zu kurz. Dennoch ist sein Vorwurf nicht unberechtigt – ja, Heidegger würden ihn gar nicht als einen solchen begreifen. Sein Verzicht auf die „absonderliche Bemühung, die

---

<sup>102</sup> Alexander Schwan, *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, Opladen 1989, S. 146f.

<sup>103</sup> Heidegger, *Was heißt denken?*, S. 110 u. 113.

<sup>104</sup> Vgl. Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, Washington 1968, S. 46ff.

Objektivität der Werte zu beweisen“ ist ineins auch der Verzicht auf jede weitergehende theologische Konkretisierung eines *summum bonum*. Man könnte den Unterschied zu Voegelin auch so umschreiben: Heidegger sieht den Verfall des Denkens entscheidende Jahrhunderte früher einsetzen. Die Höhe des Denkens ist für ihn bereits bei den Vorsokratikern erreicht. Dagegen muß schon die platonisch-aristotelische *episteme* seine Skepsis dort hervorrufen, wo sie den Grundstein für alle spätere Schematisierung des Denkens legt. Die christliche Theologie schließlich ist für Heidegger im Grunde irrelevant.

Allein aus der „Fragwürdigkeit des Denkens“ lassen sich dann freilich auch keine Vorgaben und Ziele für Politik und Gesellschaft mehr deduzieren. Voegelin dagegen will die von Schwan angemahnte Verantwortung gerne übernehmen, um sich sehr konkret für eine Stärkung christlicher Elemente und Werte in den westlichen Gesellschaften auszusprechen. Nicht zuletzt dies erklärt die Nähe der kritischen Noese zur Empirie, die für ihn immer der Ausgangspunkt seiner Analysen bleibt und den Zusammenhang der Ordnung des Bewußtseins mit der Ordnung der Gesellschaft verdeutlicht.

Die Unterschiede erscheinen andererseits in einer Zeit, in der Transzendenzbezüge gleich welcher Art an Bedeutung verloren haben, zumal für die Politischen Wissenschaften, gering. Diese Bezüge nehmen einen zentralen Platz in beider Menschenbild ein und führen Ethik und Ontologie zusammen. Dabei verweisen sie notwendiger Weise in das Jenseits des Verstandes, dorthin, wo letztlich nur mehr „geahnt“ werden darf. Eben dies ruft bei Adorno die eigentlichen Bedenken hervor, hat es doch gravierende Folgen für das Handeln des

Menschen diesseits dieser Grenze. Die Frage nach der Ethik muß daher noch einmal aufgegriffen werden.

## 2) *Der 'daimonios aner' und der politische Diskurs*

Die Tatsache, daß Fragen des Guten nicht nach Maßgabe positivistischer Beweisführung beantwortbar sind, darf nicht bedeuten, diese Fragen nicht mehr zu stellen. Es sind andere „Quellen“ als die des Verstandes, aus denen der Mensch erfährt, was er ist, wie und wodurch er richtig handelt. Voegelin appelliert an den vom Verstand allein gelassenen Menschen, der die existentielle Unruhe in sich spürt, seine Seele dem Seinsgrund zu öffnen, um so für sein Tun ein göttliches Maß zu finden. In einem – und zwar dem zentralen – Punkte aber behält Max Webers Zugeständnis an den Positivismus (eigentlich: an die Moderne) Gültigkeit: wenn auch über diese letzten überhaupt möglichen Standpunkte zum Leben des einzelnen Menschen mit den Mitteln des Verstandes nicht entschieden werden kann, so bleibt doch dieser viel geschmähte Verstand das einzig verbindliche Medium der *Kommunikation*, so es um die konkrete Gestaltung der gemeinsamen Gesellschaft geht.

Jürgen Habermas unterscheidet sinngemäß (wenn auch begrifflich eigenwillig) zwischen „ethischen“ Fragen des individuellen *guten* Lebens und „moralischen“ Fragen des *gerechten* Zusammenlebens.<sup>105</sup> Was dem Einzelnen das Gute in seinem Leben ist, sei ihm unbenommen; wo es aber um das Gerechte für alle geht, da sind Verständigung und diskursiver

---

<sup>105</sup> Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M. 1991, S. 100-118.

