

OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— LII —

Helmut Winterholler

**Egophanische Revolte und existentieller
Widerstand**

Studien zu Eric Voegelins *In Search of Order*



OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— LII —

Helmut Winterholler

Egophanische Revolte und existentieller Widerstand
Studien zu Eric Voegelins *In Search of Order*



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

HELMUT WINTERHOLLER, geb. 1937, studierte Klassische Philologie, Geschichte und Philosophie in München, Paris und Pisa. Bis 2001 unterrichtete er die Fächer Griechisch, Latein und Geschichte, mit dem Schwerpunkt auf griechischer Literatur und Philosophie, am Augustinus-Gymnasium in Weiden i.d.Opf. In den Jahren seit 1988 übersetzte er mehrere Schriften Eric Voegelins ins Deutsche: *Vernunft: Die Erfahrung der klassischen Philosophen* (1988), *Äquivalenz von Erfahrungen und Symbolen in der Geschichte* (1988), *Evangelium und Kultur* (1997), und zuletzt die Bände VII und X von *Ordnung und Geschichte* mit den Titeln *Aristoteles* (2001) und *Auf der Suche nach Ordnung* (2004).

OCCASIONAL PAPERS, LII, Mai 2006

Helmut Winterholler, Egophanische Revolte und existentieller Widerstand.

Studien zu Eric Voegelins *In Search of Order*

OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz

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

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

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

ISSN 1430-6786

© 2006, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München

Helmut Winterholler

**Egophanische Revolte und existentieller Widerstand.
Studien zu Eric Voegelins *In Search of Order***

„This will be Volume 5.“ Mit diesen Worten habe Eric Voegelin auf das Manuskript gedeutet, an dem er noch in seinen letzten Monaten arbeitete – so seine Frau Lissy Voegelin im Vorwort zur amerikanischen Erstausgabe von *In Search of Order*.

Der pointierte Hinweis auf *Volume 5* weist auf eine Schwierigkeit hin. Denn auf den ersten Blick – und auch noch auf den zweiten – sieht *In Search of Order* durchaus nicht nach einer Fortsetzung der Bände I-IV von *Order and History* aus. Und Band 5 sollte, in Abänderung früherer Planungen, ja den Abschluß des großen Projektes bilden. Nach dem Vorwort des 1. Bandes von *Order and History* (1956) sollten die damals geplanten Bände 5 und 6 unter den Titeln *The Protestant Centuries* und *The Crisis of Western Civilization* die Darstellung des modernen politischen Denkens enthalten. Die Bände mit diesen Titeln sind, wie bekannt, nie erschienen. Schon lange vor der Publikation des 4. Bandes mit dem Titel *The Ecumenic Age* (1974) scheint Voegelin die Konzeption tiefgreifend verändert zu haben. In der Korrespondenz mit dem Verlag nennt er 1969 als Titel für den Folgeband *In Search of Order*. Die dem Brief beigelegte Inhaltsübersicht zeigt, daß Voegelin die früheren Bände nicht einfach in chronologischer Reihenfolge fortsetzen wollte, sondern an Hand von Einzelstudien, teilweise mit Rückgriff auf ältere Arbeiten, bestimmte theoretische Probleme in den Vordergrund stellte. Die letzte Gruppe dieser Einzelstudien sollte sich aber, wie die Titel zeigen, auf Probleme der Moderne konzentrieren: Schiller's Universal History, On Hegel, On Schelling, On Nietzsche and Pascal, Henry James.¹

¹ Die genannten Mitteilungen an den Verlag sind zusammen mit den Inhaltsübersichten in den *Collected Works of Eric Voegelin* (im folgenden abgekürzt CW) Vol. 28, S. 239 ff. abgedruckt.

Parallel zu dieser tiefgreifend veränderten Fortsetzung von *Order and History* arbeitete Voegelin, wie er auch dem Verlag in dem genannten Brief von 1969 mitteilte, an einem Projekt mit dem Titel *The Drama of Humanity*, das ausdrücklich nicht als Bestandteil von *Order and History* gedacht war, sondern als eine davon unabhängige Publikation. Die jetzt zugänglichen Fragmente dieses Projekts zeigen, zusammen mit brieflichen Äußerungen Voegelins, daß es sich um eine Philosophie der Geschichte handeln sollte, die ausgehend von der Gegenwart („The Contemporary Situation“) in mehreren Schritten („Man in the Cosmos“, The Epiphany of Man“) zu einer Analyse der Moderne unter der Überschrift „The Revolt of Man“ führen sollte. Trotz der kontinuierlichen Arbeit an diesem Projekt, von der er in Briefen immer wieder sprach, ist es zu einer Publikation nicht gekommen. Was vorliegt, ist die Nachschrift einer mehrteiligen Vorlesung mit dem Titel *The Drama of Humanity*, aus der die oben genannten Teil-Überschriften entnommen sind, und eine ausgearbeitete Fassung des ersten Kapitels des geplanten Buches unter dem Titel *The Eclipse of Reality*, das von Voegelin in der Gedenschrift für Alfred Schütz teilweise publiziert wurde. Vom Rest der langjährigen Beschäftigung findet sich einstweilen keine Spur, kein weiterer Text, der dem Titel *The Drama of Humanity* zugeordnet werden könnte.²

Wenn nun posthum 1987 *In Search of Order* als Volume 5 von *Order and History* publiziert wurde, wird der Leser wenig von dem finden, was er auf Grund des Programms von 1956/57 oder der genannten Inhaltsübersichten für den Folgeband erwarten könnte. Von all den Denkern der Moderne, zu denen er in den jetzt zugänglichen Bänden der *History of Political Ideas* umfangreiche Studien durch-

² Zu dieser Frage insgesamt Peter J. Opitz, *The Drama of Humanity – Spuren eines unvollendeten Werkes*, in: *Wege zur Politischen Philosophie. Festschrift für Martin Sattler*, hrsg. von Gabriele von Sievers und Ulrich Diehl, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 258-294. Eine Nachschrift der Vorlesungsreihe *The Drama of Humanity*, der Candler Lectures, findet sich in CW 33, S.174 ff., der Text *The Eclipse of Reality* jetzt auch in CW 28, S. 111 ff.; dort S. XXXV auch Angaben der Herausgeber über den Umfang des gesamten Textes und des separat publizierten Teiles.

geführt hatte, ist jetzt eigentlich nur einer übriggeblieben: Hegel, der in der *History* kaum eine Rolle gespielt hatte.

Daß nur Hegel übrigbleibt, ist eine zugespitzte Vereinfachung – denn Hegel steht nicht am Anfang des Buches, sondern in der Mitte. Am Anfang steht aber auch nicht, wie der Leser früherer Bände vielleicht erwartet, eine Einleitung, in der, wie z.B. in der Einleitung zu *The Ecumenic Age*, Voegelin den Leser informiert, wie und warum die Konzeption dieses Bandes sich verändert hat, sondern am Anfang steht *Chapter 1* mit der Überschrift „*The Beginning of the Beginning*“. Das kündigt aber nicht etwa ein Zurückgreifen auf immer noch frühere geschichtliche Epochen an. Das Kapitel beginnt vielmehr mit einer Reflexion auf den Beginn des eigenen Reflektierens und Schreibens. Von diesem Ausgangspunkt werden dann, in Form einer meditativen Exegese, drei Dimensionen des Bewußtseins entwickelt – Intentionalität, Luminosität und reflektive Distanz, und die damit verbundenen Probleme der Diversifizierung, der Deformation, der Imagination usw. Das ist ‘*Chapter 1*’.

„Chapter 2“ trägt den Titel *Reflective Distance vs. Reflective Identity*. Es wird nicht viele Leser geben, deren Erwartung durch diese Überschrift in die Richtung gelenkt wird, die der Text dann einschlägt. Das Kapitel beginnt mit der deutschen Identitätsphilosophie; im Mittelpunkt steht dabei *Hegel I*. Dem Abschnitt über Hegel gehen 41 Seiten voran, danach folgen weitere 37 Seiten. Hegel steht in der Mitte.³ Voegelin stellt Hegel ins Zentrum seiner Analyse der Moderne. Daß von den anderen Autoren der Moderne nur Hegel übrigbleibt, ist, wie gesagt, eine Vereinfachung. Denn das Kapitel enthält auch eine knappe Seite zu C.G. Jung mit einer ambivalenten Beurteilung, eindringliche Analysen zu Leibniz (versteckt im Hesiodkapitel), und zu Fichte (als Vorspann zu Hegel). An die Stelle anderer Namen aus der Moderne, die der Leser vielleicht erwartet hätte, tritt im Verlauf des 2. Kapitels jetzt Hesiod mit einem aus-

³ Ich weiß natürlich, daß das Buch nicht vollendet ist. Aber Voegelin hatte eine Vorliebe für das ernsthafte Spiel dieser Art. Die Analyse von Platons *Politeia* z.B. beginnt Voegelin mit einer detaillierten Inhaltsübersicht und fügt dann hinzu: „The reader will find his way through the schema best if he starts not from the beginning, but from the middle“ (Hervorhebungen von mir): In der Mitte aber steht die Vision des *Agathon*.

föhrlichen Abschnitt und mehreren Unterabschnitten (darin enthalten der Heilige Bonaventura mit seinem *Itinerarium Mentis in Deum*), und – nach einem Zwischenspiel über Homer und Parmenides – Platons *Timaios*. Anderes ist angekündigt, der Leser wird es aber in diesem Band nicht finden: die Behandlung des neuplatonischen Symbols *autogenesis*, die Behandlung des Symbols Gott, wie es Thomas von Aquin entwickelt hat; und er findet auch keinen Abschnitt *Hegel II*, der nach *Hegel I* zu erwarten wäre.