Konsens die einzig gültigen Kriterien. Habermas würde hier wohl ganz im Sinne des politischen Liberalismus, etwa eines John Rawls, argumentieren: Mögen besinnliches Denken und *anamnesis* bei der Suche nach dem „guten Leben“ des Einzelnen wie auch des Menschen qua Mensch unverzichtbar sein; mögen sie den Habermasschen „Diskursteilnehmer“ vielleicht auch gerechter, ethisch sensibler machen – *politische* Gerechtigkeit kann darauf nicht mehr verpflichtend und begründend aufbauen. Neben diesem prinzipiellen philosophischen Einwand kann der moderne Liberalismus auch auf ganz praktische Fragen verweisen: Spricht denn das göttliche Maß auch dann noch vernehmlich durch die *phronesis*, wenn es daran geht, ein Rechtssystem zu gestalten und zu erhalten, die Fragen sozialer Ungleichheit in modernen Gesellschaften wie auch auf globaler Ebene zu erörtern, oder über Friedenserhaltung und -sicherung zu entscheiden? Wie ist zu verfahren, wenn die „inneren Stimmen“ der am politischen Prozeß Beteiligten unterschiedliches sprechen? Wessen Seele ist „offener“ und daher berufen, die richtige Entscheidung zu fällen?

Es wird schnell deutlich, daß in demokratisch verfaßten Gesellschaften über die Richtigkeit politischen Handelns nicht anders als mittels gerecht gestalteter Diskurse befunden werden kann und also Legitimität tatsächlich kaum anders als durch Verfahren erreicht werden kann. Das nimmt der *phronesis* nichts von ihrer Bedeutung, wie ja auch der demokratische Entscheidungsprozeß gewiß nur einen Teil des Ethischen abbildet. Der von Voegelin und Heidegger inspirierte *daimonios aner* kann in den demokratischen Diskurs sehr viel einbringen. Dort aber muß er sich mit Menschen abstimmen, die ihre Wahrheit nun einmal nicht mehr im (christlichen) Glauben oder den Weiten des Denkens

finden, deren Stimme deswegen aber keineswegs als weniger gewichtig oder gar „wahr“ gelten darf. Daher hat beispielsweise die Trennung von Staat und Kirche ihren guten Sinn und ist keineswegs als unerfreulich zu beklagen. Mögen Demokratie und Menschenrechte ihre Wurzeln zu einem nicht unerheblichen Teil im Christentum haben – zu ihren unverzichtbaren und wertvollsten Früchten zählen Freiheit des Glaubens und des Gewissens, Toleranz und Pluralität.

Nun will ja auch die *periagoge* keineswegs die Errungenschaften der westlichen Zivilisation in Frage stellen – ganz im Gegenteil. Doch darf und muß man den Ansatz Voegelins vor seinem eigenen Schöpfer zuweilen in Schutz nehmen, wo dieser über das Ziel hinauszuschießen droht, etwa in seinem 1959 gehaltenen Vortrag „Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt“: Ist bereits die Behauptung äußerst problematisch, daß das demokratische Zivilregime nur dann funktionieren könne, „wenn die Bevölkerung selber substantiell christlich ist“<sup>106</sup>, so ist die daraus abgeleitete Folgerung, „daß das Zivilregime auf der Unterdrückung antichristlicher Ideologie beruht“, nicht mehr hinnehmbar. Voegelins Begeisterung für die USA als dem Land, „in dem der Kommunismus so unten durch ist, daß es nie jemand wagen darf, in irgendeiner kommunistischen Richtung den Mund aufzumachen, ohne sich damit sofort zu ruinieren“, ist zumal vor dem Hintergrund der Ära McCarthy und ihrer paranoiden Auswüchse, gelinde gesagt, nicht nachvollziehbar. Gerade so möchte man sich den durch die *phronesis* gelenkten *spoudaios* nicht vorstellen.

---

<sup>106</sup> Eric Voegelin, Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt, *Occasional Papers, I*, Eric-Voegelin-Archiv: München 1996; Zitate hier auf S. 33f.

Man wird also hinnehmen müssen, daß Demokratie in zunehmend pluralistischen Gesellschaften nicht auf der Gemeinsamkeit religiöser Transzendenzerlebnisse aufbauen kann. Das 20. Jahrhundert wird u.a. als eine Epoche erinnert werden können, in der Glaube und Religion in bis dato ungekanntem Ausmaß ihre prägende Kraft für die Menschen verloren haben. Dies gilt zumindest für die westliche Welt – wenngleich auch hier die Suche nach Sinn und Spiritualität darauf hindeutet, daß der Bedeutungsrückgang der institutionalisierten Religionen nicht zwangsläufig mit Areligiosität gleichzusetzen ist. Zweifelsohne ist der primär immanent denkende Mensch zum Hauptvertreter moderner Gesellschaften avanciert. Man kann dies bedauern. Ist aber dieser Abfall von Gott automatisch und in jedem Fall zugleich ein Abstieg in die „Stumpfsinnigkeit“? Andere große Denker der Moderne sehen gerade hier die Herausforderung von Freiheit beginnen, zu der der Mensch verurteilt ist, die er annehmen oder verwerfen kann.

Nun mögen *amathia* und Ignoranz in den „Erlebnisgesellschaften“ der westlichen Moderne ja tatsächlich weit verbreitet sein. Man wird aber dem modernen Menschen, der mit seiner Freiheit ringt, mit solchen Etikettierungen alleine nicht gerecht. Und die Frage, ob der real existierende Durchschnittsmensch des christlichen Mittelalters (notabene: nicht der gelehrte Scholastiker) nun gänzlich frei von „Stumpfsinn“ war, ist eine ganz andere und durchaus offene Frage. Ebenso wenig läßt sich pauschal eine Korrelation zwischen Gottesfurcht und Menschlichkeit im Umgang mit anderen behaupten – man würde dabei nicht zuletzt auch übersehen, daß die moderne „Revolte“ gegen das Göttliche durchaus zu säkularisierten Formen von Brüderlichkeit führen kann. Die *phronesis* mittels (sozial-) psychologischer Empirie

phänomenologisch zu erfassen oder in Idealtypen abzubilden, ist wohl in die eine wie die andere Richtung kaum möglich. Dies sollte freilich niemanden davon abhalten, die *Nikomachische Ethik* aufmerksam zu lesen.

#### IV. Schluß

Jede Ethik – auch solche Ansätze, die sich dies nicht gerne eingestehen wollen – ruht auf einem bestimmten Menschenbild, also der Vorstellung von der irgendwie gearteten „Natur“ des Menschen, woraus dann zwar kein „Beweis“ für die Richtigkeit eines Wertes gewonnen werden kann, aber doch ein u.U. erhebliches Maß an Evidenz: Der Mensch verfügt über gewisse Anlagen, und es sollte im Bestreben einer Ethik liegen, die Verwirklichung dieser Anlagen in bestmöglicher Weise zu befördern. Wenn man sich aber schon auf eine ontologische Argumentation dieser Art einlassen muß, dann sollte diese auch eine möglichst umfassende sein. Hier nun können Voegelin und Heidegger für sich reklamieren, alle Seinsbereiche des Menschen zu berücksichtigen, nicht nur die wenigen, welche eine positivistische Betrachtungsweise, die selbst nichts über das „Gute“ sagen will noch kann, zuläßt. Und doch bleibt all’ dies eben nur evident. Es kann noch nicht einmal „nachgewiesen“ werden, daß ein – auf welchem Wege immer erkanntes und propagiertes – Höchstes auch tatsächlich anzustreben sei. Auch die Berufung auf den „eigentlichen“ Aristoteles oder das „ursprüngliche“ Denken eines Parmenides helfen hier nicht weiter. Der Mensch ist eben ein Zweifelnder,

nicht ein alles Begreifender und Wissender – eben dies macht ihn zum Menschen, und den Glauben erst zum Glauben.