Was ergibt sich aus diesem verwirrenden Überblick für „This will be Volume 5“? Bei der Übersetzung von *In Search of Order* hatte ich große Schwierigkeiten, den Zusammenhang der einzelnen Abschnitte, Paragraphen und Kapitel zu verstehen. Und ich fürchte, daß ich mit dieser Schwierigkeit nicht allein bin. Manches könnte man damit erklären, daß das Buch nicht nur inhaltlich Fragment geblieben ist, sondern daß Voegelin auch keine Möglichkeit mehr hatte, letzte Hand an das Manuskript zu legen. Vielleicht hätte er manches geändert, getilgt, ergänzt oder auch die Abfolge der Abschnitte anders disponiert.⁴ Aber all diese Möglichkeiten beseitigen nicht das Hauptproblem: Was ist das zentrale Thema von *In Search of Order*?

Ich möchte im folgenden einen Zugang zu der ‘meditativen Wanderung’ versuchen, indem ich zunächst den Titel ernst nehme: *In Search of Order*. Das Buch ist die Geschichte von Voegelins Suche, der Suche nach der richtigen Ordnung der Existenz. Diese Suche ist aber nicht die Untersuchung eines Theoretikers, der aus sicherem Abstand die Phänomene betrachtet und analysiert; sie hat ihren Ursprung vielmehr im existentiellen Widerstand gegen die Erfahrung der Unordnung der Existenz in der eigenen Gegenwart. Die Unordnung muß als solche erkannt, sie muß analysiert werden. Voegelins Suche nach der Ordnung der Existenz führt so zu einer kritischen Analyse der Moderne, die auf Hegel zugespitzt wird, den

⁴ Ellis Sandoz warnt allerdings in der Einleitung zur amerikanischen Erstausgabe (S. 1) davor, aus dem fragmentarischen Charakter des Buches auf das Fehlen einer Schlußrevision zu schließen. Aufschluß über diese Fragen könnte man von Paul Caringella erwarten, der für die *Occasional Papers* einen Essay angekündigt hat mit dem Titel *Eric Voegelin’s Last Years. The emergence of ‘In Search of Order’*. Dieser Text liegt aber noch nicht vor.

Voegelin als repräsentativ für die Moderne betrachtet.⁵ Die Kategorien, die Voegelin in früheren Schriften (z.B. *Die Politischen Religionen*, 1939, *The New Science of Politics*, 1952, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, 1959) zur Charakterisierung der Moderne verwendet hat, werden in der Analyse Hegels jetzt auf ihre Grundlage in der 'Erfahrung des Bewußtseins' zurückgeführt. In Hegels Transformation des platonischen Höhlengleichnisses zur 'Umkehrung des Bewußtseins' erscheint das autonome, sich selbst begründende Subjekt als Schlüssel zur Analyse der Moderne.

Die Suche, die vom Leiden an der Unordnung der eigenen Zeit angetrieben wird, führt zur Analyse der Moderne. Sie bleibt jedoch bei der Diagnose der Unordnung nicht stehen, sondern sucht nach den Heilmitteln, mit denen die Krankheit der Moderne überwunden werden kann. Im Vorwort zum ersten Band von *Order and History*⁶ hatte Voegelin davon gesprochen, daß in der Philosophie als Existenzform die diagnostische und die therapeutische Funktion nicht voneinander getrennt werden könne. Der Versuch, die Diagnose der Moderne mit ihrer Therapie zu verbinden – das ist Volume 5.⁷

⁵ Voegelin steht damit nicht allein. Auch für Habermas z.B. ist Hegel der Exponent des Selbstverständnisses der Moderne. Siehe dazu Thomas Hollweck, *Wie legitim ist die Moderne?*, *Occasional Papers*, XXXII, München: Eric-Voegelin-Archiv, 2003, S. 7 Anm. 4. Gegenstand dieses Aufsatzes ist Voegelins Begriff der Moderne in der *New Science of Politics*. Er nimmt also keinen Bezug auf *In Search of Order*. In der Einleitung zu *What is History* (CW 28, S. XXIV) betonen Thomas Hollweck und Paul Caringella die Bedeutung des Themas 'modernity' im Spätwerk Voegelins. Seine Antwort auf die Kritik der Moderne bestimme die Struktur der Schlußbände von *Order and History*, also sowohl von Bd. IV als auch von Bd. V.

⁶ Dt. in: *Ordnung und Geschichte*, Bd. 1, München (Wilhelm Fink Verlag) 2002; dort S. 32 f. Im Text verwende ich für *Ordnung und Geschichte* später die Abkürzung *OG*.

⁷ Ich verwende im folgenden häufig den Ausdruck Volume 5, wenn ich mich auf Voegelins *In Search of Order* beziehe, weil der Titel *In Search of Order* und entsprechend *Auf der Suche nach Ordnung* oft nur schwer im Satz unterzubringen ist.

Ich will nun, in einem 1. Teil, zunächst versuchen, den Modus des Bewußtseins, den Voegelin als spezifisch 'modern' betrachtet, zu rekonstruieren und werde mich dabei auf den Hauptpunkt konzentrieren: Das Auftreten des autonomen Subjekts, oder, wie Voegelin es an anderer Stelle nennt: *The Egophanic Revolt* – die egophanische Revolte. Dabei wird es notwendig sein, neben Volume 5 auch andere Texte heranzuziehen, wie das schon genannte *The Drama of Humanity* und *The Eclipse of Reality*, sowie aus *The Ecu-
menic Age* die Abschnitte *Historiogenesis* und *The Pauline Vision of the Resurrected*, aus dem die eben verwendete Formulierung *The Egophanic Revolt* stammt. Die Notwendigkeit, weitere Texte einzu-
beziehen, gilt besonders auch für den 2. Teil, in dem ich darzustel-
len versuche, welche Auswirkungen die Revolution 'im Gebiete des
Geistes' auf das 'Reich der Erscheinungen' hat.⁸ Eine dieser Auswir-
kungen betrifft das Bewußtsein selbst – es wird unbewußt. In einem
3. Teil werde ich deshalb das Bewußtseinsphänomen des Unbe-
wußten in den Mittelpunkt stellen. In einem abschließenden 4. Teil
will ich versuchen, ausgehend von der zentralen Stellung der Hegel-
Analyse, den windungsreichen Aufbau von Volume 5 zu verfolgen
und dadurch vielleicht auch etwas durchsichtiger zu machen. Dies
ergibt gleichzeitig die Möglichkeit, einen Blick auf den Schlußteil
des Buches zu werfen, das mit *Platons Timaios* – oder ist es Voege-
lins *Timaios*? – seinen unvollendeten Abschluß findet.

I. Die Revolution des Bewußtseins

Zu Beginn von *Chapter 2* spricht Voegelin von dem „großen Unter-
nehmen“ der deutschen idealistischen Philosophen, „die Struktur des
... Bewußtseins in ihren persönlichen, gesellschaftlichen und histori-
schen Aspekten adäquat zu differenzieren“ (61).⁹ Der Satz ist

⁸ Die Formulierung stammt von Heinrich Heine; siehe unten S. 19 .

⁹ In den Text eingerückte Seitenzahlen ohne weitere Angaben beziehen sich auf die deutsche Ausgabe von *In Search of Order: Eric Voegelin, Ordnung und Geschichte*, Bd. 10, *Auf der Suche nach Ordnung*, hrsg. von Paul Caringella und Gilbert Weiss; aus dem Englischen von Helmut Winterholler, München 2004.

erstaunlich; denn er liest sich wie das Programm von Voegelins eigenem 'Unternehmen'. Und wenn dann § 1 die Überschrift trägt: 'Die deutsche Revolution des Bewußtseins', und der Text mit dem Satz beginnt: „Das Ziel der deutschen Denker war formativ. Um die Erfahrungsgrundlage des Bewußtseins wiederzugewinnen, wollten sie die Schichten propositioneller Verkrustungen beseitigen, die sich in den Jahrhunderten des Denkens im intentionalistischen Subjekt-Objekt-Modus aufgehäuft hatten“ (61), dann wird der Leser sich erinnern, daß Voegelin immer wieder mit ganz ähnlichen Worten seine eigene Aufgabe beschreibt. Voegelin ist jedoch kein Fortsetzer Hegels. Denn 'das große Unternehmen der deutschen idealistischen Philosophen, die Struktur des Bewußtseins zu differenzieren', scheiterte nach Voegelins Auffassung insofern, als es einen neuen Typus des deformierten Bewußtseins hervorbrachte. Die ambivalente Stellung gegenüber Hegel, die mehrfach zum Ausdruck kommt, hat ihren Grund darin, daß beide, Voegelin und Hegel ein gemeinsames Ziel haben, nämlich die Erfahrung des Bewußtseins wiederzugewinnen. Aber Hegels Versuch war ein „grandioser Fehlschlag“ (78), und die Analyse dieses Fehlschlags führte zur Bewußtseinsphilosophie Voegelins.

1. Die Differenzierung des Bewußtseins als geschichtlicher Prozeß

In der oben genannten Vorlesungsreihe *The Drama of Humanity* gibt Voegelin zunächst eine knappe Skizze des geschichtlichen Prozesses, in dem sich das Bewußtsein des Menschen entfaltet. Die Skizze wird dann in drei Abschnitten (Der Mensch im Kosmos, Die Epiphanie des Menschen, Der Mensch in der Revolte) inhaltlich ausgearbeitet. Ich möchte diesen Text dazu verwenden, die Position der Moderne im Prozeß der Differenzierung des Bewußtseins näher zu bestimmen – ein Aspekt, der in Volume 5 etwas im Hintergrund bleibt.

(1) Der Mensch im Kosmos

Bewußtsein ist Partizipation am Sein.¹⁰ Das Bewußtsein des Menschen, das auf jeder Stufe der menschlichen Entwicklung da war, ist der Situs der Partizipation. Auf der Stufe der kosmischen Primärerfahrung, wie Voegelin sie nennt, ist im Bewußtsein des Menschen die Gemeinschaft der 'Partner' des Seins gegeben; sie umfaßt alle Realitäten: Mensch, Gott, Himmel, Erde, Gesellschaft, und innerhalb der Gesellschaft Herrscher, König und das Volk (DH 186,188).¹¹ Im Bewußtsein, in der Wahrnehmung (*awareness*) auf allen ihren Stufen, von der Sinneswahrnehmung bis zur Erkenntnis, ist der Mensch mit der umfassenden kosmischen Realität verbunden, nimmt an ihr teil. Der Akzent bei Voegelin liegt auf der Teilnahme, der Partizipation des Menschen an den verschiedenen Bereichen der Realität, zu der er selbst gehört, und an der Einordnung in dieses Ganze des Kosmos.