So können also Werke der *Anamnesis* dem modernen Menschen – auch da, wo er Voegelin nicht mehr in dessen Ordnungsvorstellungen folgen mag – gleichsam eine *ontologische Heuristik des Erhabenen* bieten, also die Erinnerung daran, daß es im Menschen mehr gibt, als das moderne Bewußtsein und die moderne Wissenschaft glauben wollen, und daß es dieses „mehr“ wert ist, bedacht zu werden. Ob man dies nun „Gott“ nennt oder „Seinsgrund“, ist letztlich nicht entscheidend, wohl aber, daß der Mensch ohne diese „Dimension“ nicht mehr Mensch in der vollen Breite bzw. Tiefe seines Wesens ist. Die „wahre Welt“ ist in der Tat „zur Fabel geworden“. Das darf den Menschen aber nicht daran hindern, andere als „streng wissenschaftliche“ Geschichten über sie zu erzählen. Menschliche Freiheit und Fragwürdigkeit des Denkens gehören zusammen. Mit Nihilismus muß das nichts zu tun haben, solange der Mensch die Worte des Aristoteles beherzigt: „Verwunderung war den Menschen jetzt wie vormals der Anfang des Philosophierens.“<sup>107</sup>

---

<sup>107</sup> Aristoteles, *Metaphysik*, Erster Halbband: Bücher I-VI, übersetzt von Hermann Bonitz, Hamburg 1989, 982 b 11, S. 13.

## **OCCASIONAL PAPERS**

Herausgegeben von Peter J. Opitz und Dietmar Herz  
in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-  
Universität München und dem Eric-Voegelin-Archiv e.V. München  
(ISSN 1430-6786)

### **- I -**

#### **Eric Voegelin: Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt**

Mit einem Vorwort von Peter J. Opitz  
45 Seiten. München, April 1996; 2. Aufl. Juni 2000

### **- II A -**

#### **Thomas Hollweck: Der Dichter als Führer?**

Dichtung und Repräsentanz in Voegelins frühen Arbeiten  
51 Seiten. 1. Auflage, München, April 1996; 2. Aufl. Juni 1999

### **- II B -**

#### **Eric Voegelin: Wedekind.**

Ein Beitrag zur Soziologie der Gegenwart  
64 Seiten. München, April 1996; 2. Aufl. Oktober 1999

### **- III -**

#### **Dietmar Herz: Das Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und Staat.**

Zu Eric Voegelins Kritik an Hans Kelsen  
72 Seiten. München, Mai 1996; 2. überarbeitete Aufl. Dezember 2001

### **- IV -**

#### **William Petropulos: The Person as Imago Dei.**

Augustine and Max Scheler in Voegelin's „Herrschaftslehre“ and „The Political Religions“  
56 Seiten. München, Juni 1997; 2. überarbeitete Aufl. Juni 2000

### **- V -**

#### **Christian Schwaabe: Seinsvergessenheit und Umkehr.**

Über das „richtige Denken“ bei Eric Voegelin und Martin Heidegger  
58 Seiten. München, Juni 1997; 2. überarbeitete Aufl. November 2001

### **- VI -**

#### **Gilbert Weiss: Theorie, Relevanz und Wahrheit.**

Zum Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz  
76 Seiten. München, Dezember 1997

**- VII -**

**Dante Germino: Eric Voegelin on the Gnostic Roots of Violence**

60 Seiten. München, Februar 1998

**- VIII -**

**Thomas Hollweck: The Romance of the Soul.**

The Gnostic Myth in Modern Literature

56 Seiten. München, Juli 1998

**- IX -**

**Eric Voegelin: Hegel - Eine Studie über Zauberei**

Aus dem Englischen übersetzt von Nils Winkler und

mit einem Nachwort von Peter J. Opitz

97 Seiten. München, April 1999; 2. überarbeitete Aufl. Januar 2001

**- X -**

**Sandro Chignola: „Fetishism“ with the Norm and Symbols of Politics.**

Eric Voegelin between Sociology and „Rechtswissenschaft“, 1924-1938

71 Seiten. München, Juli 1999

**- XI -**

**Peter J. Opitz (Hrsg.): Zwischen Evokation und Kontemplation.**

Eric Voegelins „Introduction“ zur „History of Political Ideas“

(englisch / deutsch).

Aus dem Englischen übersetzt und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz

95 Seiten. München, Juli 1999; 2. überarbeitete Aufl. Januar 2002

**- XII -**

**Peter J. Opitz: Stationen einer Rückkehr.**

Voegelins Weg nach München

58 Seiten. München, Juli 1999

**- XIII -**

**Gregor Sebba: Jean-Jacques Rousseau.**

Autobiography and Political Thought

Herausgegeben und mit einem Vorwort von Peter J. Opitz

40 Seiten. München, Januar 2000

**- XIV -**

**Hans Maier / Peter J. Opitz: Eric Voegelin - Wanderer zwischen den Kontinenten**

81 Seiten. München, Januar 2000; 2. Aufl. Juli 2000

**- XV -**

**Thomas Heilke: The Philosophical Anthropology of Race:**

A Voegelinian Encounter

52 Seiten. München. März 2000

- XVI -

**Helmut Winterholler: Moses und das Volk Gottes.**

Zum Offenbarungsverständnis von Eric Voegelin

48 Seiten. München, April 2000

- XVII -

**Eric Voegelin: Die Entstehung der Revolutionsidee von Marx**

Aus dem Englischen übersetzt von Nils Winkler und mit einem editorischen

Nachwort von Peter J. Opitz

67 Seiten. München, April 2000

- XVIII -

**Michael Franz: Voegelin's Analysis of Marx**

56 Seiten. München, August 2000

- XIX -

**Thomas Hollweck: Mythos und Geschichte.**

Zur Genesis von *Order and History*

61 Seiten. München, August 2000

- XX -

**Eric Voegelin: Plato's Myth of the Soul.**

Materialien zu Eric Voegelins „History of Political Ideas“ (II)

Herausgegeben von Elisabeth von Lochner

62 Seiten. München, Januar 2001

- XXI -

**Norbert Blößner: The „Encomium of a Noble Man“.**

Anmerkungen zu Eric Voegelins *Politeia*-Interpretation

55 Seiten. München, März 2001

- XXII -

**Hellmut Flashar: Dekomposition einer mythischen Philosophie.**

Eric Voegelin über Aristoteles

27 Seiten. München, April 2001

- XXIII -

**Christoph Horn: Kontinuität, Revision oder Entwicklung?**

Das Verhältnis von *Politikos*, *Politeia* und *Nomoi* bei Eric Voegelin und aus der Sicht aktueller Forschungen

31 Seiten. München, Mai 2001

- XXIV -

**Eckart Schütrumpf: Eric Voegelins Deutung der aristotelischen *Politik* in *Order and History***

89 Seiten, München, Juni 2001

- XXV -

**Arpad Szakolczai: Stages of a Quest.** Reconstructing the Outline Structure of Eric Voegelin's *History of Political Ideas*  
63 Seiten. München, Juli 2001

- XXVI -

**Peter Machinist: Mesopotamia in Eric Voegelin's *Order and History***  
54 Seiten. München, September 2001

- XXVII -

**William M. Thompson: Voegelin's *Israel and Revelation*:**  
The Reception and Challenge in America  
77 Seiten. München, Oktober 2001

*IN VORBEREITUNG:*

**Giuliana Parotto: Zum Einfluß von Urs von Balthasar auf Eric Voegelin**

<p><u>Preise:</u> 10,- DM pro Heft (IX, XI, XXIV: 12,- DM) + Versandkosten. Änderungen vorbehalten. Abonnementbestellungen richten Sie bitte an: Peter.Opitz@lrz.uni-muenchen.de</p>
--

## **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) 2180-9090  
Telefax (089) 2180-9092  
Internet: <http://www.lrz-muenchen.de/~voegelin-archiv/>  
E-Mail: [Peter.Opitz@lrz.uni-muenchen.de](mailto:Peter.Opitz@lrz.uni-muenchen.de) oder  
[voegelin-archiv@lrz.uni-muenchen.de](mailto:voegelin-archiv@lrz.uni-muenchen.de)