(2) Die Epiphanie des Menschen

Es folgt eine Phase, in der das Bewußtsein differenziert wird zum Bewußtsein von der Spannung zum Grund der Existenz: Innerhalb der alles umfassenden kosmischen Realität ereignet sich ein entscheidender Schritt: Das Bewußtsein des Menschen, das immer da war, wird sich seiner selbst bewußt. Bewußtsein wird selbst-reflektiv (*self-reflective*, DH 200). Wenn Bewußtsein über Bewußtsein reflektiert, dann entdeckt der Mensch zunächst die Tatsache, daß er Bewußtsein hat, und zwar ein Bewußtsein von der Art, daß er sich dadurch von anderen Bereichen der Realität unterscheidet. Die Partizipation an der Realität, die aktual auf jeder Stufe der Entwicklung da war, wird jetzt zum Gegenstand der Reflexion, sie wird reflektiv. Und damit tritt die Relation der verschiedenen Bereiche der Realität zueinander, der Partner im Sein, zu denen auch das Göttliche im

¹⁰ 'Partizipation am Sein' war schon das zentrale Thema der Einleitung zum ersten Bd. von *Order and History* (1956), dt. in: *Ordnung und Geschichte*, Bd. 1, *Die Symbolisierung der Ordnung*, S. 39 ff.

¹¹ Die in den Text mit der Abkürzung *DH* eingerückten Seitenzahlen beziehen sich auf den Abdruck der Vorlesung *The Drama of Humanity* in *CW* 33. Eine deutsche Ausgabe dieses Textes ist in Vorbereitung.

Kosmos gehört, als Problem in den Vordergrund. Der Mensch erfährt, daß er kein autonomes Wesen ist, keine *causa sui*, sondern daß er existiert, ontisch und kognitiv, indem er an der Realität partizipiert, insbesondere an dem Grund, der die Realität begründet. So erhebt sich in der Reflexion die Frage nach dem letzten Grund der Realität, und zwar jeglicher Realität, vor allem aber seiner eigenen, der Realität des Menschen. Der letzte Grund der Realität kann aber nicht in den verschiedenen Bereichen des Kosmos gefunden werden, nicht im Gang durch die Hierarchie des Seins, wie Voegelin an Hand der *Upanishade* III 6 zeigt, sondern die Suche nach dem letzten Grund führt über die Hierarchie des Kosmos hinaus, sie transzendiert den Kosmos zum „*groundless ground of all being*“. (DH 207)

In der Reflexion, in der Suche nach dem Grund, ergibt sich also innerhalb der kosmischen Realität eine herausgehobene Beziehung zwischen dem Bewußtsein des suchenden Menschen und dem welttranszendenten Gott, auf den sich die Suche richtet. Bewußtsein wird in der Reflexion zur Erfahrung der Spannung zum Grund der eigenen Existenz (DH 199f.). „That is consciousness“: Bewußtsein in diesem reflektiven Sinn ist Bewußtsein der Spannung der Existenz zum Grund (DH 200). Schon diese zugespitzte Formulierung zeigt, daß die Differenzierung des Bewußtseins zum selbst-reflektiven Bewußtsein die Relation zu anderen Bereichen der Realität in den Hintergrund treten läßt. Bewußtsein in diesem differenzierten Sinn kann gegen den Rest der kosmischen Realität, in dem es entstanden ist, isoliert werden. Voegelin hat in der Vorlesung, wie aus seinen Worten zu schließen ist, in den alles umschließenden ‘globe’ der kosmischen Erfahrung einen kleineren ‘globe’ eingetragen. Dieser enthält ‘nur’ zwei Pole: Gott als transzendenten und den Menschen als immanenten Pol. „Der Rest der Realität ist vergessen“. (DH 187) Die Differenzierung des Bewußtseins zum Bewußtsein der Spannung zum Grund enthält also in sich das Potential, den Rest der Welt, also alles, was außerhalb des menschlichen Bewußtseins und seiner Spannung zum göttlichen Grund der Existenz liegt, zu ‘vergessen’, d.h. in den dunklen Hintergrund des Bewußtseins zu verdrängen.

(3) Der Mensch in der Revolte

Die Differenzierung des Bewußtseins enthält das Potential, alles was außerhalb der Spannung des menschlichen Bewußtseins zum göttlichen Grund der Existenz ist, zu 'vergessen'. Der Prozeß des Vergessens kann aber weiter gehen. Der Mensch, der den ontischen Kontext vergessen hat, aus dem heraus sich das differenzierte, selbst-reflektive Bewußtsein entfaltet hat, kann von den beiden Polen, die jetzt im Vordergrund des Bewußtseins stehen, dem göttlich-transzendenten Pol der Spannung und dem menschlichen Bewußtsein als dem immanenten Pol, den einen der beiden 'vergessen', z.B. den transzendenten Pol. „Selten vergißt der Mensch sich selbst“. (*DH* 187) Was dann übrig bleibt, ist eine „dekapitierte Immanenz“ (*decapitated immanence*).¹² Und das ist das dominante Selbstverständnis des Menschen in unserer Zeit.

Den geschichtlichen Prozeß faßt Voegelin so zusammen: „Man kann einen Bereich der Realität aus dem weiteren Bereich der Realität herausnehmen, ihn gegenüber der gesamten kosmischen Realität isolieren, man kann das die Realität der Philosophie oder der Offenbarung nennen; und dann zerschneidet man das [d.h. den 'smaller globe'] in zwei Hälften und die transzendente Hälfte wird weggeschnitten – man bleibt übrig mit dem unteren Teil, der immanenten Realität.“ (*DH* 187)

Voegelin bezeichnet diese Ausführungen als eine recht grobe Skizze, die aber nicht allzu weit von der Wahrheit entfernt sei. Sie ist auch deshalb von Bedeutung, weil sichtbar wird, daß der Differenzierungsschritt, der zu Philosophie und Offenbarung führt, ein erhebliches Risikopotential in sich enthält. Erst die Differenzierung des Bewußtseins und damit verbunden seine Isolierung aus dem Kontext der alles umschließenden kosmischen Realität, führt zu der Möglichkeit, den 'smaller globe' in die zwei Teile aufzuspalten und am Ende mit der 'dekapitierten Immanenz' dazustehen. Die Spannung zum Grund, die das Zentrum des selbst-reflektiven, differenzierten Bewußtseins war, bricht zusammen, wenn der transzendente

¹² Der Ausdruck 'Dekapitation' erscheint bei Voegelin auch im Deutschen, z.B. in der *Gottesmord*, einer Schrift von 1959 (in: *Der Gottesmord*, hrsg. von Peter J. Opitz, München 1999), dort S. 92.

Pol dieser Spannung, ihr 'Haupt', aus dem Bewußtsein eliminiert wird.

2. Fichte und Hegel als Repräsentanten der Moderne

Die Vorlesungsreihe *The Drama of Humanity* wurde von Voegelin 1967 gehalten. In den folgenden Jahren hat er, wie oben erwähnt, intensiv an diesem Projekt weiter gearbeitet. Ein erster Teil mit dem Titel *The Eclipse of Reality* wurde wohl 1969 abgeschlossen, und die ersten 15 Seiten des vorhandenen Typoskripts sind 1970 in der Gedenkschrift für Alfred Schütz publiziert worden. Von den weiteren Teilen der Arbeit fehlt einstweilen jede Spur. Irgendwann scheint an die Stelle des Projekts *The Drama of Humanity* wieder die Arbeit an der Fortsetzung von *Order and History*, also an Volume 5, getreten zu sein. Hier unternimmt Voegelin jetzt den Versuch, den Prozeß, in dem das Bewußtsein selbst-reflektiv wird und dieses selbst-reflektive Bewußtsein dann der Deformation verfällt, auf die dem Prozeß zugrundeliegende Erfahrung zurückzuführen. Die Entwicklung der Moderne, für die Fichte und Hegel repräsentativ sind, wird als Revolution des Bewußtseins und gleichzeitig als dessen Deformation verstanden.

Ausgangspunkt ist die Analyse der reflektiven Dimension des Bewußtseins, als dritter Dimension neben Intentionalität und Luminosität. In Fichtes *Wissenschaftslehre* von 1794 stellt sich für Voegelin das Problem der Reflexion so dar.¹³ Reflexion ist ein Akt des Bewußtseins, der auf Bewußtseinsinhalte, auf die 'Tatsachen des Bewußtseins' gerichtet ist. Soweit ist die Sache klar. Die 'Tatsachen des Bewußtseins' sieht Voegelin nun als eine intentionalistische Verformung des Bewußtseins an; Bewußtsein werde primär in Kategorien der Ding-Realität verstanden. Der Ereignischarakter des Bewußtseins, die Dimension der Luminosität, das Hell-Werden der ES-Realität im Bewußtsein tritt in den Hintergrund.

¹³ Voegelin nennt als Textgrundlage seiner Analyse die Wissenschaftslehre von 1794, ohne aber die Textstellen, die er zugrundelegt, im einzelnen anzugeben. Das Verhältnis von Voegelins Analyse zur Argumentation Fichtes ist deshalb schwer zu bestimmen.

Was aber ist die Beziehung zwischen dem reflektiven Bewußtsein des Subjekts und den 'Tatsachen des Bewußtseins', die es reflektierend erforscht? (62) Mit anderen Worten: Welche Rolle spielt die Reflexion im Verhältnis zu den beiden anderen Dimensionen des Bewußtseins, Intentionalität und Luminosität? Das *Ich* der Reflexion, das reflektierende Subjekt wird zum Zentrum des Menschen gemacht. Das existentielle Bewußtsein mit seiner Spannung zum Grund und der darin enthaltenen Distanz tritt in den Hintergrund; es wird durch das reflektive *Ich* gleichsam absorbiert. Dieser neue Typus von Bewußtsein wird von den deutschen Denkern, so Voegelin, als Spekulation bezeichnet. Die Suche, die von dem existentiellen Bewußtsein der Spannung zum Grund angetrieben wird, bezieht ihre Autorität, ihren Wahrheitsanspruch, aus dem Umstand, daß sie an der Realität teilhat. Bewußtsein ist Partizipation – um die früher zitierte Formulierung Voegelins wieder aufzugreifen. Der spekulative Denker jedoch tritt aus dem Prozeß der Partizipation heraus, er verläßt seine Position im *metaxy*¹⁴ der Existenz und nimmt seinen Standpunkt außerhalb des partizipatorischen Prozesses. Das spekulative Subjekt, das Ich der Reflexion wird zum alleinigen Schöpfer der Wahrheit. „Die Realität, wie sie durch jedermanns bewußte Existenz erfahren und symbolisiert wird, war durch die ZWEITE REALITÄT zu ersetzen. (63) Oder: „Das Bild von der Welt wird zur Welt selber“. (69). Die ausdrucksvollste Formulierung der Bewußtseinsveränderung, die der Moderne zugrunde liegt, sieht Voegelin in der Aussage des Bakkalaureus im Faust: „Die Welt sie war nicht eh *ich* sie erschuf.“ (49)

¹⁴ Den Ausdruck *metaxy* entnimmt Voegelin Platons Symposion. Sprachlich handelt es sich um eine Präposition mit der Bedeutung 'zwischen'. Bei Voegelin bezeichnet *metaxy* die existentielle Spannung des Menschen *zwischen* den Polen der Existenz. Zwei kurze Zitate müssen hier genügen. Platon: „Alles Geistige [pan to daimonion] ist zwischen Gott und Mensch. (Platon, Symp. 202 e); und Voegelin: „Das Zwischen (*metaxy*) ist ... nicht ein leerer Raum zwischen den Polen der Spannung, sondern das 'Reich des Geistigen'. Es ist ... das wechselseitige Partizipieren (*methexis, metalêpsis*) von menschlicher in göttlicher und von göttlicher in menschlicher Realität.“ (*Vernunft: Die Erfahrung der klassischen Philosophen*, dt. in: *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte*; dort S. 47)

Ich habe die auf wenige Seiten zusammengedrückte Darstellung Voegelins noch weiter zugespitzt, um die Erfahrungsproblematik deutlich zu machen: Was hier geschieht, ist wirklich ein revolutionäres Ereignis in der Geschichte des Bewußtseins. Der Mensch erfährt sich als das Kraftzentrum, von dem aus in der Spekulation die Wirklichkeit durchdrungen und transformiert wird. Wie kommt es zu dieser revolutionären Veränderung im Bewußtsein des Menschen von der Rolle, die er im Prozeß der Realität spielt?

Grundlage ist die Kraft der Imagination, die Voegelin in einem der eindringlichsten Abschnitte des 1. Kapitels analysiert (§ 11 S. 47). Imagination, Sprache und Symbolisierung gehören zusammen. Der Mensch hat die Fähigkeit, seine partizipatorische Erfahrung der Realität, den Anruf der Realität und seine Antwort darauf, „die göttlich-menschlichen Bewegungen und Gegenbewegungen“ (47 und passim) durch Symbole auszudrücken. Symbole versteht Voegelin primär als Sprachsymbole (es gibt natürlich auch andere); und diese Sprachsymbole sind Sprachbilder, in denen die metaleptischen¹⁵ Erfahrungen ihren Ausdruck finden: „to find the way from the metaleptic experiences to the imagery of expressive symbols.“¹⁶ Imagination ist also die Schaffung von Bildern der metaleptischen Erfahrung in Gestalt von Sprachsymbolen. Imagination ist eine Fähigkeit des Menschen, und diese Fähigkeit gehört zu dem im Körper fundierten Bewußtsein des Menschen. Dieses Bewußtsein ist aber, wie Voegelin in den ersten Abschnitten des 1. Kapitels analysiert hat, nicht nur das Bewußtsein des Menschen von einer Realität, auf die es sich richtet; sondern gleichzeitig ist das Bewußtsein ein 'Ereignis' in eben dieser Realität, die im menschlichen Bewußtsein für sich selbst luminos wird. Das ist das Paradoxon des Bewußtseins, wie Voegelin es nennt, und dieses Paradoxon bestimmt auch die Imagination. „Imagination gehört sowohl zu(m)

¹⁵ Metaleptisch ist abgeleitet von *metalêpsis*, ein Terminus, den Voegelin von Aristoteles übernommen hat. Er bedeutet das wechselseitige Partizipieren, das 'Bewußtsein von der göttlich-menschlichen Bewegung und Gegenbewegung' (vgl. *Anamnesis* S. 296 und oben Anm. 13).

¹⁶ *In Search of Order*, S. 37. Ich zitiere die englische Version, weil im Deutschen die Verbindung von imagery mit imagination kaum wiederzugeben ist.

Bewußtsein des Menschen als auch zu der Realität, die auch den Menschen als Partner in der Gemeinschaft des Seins umfaßt.“ (48) Das führt zu der paradoxen Feststellung, daß die Realität in sich imaginativ ist, indem durch die imaginative Kraft des Menschen die Struktur der Realität im Bewußtsein sichtbar wird.

Die Spannung zwischen der imaginativen Kraft des Menschen und der umfassenden Realität, in der diese Kraft auftritt, ist nun auch der Ursprung der Bewußtseinsdeformation, von der wir hier sprechen. Voegelin drückt dies so aus: „Auf Grund seiner Fähigkeit zu imaginativer Antwort ist der Mensch ein kreativer Partner in der Bewegung der Realität auf ihre Wahrheit hin; und eben diese kreativ-formative Kraft ist der Gefahr deformativer Pervertierung ausgesetzt, wenn der kreative Partner imaginiert, der alleinige Schöpfer der Wahrheit zu sein. Die imaginative Expansion von partizipatorischer zu alleiniger Macht ermöglicht den Traum, endgültige Macht über die Realität zu gewinnen durch die Macht, ihr Bild zu erschaffen.“ (49) Es stellt sich die Frage nach den Triebkräften, die hinter dieser Expansion von partizipatorischer zu alleiniger Macht stehen. Voegelin nennt eine ganze Reihe von Symbolen für dieses ‘Deformationspotential’, die seit der Antike bekannt seien: *hybris*, *pleonexia*, *alazoneia tou biou*, *superbia vitae*, *libido dominandi*. Es ist aber wohl die *libido dominandi*, die er im Kontext der Moderne als stärkste Triebkraft ansieht. Ich werde auf diese Frage zurückkommen. Denn die Frage nach den Triebkräften ist besser zu beantworten, wenn man die Hegel-Analyse miteinbezieht, die im 2. Abschnitt von *Chapter 2* nun folgt.

Textgrundlage für Voegelins Hegel-Analyse sind in der Hauptsache die letzten 5-6 Seiten der Einleitung zur *Phänomenologie des Geistes*.¹⁷ Thema dieses Schlußabschnittes der ‘Einleitung’ ist „die Prüfung der Realität des Erkennens“ oder (in wechselnden Formulierungen) die „Wahrheit des Wissens“ oder „die dialektische Bewegung [des Bewußtseins], insofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt.“ (*PhG* 72-73) Ich gebe im folgenden

¹⁷ S. 70-75 in der Ausgabe von Hoffmeister, die Voegelin verwendet. Die *Phänomenologie des Geistes* wird im folgenden mit der Abkürzung *PhG* zitiert.

Voegelins Paraphrase wieder, ergänze sie aber gelegentlich, indem ich thematische Aspekte mit den dazugehörenden Zitaten einbeziehe, die dem Verständnis von Voegelins Analyse dienen können.

Nach Hegel (und Voegelin!) ist Bewußtsein zunächst Bewußtsein von etwas („Bewußtsein weiß etwas“ *PhG* 73). In diesem ersten Schritt wird das erfahrene Etwas für die Realität an sich gehalten („Dieser Gegenstand ist das Wesen oder das Ansich“ *PhG* 73). In einem zweiten Schritt der Erkenntnis zeigt sich, daß dieses Ansich nur ein Ansich für das Bewußtsein ist („daß es nur für es an sich war“ *PhG* 72). Wenn Hegel nun feststellt, daß das Bewußtsein jetzt zwei Gegenstände hat, den einen das erste Ansich, den zweiten das Für-es-sein dieses Ansich, dann ist das ein Hinweis darauf, daß es bei diesen beiden ‘Schritten’ der Erkenntnis nicht nur um aufeinanderfolgende Phasen des Bewußtseinsprozesses handelt, sondern auch um die Struktur des Bewußtseins selbst, oder in Voegelins Sprache: um Dimensionen des Bewußtseins. Dieser Bewußtseinsprozeß bringt nun eine Veränderung der beiden Seiten dieses Prozesses mit sich; wiederum in Voegelins Sprache: der beiden Pole dieses Prozesses. Der subjektive Pol, das Subjekt, entdeckt, daß seine Subjektivität sich gewandelt hat, und zwar daß es sich von einem Subjekt, das einem Objekt der Erkenntnis gegenübersteht, zu einem Subjekt wandelt, das sich selbst als in Bewegung erfährt (69). Gleichzeitig aber verändert sich der Gegenstands-Pol. Der Gegenstand, der vorher das Ansich war, wird zum Für-es-sein dieses Ansich; d.h. mit der Veränderung des Wissens vom Gegenstand, von der Realität, verändert sich auch der Gegenstand, die Realität. Gegenüber der Veränderung des Bewußtseins „hält auch der Gegenstand nicht aus.“ (*PhG* 72) Diese wechselseitige und wechselwirkende Veränderung der beiden Pole nennt Hegel dialektisch: „Diese dialektische Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstand ausübt, insofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird.“ (*PhG* 73) Voegelin erkennt in dieser dialektischen Bewegung Hegels sein Paradoxon von Intentionalität und Luminosität.

Wie aber kommt dieser ‘neue wahre Gegenstand’ zustande? In den Worten Hegels: „durch eine Umkehrung des Bewußtseins selbst.“

(PhG 74) Was unter dieser ‘Umkehrung des Bewußtseins’ zu verstehen ist, wird kontrovers diskutiert. Für Voegelin ruft diese ‘Umkehrung’ das Höhlengleichnis Platons in Erinnerung, „die *periagôgê* von Platons Gefangenen in der Höhle, das Sich-Umwenden von den Schatten an der Wand und den Aufstieg zum Licht“ (69). Mit diesem Vergleich steht Voegelin nicht allein. Röttges (1981) z.B. erläutert den engen Bezug von Hegels ‘Umkehrung’ zu Platons *periagôgê* so:

„[...] wie dort die Seele in der Höhle der Scheinbilder aufs unwahre Gegenständliche fixiert ist und nur durch eine die ganze Seele erfassende Umkehr [...] aus dem Bereich des Werdens und Vergehens, also platonisch-eleatisch des unwahren Scheins, befreit werden kann zum Anblick der Ideen selbst, so hier das Bewußtsein, das ansonsten in seiner Erfahrung an den Gegenständen, an denen es seine Erfahrungen macht, hängen bleibt. Umkehrung des Bewußtseins bedeutet, in genauer Aufnahme der historischen Reminiszenz, die Kehrtwendung des Bewußtseins von der Gebundenheit ans Gegenständliche zu sich selbst als dem Subjekt, für das alle Gegenstände an sich sind. Diese Kehrtwendung ist also wörtlich zu nehmen: was dem Bewußtsein bisher in seinem Rücken vor sich ging, seine ihm selbst verborgene Subjektivität, wird nun seiner anonymen Wirksamkeit entnommen.“¹⁸

Voegelin nun sieht Hegel in der Position des Gefangenen, der gegen die Schattenbilder in der Höhle seines Zeitalters revoltiert, die in ihren unwahren, zu Schattenbildern erstarrten Gestalten das Bewußtsein von der Erfahrung der Realität abschneiden. Bei Platon sind es – nach Voegelin – die Zerrbilder der sophistischen Ideologie als Deformationen der Erfahrung des ‘Philosophen’, von denen sich der Gefangene mühsam abzuwenden versucht, um die wahre Wirklichkeit, die *alêtheia* in den Blick zu bekommen. Für die Schattenbilder in Hegels Höhle der Moderne gibt Voegelin eine lange Liste, deren Ausarbeitung ein dickes Buch füllen würde: die dogmatischen Deformationen der Theologie, die propositionellen Deformationen der Metaphysik und Ontologie, geistreicher Intellektualismus, zweitklassiger Kritizismus oder Skeptizismus, exstatisch phantasierender

¹⁸ Röttges, H., *Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*, Meisenheim 1981. 1. Aufl. 1976. Ich verdanke dieses Zitat Andreas Graeser: in G.W.F. Hegel, *Einleitung zur Phänomenologie des Geistes*, Kommentar von Andreas Graeser, Stuttgart (Reclam)1988, dort S. 168.

Überschwang, erbauliches Predigertum oder empfindsam-gedankenlose Erhabenheit (70). Voegelin schließt diese Aufzählung mit der Bemerkung: „Soweit ist diese Bewegung dieselbe wie die Platons“ und Voegelins, wie ich hinzufügen möchte. Platons, Hegels und Voegelins ‘Bewegung’ ist der mühsame Versuch, die Erfahrung vom Grund der eigenen Existenz in der Auseinandersetzung mit den Schatten der ZWEITEN REALITÄTEN wiederzugewinnen.

Nach so viel Übereinstimmung nähern wir uns jetzt der entscheidenden Frage in Voegelins kritischer Hegel-Analyse: Wodurch wird die ‘Umkehrung’ des Bewußtseins von den Schatten der ZWEITEN REALITÄT zur wahren Wirklichkeit bewirkt? Platon beschreibt im Gleichnis die ‘Lösung und Heilung’ aus den Fesseln des deformierten Bewußtseins, der *aphrosynê*, der Torheit, als den Vorgang, in dem einer der Gefangenen von diesen Fesseln befreit und gezwungen wird, aufzustehen und ‘den Hals herumzudrehen’ – die *periagôgê* ist eine schmerzhaft Angelegenheit – und dann den Aufstieg zum Licht zu beginnen. Wo immer Voegelin sich auf das Höhlengleichnis Platons bezieht, betont er diesen Aspekt des Gezwungen-werdens und der damit verbundenen Gewalt. Die *periagôgê* ist nicht die aktive Handlung eines Menschen, sondern ein passiv erfahrenes Erleben und Erleiden, ein *pathos*. Im Hinblick auf die sprachliche Formulierung hebt Voegelin die ‘Passiv-Konstruktion’ hervor: Der Gefangene *wird* befreit, er *wird* gezwungen, er *wird* gezogen. Mit der ‘Passiv-Konstruktion’ hängt zusammen, daß das handelnde Subjekt, das die *periagôgê* bewirkt, sprachlich nicht benannt wird: Er *wird* gezwungen! Von wem? Mehr als ein unbestimmtes Pronomen gibt der Text, auch wenn er im Aktiv formuliert ist, nicht her: „Wenn dann einer (*tis*) ihn mit Gewalt hinaufzöge ... und ihn nicht losließe, bis er ihn an das Licht der Sonne hinausgezogen hätte“¹⁹ Wer ist dieser jemand?

Ich habe den Aspekt des Passivischen, sachlich und sprachlich, und der Unbestimmtheit des aktiv Handelnden in enger Anlehnung an

¹⁹ Platon, *Politeia* 515e 6-8; das Höhlengleichnis insgesamt zu Beginn des 7. Buches der *Politeia* 514a ff.

Voegelins Hinweise²⁰ hervorgehoben, um Hegels Transformation der *periagôgê* deutlich sichtbar zu machen. Denn die oben gestellte Frage, wodurch die 'Umkehrung' des Bewußtseins von den Schatzenbildern zur wahren Wirklichkeit bewirkt wird, beantwortet Hegel, so Voegelin, mit der Feststellung, die Umkehrung sei unsere Zutat²¹. Der Mensch wird nicht durch eine unbekannte Kraft herumgedreht, sondern er selbst bewirkt die 'Umkehrung', die *conversio* zum Licht, zur Wahrheit. „Hegel (spielt) die zweideutige Rolle eines Gefangenen in der Höhle, der die Kontrolle über die *periagôgê* übernimmt.“ (72) Was dabei eliminiert wird, ist die göttliche Kraft aus dem Jenseits, die den Gefangenen zwingt, sich umzuwenden und den Aufstieg zum Licht zu beginnen. Er macht das selbst. „Die *periagôgê* ist nicht eine affirmative Antwort [sc. auf die göttliche Zugkraft], sondern eine selbst-affirmative Aktion.“ (70).

Wir sind in dem Sturmzentrum angekommen, von dem aus Voegelin die Krankheit der Moderne diagnostiziert. Es ist die Deformation der menschlichen Existenz durch die Deformation des Bewußtseins. Voegelin war in *Hegel I* von der programmatischen Erklärung Hegels ausgegangen, er wolle eine „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“ begründen. Diese Proklamation bestimme die Fragen, die im Verlauf der Analyse gestellt werden müßten. „In welchem Umfang ist das Programm mit Erfolg durchgeführt worden? Was

²⁰ Neben der Darstellung des Höhlengleichnisses in *Order and History* (im folgenden abgekürzt *OH*) Vol. III (S. 112 ff.), dt. in: *Ordnung und Geschichte*, Bd. 6, *Platon*, S. 141 ff. verweise ich auf den Vortrag *Evangelium und Kultur*, den Voegelin 1970 in München gehalten hat. Dort betont er besonders eindringlich den 'passivischen Charakter' der Erfahrung, die im Höhlengleichnis geschildert wird; siehe Eric Voegelin, *Evangelium und Kultur*, aus dem Englischen übersetzt und herausgegeben von Helmut Winterholler, München 1997, Anhang über 'Existenztypen im Neuen Testament, dort S.67 ff.

²¹ Voegelin versteht Hegel so, als ob dieser geschrieben hätte. 'Die Umkehrung des Bewußtseins ist unsere Zutat'. So wurde der Text Hegels z.B. auch von Heidegger verstanden. Graeser weist in dem oben genannten Kommentar zu dieser Stelle (Graeser S.168 ff.) darauf hin, daß der Text anders lautet, nämlich: „Diese Betrachtung der Sache ist unsere Zutat“; und er gibt Literatur an zu der Frage, wie dieser Satz dann zu verstehen ist. Das Problem ist, ob Voegelins Interpretation in der Sache davon betroffen ist.

verstand Hegel unter Erfahrung? Welche Erfahrungen hat er in seine Analyse einbezogen und welche hat er ausgeschlossen? Und auf welche Weise bestimmte der deformative Wille zur Macht, was eingeschlossen und was ausgeschlossen wurde?“ (67/68)

In unserem Zusammenhang stehen die beiden letzten Fragen im Vordergrund: Welche Erfahrungen hat Hegel ausgeschlossen und welche Rolle spielt der deformative Wille zur Macht? Ausgeschlossen wird in der Erfahrung der 'Umkehrung' das Gezogenwerden vom göttlichen Pol der Spannung, oder allgemeiner formuliert: Aus der 'Erfahrung des Bewußtseins' ausgeschlossen wird „die Erfahrung des existentiellen Bewußtseins, der Existenz in der Spannung des *metaxy*.“ (68). Was aus der Partizipationserfahrung stammt, wird in das Innere des Bewußtseins hereingezogen. Voegelin zitiert dazu aus Hegels *Geschichte der Philosophie* (II, 300 im Kapitel über Jakob Böhme): „das ... protestantische Prinzip, die Intellektualwelt in das eigene Gemüt hereinzulegen und in seinem Selbstbewußtsein alles anzuschauen und zu wissen und zu fühlen, was einst jenseits war.“ Mit dem Hereinziehen in das eigene Gemüt schließt sich das Bewußtsein aber gleichzeitig gegen das *metaxy* ab. Die existentielle Spannung wird zwar nicht abgeschafft, aber zur Dialektik des Bewußtseins umgeformt. Um die Formulierung in *The Drama of Humanity* noch einmal aufzunehmen: Die Spannung zum transzendenten, jenseitigen Grund der Existenz bricht zusammen. Das Resultat ist die 'dekapitierte Immanenz'.

Die Deformation des Bewußtseins durch Verdunkelung seiner partizipatorischen Struktur betrachtet Voegelin als repräsentativ für die Moderne und gleichzeitig als ihre Krankheit. Diese ist jedoch nicht auf die Moderne beschränkt. In einem längeren Exkurs stellt Voegelin die Symbole zusammen, die in früheren geschichtlichen Stadien (vor Hegel) oder in späteren (nach Hegel) entwickelt wurden, um diese Deformation zu bezeichnen: Platons Symbol *anoia* – der Zustand, indem der Mensch das Bewußtsein der suchenden Partizipation am göttlichen Grund, am *nous* verloren hat; die hebräische *nebala*, die Torheit, die Existenz Gottes zu leugnen; Ciceros *morbus animi*, die Störung des Bewußtseins durch Abwendung von der Vernunft, *ex aspernazione rationis* (eine stoische Wiederaufnahme des aischyleischen und platonischen *nosos*); und nach Hegel

Bergsons Symbolpaar *âme ouverte* – *âme close*, von Voegelin verstanden als Offenheit und Verschließung gegenüber dem Paradoxon des existentiellen Bewußtseins; und schließlich Doderers Apperzeptionsverweigerung als bewußter Akt imaginativen Vergessens.²² Voegelin stellt diese Symbole in den Zusammenhang des Eingangssatzes von Aristoteles' *Metaphysik* : „Von Natur aus begehren alle Menschen, zu wissen.“ Das ist die Suche nach der Wahrheit der Realität, die „Suche nach dem Anfang des Werdens als einer formativen Bewegung“ (59). In diesem thematischen Zusammenhang zeigen die aufgeführten Symbole, welches Deformationspotential im 'Begehren zu wissen', in der Suche nach der Wahrheit enthalten ist. Und dieses Deformationspotential erreicht für Voegelin in Hegels 'absolutem Wissen' den Gipfelpunkt seiner Verwirklichung. Die Feststellung des Gipfelpunkts gilt für die bewußtseinstheoretische Seite dieser Entwicklung; in der praktisch-aktivistischen Durchführung geht der Prozeß in den Ideologien des 19. und 20. Jahrhunderts weiteren Gipfeln entgegen.

Ich will nun die Frage nicht länger aufschieben, durch welche Triebkräfte ein Potential, das in der Geschichte der Menschen immer da war, und das sich in ihren verschiedenen Perioden unterschiedlich stark manifestierte, gerade in der Moderne, kulminierend in Hegel, zu einer bestimmenden Kraft wurde. Ich beschränke mich auf zwei Entwicklungslinien, die Voegelin direkt oder indirekt thematisiert.

Die erste Linie führt zu dem, was Voegelin den traumatischen Druck des orthodoxen Milieus nennt, unter dem Hegel und viele seiner Zeitgenossen und Nachfolger bis zu Nietzsche, Jung und Heidegger litten. Bei der 'Orthodoxie' handelt es sich um die Transformation von Symbolen als Ausdruck existentieller Erfahrungen zu intentionalistisch verstandenen Begriffen. Dieser Transformationsprozeß gewinnt seit dem späten Mittelalter an Intensität und führt im 17./18. Jahrhundert zu dem, was Voegelin die dogmatischen Deformationen

²² Siehe zu *anoia* *Auf der Suche nach Ordnung*, S. 54-56, und *Quod deus dicitur* S. 191 (in: *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte*); zu *nebala-nabal* siehe *Quod deus dicitur*, S. 191 ff.; zu *morbus animi* siehe *Vernunft, die Erfahrung der klassischen Philosophen* S. 141 ff. (in *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte*) und *Auf der Suche* S. 57; zu *âme close* s. *Auf der Suche* S. 59 und passim; zu Apperzeptionsverweigerung siehe *Auf der Suche* S. 58.

der Theologie, und die propositionellen Deformationen von Metaphysik und Ontologie nennt (69/70). Die zu erstarrten Begriffen transformierten Symbole versperren jetzt den Zugang zu den existentiellen Erfahrungen, die in den Symbolen ursprünglich ihren Ausdruck gefunden hatten. Die Erfahrungen verschwinden hinter den 'propositionellen Verkrustungen'. Da diese Erfahrungen aber den 'Inhalt' der Symbole bildeten, werden die Begriffe, die aus dieser Transformation hervorgehen zu 'leeren' Begriffen. So wird das Symbol Gott bei Hegel zum 'sinnlosen Laut', zum bloßen Namen. Was übrig bleibt, ist ein Bestand von literarischen Werken theologischer, metaphysischer, ontologischer Art, eine Sammlung von Aussagen im verdinglichten Subjekt-Objekt-Modus, welche die Kraft der ursprünglichen Symbole verloren haben, im Leser die zugrundeliegenden Erfahrungen wieder zu erwecken und sie zur Klarheit des Bewußtseins zu bringen. Die Erfahrungen des existentiellen Bewußtseins mit seiner partizipatorischen Struktur verschwinden zwar nicht – sie sind Teil der Realität – aber sie werden verdunkelt, sie werden in den dunklen Hintergrund des Bewußtseins gedrängt. Wir sind wieder bei Hegels Transformation der *periagôgê* zur 'Umkehrung' angekommen. Die Erfahrung des Gezogenwerdens durch die göttliche Kraft aus dem Jenseits ist atrophiert. Der Gefangene befreit sich – imaginativ – selbst aus der Höhle.

Die zweite Entwicklungslinie, die sich jedoch mit der ersten verschränkt, führt zu dem, was Voegelin die 'egophanische Revolte' nennt. Es geht um das zunehmende Bewußtsein des Individuums von seinen Möglichkeiten, die Wirklichkeit in den Griff zu bekommen und zu gestalten. Voegelin zitiert wiederholt im Hinblick auf das Mittelalter Augustins Formulierung vom *saeculum senescens*: Der Ablauf der Zeit in Gegenwart und Zukunft wird erlebt als ein Verfließen ohne Sinnrichtung. Die entscheidenden Ereignisse der (Heils)-Geschichte sind geschehen; nach dem Eintritt des Gottessohnes in die Geschichte, seinem Tod und seiner Auferstehung bleibt nur das Warten auf die Wiederkunft und die endgültige Transformation der Wirklichkeit. Eine sinngebende Veränderung, sei sie aktiv oder passiv, findet in diesem *saeculum* nicht statt. Dieses Bild vom Ablauf der Geschichte geriet seit dem Hochmittelalter immer mehr in Widerspruch zu dem Bewußtsein, das die Menschen von ihren Aktionsmöglichkeiten hatten, von ihrer Fähigkeit, die Zukunft aktiv

zu gestalten. Ich will stichpunktartig die auffälligsten Veränderungen aufzählen, die das neue Bewußtsein charakterisieren.²³

Das Aufblühen der Städte seit dem Hochmittelalter; die Zunahme des Handels und der damit verbundene Wohlstand und Reichtum der oberen Schichten; die immer weiter ausgreifende Seefahrt, zu deren Voraussetzungen vermehrte geographische und nautische Kenntnisse gehörten; die wagemutigen Entdeckungsfahrten und die anschließende Eroberung und Erschließung des *mundus novus*. In all diesen geschichtlichen Vorgängen erfährt der Mensch sich als handelnd, und der Erfolg dieses Handelns verleiht seinen Aktivitäten Hoffnung und Sinn, auch wenn das Leben weiter durch Naturgewalten, durch Seuchen und Hungersnöte gefährdet ist, nicht zu vergessen die Kriege und Feuersbrünste, die das Leben vieler Menschen und deren Werk vernichten.

Zeitlich parallel tauchen auf der geistigen Ebene Phänomene auf, die das Bild von der Stellung des Menschen in der geschichtlichen Welt verändern: Die neuen Mönchsorden, in deren Mitte die Erwartung eines spirituellen Dritten Reichs entsteht, das neue Bild vom Menschen, insbesondere in der florentinischen Renaissance und deren Ruhmesgedanke; ebenso, wieder besonders in Italien, die Wiederaufnahme platonisch-neuplatonischen Denkens und ihrer Verbindung zu hermetischen, alchemistischen und magischen Tendenzen – ein Thema, das für Voegelin in den späten Jahren immer wichtiger wurde; und scheinbar im Gegensatz dazu die sich rasch entwickelnde Naturwissenschaft, in der 'Wissen' eine neue Bedeutung bekam als Instrument der begrifflichen Durchdringung der Realität. Die ersten Schritte zum Eingriff in die Natur und ihrer Beherrschung ließen nicht lange auf sich warten. Durch die erfolgreiche Entwicklung der mathematisierenden Naturwissenschaften bekam die oben skizzierte Transformation von Symbolen zu Begriffen und die damit verbundene Verdinglichung einen kräftigen Schub. Die Arbeitsweise der Wissenschaften von der Natur ist, zumindest in ihrem Hauptstrang, im strengen Sinn intentionalistisch, ihre

²³ Die meisten Punkte, die ich nenne, hat Voegelin mehr oder weniger ausführlich in den entsprechenden Bänden der *History* behandelt, natürlich ohne Bezug auf Hegel, der zu dieser Zeit noch keine große Rolle spielte.

Gegenstände sind bis weit ins 19. Jahrhundert hinein 'Dinge', die mathematisch-begrifflich erfaßt werden. Daß die Realität nicht in Ding-Realität aufgeht, steht zunächst nicht zur Debatte.²⁴ Der rasche Erfolg dieser Denkweise verschafft ihr nicht bloß hohes Prestige, sondern über lange Zeit einen Monopolanspruch auf 'Wissenschaft'. Gleichzeitig verändert sich damit die Stellung des Subjekts, das Wissenschaft betreibt: Das Verlangen nach Wissen ist immer weniger ein erkennendes Sich-Einfügen in den Prozeß des Ganzen – ein Prozeß, in dem bestimmte Bereiche dieses Ganzen kognitiv durchsichtig werden – sondern das Subjekt macht in seinem Streben nach Erkenntnis die Realität zu einem Objekt, über das es verfügen kann. Der Mensch tritt aus der umfassenden Realität heraus („*man can out-imagine himself and out-comprehend the comprehending reality*“; der Satz ist unübersetzbar und wird deshalb nach dem Original zitiert, OH V S. 39). Die Perspektive aus dem Standpunkt der Partizipation ist verlassen. Wir sind wieder bei dem autonomen Subjekt angekommen, das von einem Standpunkt außerhalb der Partizipation die Welt begrifflich durchdringt mit dem Ziel, sie unter seine Herrschaft zu bringen.

II. Die Revolution 'im Reiche der Erscheinungen'

In dem Abschnitt 'Die deutsche Revolution des Bewußtseins' nennt Voegelin Heinrich Heine einen der scharfsinnigsten Beobachter der Revolution des Bewußtseins, und zitiert eine Passage aus Heines *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*: Heine sehe voraus „daß im Reiche der Erscheinungen dieselbe Revolution“

²⁴ Im Zusammenhang der *History* weist Voegelin aber schon früh (CW 23, S. 168) darauf hin, daß neben der Konzentration auf die phänomenale Dingwelt ein zweiter Strang nicht übersehen werden darf, in dem nicht die „quantitativen Schatten“ untersucht werden, sondern nach der „Substanz der Natur“ gesucht wird. Diese Linie wird bei Giordano Bruno greifbar, sowie in der Debatte zwischen Kepler und dem englischen Mystiker Fludd und mündet in die Naturphilosophie Schellings. Diese wiederum gibt den Anstoß für Voegelins Interpretation (und Fortführung) von Platons *Timaios*.

folgen wird, „die im Gebiete des Geistes stattgefunden.“ (64)²⁵ Die ‘Revolution im Gebiete des Geistes’, also die Revolution des Bewußtseins hat Voegelin in *Hegel 1* analysiert. Für die Revolution im ‘Reiche der Erscheinungen’ wird es notwendig sein, außer Volume 5 auch andere Schriften Voegelins aus der späteren Zeit heranzuziehen.

1. Die ZWEITE REALITÄT

Die hegelsche ‘Umkehrung’ und die damit verbundene Transformation der Bewußtseinsstruktur versetzt das spekulative Subjekt in die Position eines ‘Zauberers’, eines magischen Manipulators, der imaginativ ein Bild der Geschichte konstruiert, das die reale geschichtliche Welt zwar nicht abschaffen kann, sie aber im Bewußtsein verdunkelt. Wir sind bei der Symbolik der ZWEITEN REALITÄT angekommen, die Voegelin im Hinblick auf Hegel vor allem in *On Hegel: A Study in Sorcery* und in *The Eclipse of Reality* analysiert.²⁶

Hegel entwirft das Projekt einer immanenten Geschichte, das auf der Konstruktion von ‘Zeitaltern’ basiert, die unter dem Thema ‘Zerrissenheit und Versöhnung’ aufeinanderfolgen, und zu einem letzten Zeitalter führen, das durch Hegel selbst eingeführt wird. (HE 19f.) Um Hegels Stellung in diesem imaginativen Prozeß zu bestimmen, ist es notwendig, die einzelnen Phasen in diesem dialektischen Prozeß von Zerrissenheit und Versöhnung zu skizzieren. Ich folge dabei Voegelins Darstellung (HE 11ff.), die sich auf das *System der Sittlichkeit* stützt, versuche aber etwas näher an den Formulierungen

²⁵ Das Zitat stammt aus dem Schlußabschnitt des 3. Buches; in der Reclamausgabe, Stuttgart 1997, S. 142

²⁶ Für *On Hegel* verweise ich mit der Abkürzung HE auf die deutsche Übersetzung von Nils Winkler in: Eric Voegelin, Hegel – Eine Studie über Zauberei, *Occasional Papers*, IX, Eric-Voegelin-Archiv, München, 4. überarb. Aufl. 2005; mit der Abkürzung ER verweise ich auf *The Eclipse of Reality* in CW 28.

zu bleiben, die Rosenkranz und Haym in ihren Exzerpten und Berichten über das *System der Sittlichkeit* überliefern²⁷:

Die 'ursprüngliche Identität' (von Geist und Welt) wird durch die römisch-imperiale Eroberung zerstört. Die lebendige Individualität der Völker, „die freien Staaten des Altertums, in denen die Vernunft in Geistgestalt objektiv geworden“, die Lebendigkeit der Götter und Kulte wichen der leeren Allgemeinheit der imperialen Herrschaft. Die Erde war götterlos geworden, Welt und Geist sind auseinandergerissen. Dieser Zustand der Zerrissenheit wurde durch die Stiftung einer neuen Religion überwunden. Christus hat das Leiden seiner Zeit aus innerster Tiefe ausgesprochen, und die „Kraft der Göttlichkeit des Geistes, die absolute Gewißheit der Versöhnung, die er in sich trug“ zum Ausdruck gebracht. Durch seine Gewißheit, seine Zuversicht erweckte er die Zuversicht anderer (Hoff 318/319).

Diese Versöhnung wurde durch die Kirche bewahrt. Die Versöhnung des Geistes mit der Welt durch den „wiedergeweihten Menschen“ wird ausgedehnt auf die Natur, die Gesellschaft, die Herrschergewalt des Monarchen. „Allem einzelnen Tun und allen Dingen des höchsten und niedrigsten Tuns wird von neuem die Weihe gegeben, die sie verloren haben; – der alte Fluch, der auf allem liegt, ist gelöst, die ganze Natur zu Gnaden aufgenommen und ihr Schmerz versöhnt“. (Hoff 322)

Ein neuer tiefer Riß in diese Versöhnung wurde durch die Reformation gebracht. Der Protestantismus hat die „Poesie der Weihe“ aufgehoben und die Erscheinung Gottes wieder in weite Entfernung verwiesen. Das Dasein des Menschen wird auseinandergerissen in die Innerlichkeit des geistigen Lebens und „die Gemeinheit der empirischen Existenz“. „Jene religiöse Erhebung und die Heiligung des empirischen Daseins, der Sabbath der Welt, ist verschwunden, und

²⁷ Nils Winkler hat in seiner Übersetzung von *On Hegel* die Passagen, auf die sich Voegelin stützt, ausführlich in Fußnoten dokumentiert. Dort (*Occasional Papers*, IX) sind sie bequem zugänglich. Voegelin zitiert nach Johannes Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart 1936. Im Text verweise ich mit der Abkürzung Hoff auf die entsprechenden Seitenzahlen bei Hoffmeister).

das Leben ein gemeiner, unheiliger Werkeltag geworden.“ (Hoff 323)

Diese neue Zerrissenheit wird überwunden werden durch die Philosophie als neuer, dritter Religion. Die frühere Versöhnung war eine fremde Weihe; sie muß ersetzt werden durch den Geist, der innerlich geworden ist. „Nachdem nun der Protestantismus die fremde Weihe ausgezogen, kann der Geist sich als Geist in eigener Gestalt heiligen und die ursprüngliche Versöhnung mit sich in einer neuen Religion herzustellen wagen, in welcher der unendliche Schmerz und die ganze Schwere seines Gegensatzes aufgenommen, aber ungetrübt und rein sich auflöst, wenn es nämlich ein freies Volk geben und die Vernunft ihre Realität als einen sittlichen Geist wiedergefunden haben wird, der die Kühnheit haben kann, auf eigenem Boden und aus eigener Majestät sich seine religiöse Gestalt zu nehmen“. (Hoff 323/24) Dieses Zitat aus dem Bericht von Rosenkranz und Haym verbindet die Ereignisse der französischen Revolution mit der Philosophie (Hegels) als der letzten und endgültigen Offenbarung der „ursprünglichen Identität“. Die imaginative Konstruktion von ‚Zeitaltern‘ führt zu einem letzten Zeitalter, das durch Hegel selbst eingeleitet wird. Voegelin nennt dies eine immanentistische Apokalypse, geboren aus der *libido dominandi* des Denkers, der die bloße Liebe zur Weisheit, die *philosophia*, in den endgültigen Besitz von Wissen überführt.

Die imaginative Geschichte, die eine ZWEITE REALITÄT erschafft, muß in ausreichendem Maß Ereignisse der zeitgenössischen Geschichte aus der ersten Realität aufnehmen, um plausibel zu erscheinen. Und hier ist es die französische Revolution, die den jungen Hegel, so Voegelin, als die Eröffnung einer neuen Zeit beeindruckte. Voegelin zitiert mehrfach einen Abschnitt aus Hegels *Philosophie der Geschichte*, in dem der alte Hegel sich an dieses große Ereignis seiner Jugendzeit erinnert.

„Solange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, das ist, auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut. Anaxagoras hatte als erster gesagt, daß der *nous* die Welt regiert; nun aber erst ist der Mensch dazu gekommen, zu erkennen, daß der Gedanke die geistige Wirklichkeit regieren solle. Es war dies somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Alle denkenden

Wesen haben diese Epoche mitgefeiert. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen.“²⁸

In *The Eclipse of Reality* analysiert Voegelin diesen Text, indem er von Hegels Verwendung der Termini ‘Gedanke’ und ‘Geist’ ausgeht. Sind sie synonym oder ist Geist etwas anderes als Gedanke? Voegelin versteht dieses semantische Problem im Licht von Hegels geschichtlicher Dialektik.

„Der *Nous* von Anaxagoras und Aristoteles ist der göttliche GEIST, der eine Welt regiert, die vom Göttlichen entfernt ist; GEDANKE ist der Name des göttlichen GEISTES, wenn dieser, im dialektischen Lauf der Geschichte, die ‘objektive Form’ menschlichen Denkens gewonnen hat, das ihn befähigt, ‘wirksam in die äußere Wirklichkeit einzugreifen’, weil er nun der Welt, in der er wirkt, immanent ist; und die GEISTIGE WELT ist die Welt von Mensch, Gesellschaft und Geschichte, in welcher der göttliche GEIST, nachdem er die objektive Gestalt des menschlichen Gedankens gewonnen hat, effektiv wirksam ist.“ (ER 119)

Wenige Zeilen später setzt Voegelin die Analyse dieses Textes in einer Weise fort, die auf die Moderne zielt:

„Hegel, so stellt sich heraus, ist ein metastatischer Denker, der glaubt, daß der Mensch die Welt, die in Spannung auf Gott hin existiert, in das Reich Gottes selbst verwandeln kann. Ein gewöhnlicher Mensch kann diesen außerordentlichen Kraftakt natürlich nicht vollbringen – zuerst muß der göttliche GEIST sich im GEDANKEN des Menschen inkarniert haben, und das hat er in den Ereignissen der Französischen Revolution getan. Geschichte ist in eine neue Epoche eingetreten, denn das Göttliche, das nur unvollkommen mit der Welt versöhnt worden war, als Gott in Christus Mensch wurde, ist nun wahrhaft mit der Welt versöhnt, da der GEDANKE des Menschen dem göttlichen Geist seine objektive Form bereitstellt. Hegel begreift Geschichte als Bewegung von dem *Nous*, der die Welt regiert, zu dem Gott, der Mensch wird, und schließlich zu dem Menschen, der Gott wird. Für Hegel ist Gott tot, weil der Gott-Mensch schließlich zum Leben gekommen ist und ein neues Reich nach seinem Bild schaffen wird. Fassen wir zusammen: Hegels Gott-Mensch hat die Realität Gottes und der Geschichte verdunkelt und dadurch sowohl die Freiheit wie die Autorität

²⁸ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Die CW zitieren nach der Reclamausgabe, Stuttgart 1961, S. 593.

gewonnen, ZWEITE REALITÄTEN zu projektieren und sie der Welt aufzuzwingen.“ (ER 119)²⁹

Ich habe diesen Text ausführlich zitiert, weil hier einige Linien von Voegelins Argumentation deutlicher hervortreten als in Volume 5, wo Voegelin sich ganz auf die ‘Umkehrung des Bewußtseins’ konzentriert und damit den geschichtlichen Hintergrund und den Bezug zu den zeitgenössischen Ereignissen (der Französischen Revolution) nur knapp anspricht. Die ‘Umkehrung des Bewußtseins’ wurde, wie Voegelin feststellt (64) als welthistorische Revolution des Bewußtseins verstanden und als deutscher Beitrag zu der parallelen Revolution, die auf der pragmatischen Ebene in Amerika, Frankreich und den Niederlanden stattfand. Der eigenen ‘Revolution des Geistes’ wurde aber ein höherer Rang zugeschrieben. Voegelin zitiert aus einem Brief Hegels an Niethammer: „Die theoretische Arbeit, überzeuge ich mich täglich mehr, bringt mehr zustande in der Welt als die praktische; ist erst das Reich der Vorstellung revolutioniert, so hält die Wirklichkeit nicht aus.“ In dem oben zitierten Text aus *The Eclipse of Reality* wird nun diese Revolution des Bewußtseins, die sich in der Transformation der platonischen *periagôgê* zur ‘Umkehrung des Bewußtseins’ zeigt, in den geschichtlichen Kontext gestellt. Der zentrale Punkt ist die Inkarnation des göttlichen Geistes im Menschen in den aufeinanderfolgenden Stufen der dialektischen Entwicklung bis zur Kulmination in Hegels ‘absolutem Wissen’. Ich erinnere an die vorher von Voegelin zitierte Passage aus Hegels *Geschichte der Philosophie*: „... die Intellektualwelt in das eigene Gemüt hereinzulegen und in seinem Selbstbewußtsein alles anzuschauen und zu wissen und zu fühlen, was einst jenseits war.“ (77), und an das Ausziehen der „fremden Weihe“, so daß „der Geist sich wieder in eigener Gestalt heiligen kann“ (HE 22). Der *man-god*, der sich selbst heiligt, ist fähig, die Transfiguration der Welt in Gang zu setzen. Die erste Realität, die Existenz in der Spannung zu Gott, wird spekulativ durch eine Zweite Realität ersetzt. Die zitierte Passage aus *The Eclipse of Reality* endet mit der Feststellung, daß Hegels Gedanke, der die Zerrissenheit der Welt überwindet, ein Symbol für ein *contracted self* ist, ein kontrahiertes Selbst, oder wie

²⁹ Ich habe die zitierten Abschnitte aus *The Eclipse of Reality* für den gegenwärtigen Zweck nach dem Text der *CW* ins Deutsche übertragen.

Voegelin zu Beginn dieses Aufsatzes sagt, ein shrunken self, ein geschrumpftes Selbst. Voegelin betont, daß die Ausdrücke Ich und Selbst in diesem spezifischen Sinn der Moderne angehören. Das spekulative Ich oder Selbst ist eine Kontraktion oder Schrumpfung, insofern das Hineinreichen der Existenz in das metaxy der Spannung zum göttlichen Grund abgeschnitten ist. Die Spannung zum göttlichen Pol bricht zusammen, was übrig bleibt, ist der menschliche Pol, geschrumpft, aber in der Lage, Zweite Realitäten zu projektieren. Und „die Kontraktion seines in seine Selbstheit (selfhood) eingekerkerten Menschseins (humanity) ist das charakteristische Merkmal des sogenannten modernen Menschen“. (ER 111)

Die Charakterisierung des modernen Menschen als Schrumpfung-Existenz scheint paradox; denn ebenso charakteristisch für den modernen Menschen ist das, was Voegelin *self-assertiveness* nennt, die imaginative Kraft des Menschen, die Voegelin mit der Aussage des Bakkalaureus im Faust verbindet: „Die Welt, sie war nicht eh ich sie erschuf.“ *Self-assertiveness* ist Voegelins Symbol für das kraftstrotzende Selbstbewußtsein, das ich in der Übersetzung mit Selbstaffirmation nur unbefriedigend wiedergeben konnte. Das undeformierte Bewußtsein von der eigenen Existenz ist kreatürliches Bewußtsein, das Bewußtsein eines Wesens, das sich nicht selbst geschaffen hat, das abhängig ist, eingebunden in das Ganze, dessen Grenzen es nicht kennt. Das selbstaffirmative *Ich* jedoch setzt sich selbst (in der Formulierung Fichtes), es konstituiert sich in einem Akt der Selbstermächtigung, und dies kann es nur, weil es sich aus der *metaxy*-Struktur der Existenz zurückgezogen hat, weil es ein kontrahiertes Selbst geworden ist. Und dieses Schrumpfung-Selbst wird in der Imagination zum Schöpfer einer neuen Welt.³⁰

³⁰ Der Terminus *self-assertiveness* ist bei Voegelin eindeutig kritisch-negativ gefärbt. Über die Herkunft dieser Bezeichnung äußert er sich nicht, so weit ich weiß. Für die Verwendung bei Voegelin könnte man eine Linie vom mosaischen Dekalog über Platons *Gorgias*, das Evangelium, Plotins *Enneaden* bis zu Voegelins *History* ziehen, wo *self-assertive* bzw. *self-assertion* z.B. im Zusammenhang mit Franz von Assisi und in der Schelling-Studie auftaucht. Im Spätwerk gewinnt der Terminus zunehmend an Bedeutung. Positive Färbung hat dagegen die Bezeichnung 'Selbstvergewisserung' und 'Selbstbehauptung', die Habermas bzw. Blumenberg zur Charakterisierung

Was das zur Autonomie geschrumpfte Selbst aus sich hervorbringt, sind die ZWEITEN REALITÄTEN, ein Terminus, den Voegelin von Musil und Doderer übernimmt und zu einem zentralen Punkt seiner Beschreibung der Moderne macht. Der Zusammenhang zwischen der Erschaffung einer ZWEITEN REALITÄT und dem kontrahierten Selbst wird in *The Drama of Humanity* so dargestellt: Wenn 'Gott in den Menschen zurückgeholt wird' (die Formulierung bezieht sich auf Feuerbach und Marx, trifft aber auch für Hegel zu), wird die Struktur des Bewußtseins als Spannung zum göttlichen Grund zerstört. Da aber der Mensch nicht leben kann, ohne sich selbst im Hinblick auf einen Grund zu verstehen, muß Gott, der transzendente Grund, durch Substitute für den Grund des Seins (*by substitute grounds of being*) ersetzt werden (DH 224/25). Es folgt bei Voegelin ein Liste solcher Substitute, Beispiele für die Abfolge der Substitution. Es handelt sich in allen diesen Beispielen um das Prinzip, auf welchem die Ordnung von Mensch, Gesellschaft, Geschichte beruhen soll, wenn das transzendente Ordnungsprinzip eliminiert ist. Ich will Voegelins Beispiele wenigstens in Stichpunkten anführen, um zu zeigen, daß wir mit den ZWEITEN REALITÄTEN an einem zentralen Punkt von Voegelins Analyse der Moderne angekommen sind, und zwar an einem Punkt, an dem die Transformation der Erfahrung des Bewußtseins in die Transformation der pragmatischen Geschichte, in die 'Revolution im Reiche der Erscheinungen' überführt wird. Die Beispiele:

- Gesellschaftliche Ordnung beruht auf einem Gleichgewicht ökonomischer Kräfte, auf dem wirtschaftlichen Wettbewerb. Maßstab des Handelns ist ökonomische Rationalität; oder:
- Gesellschaftliche Ordnung, und damit das Gleichgewicht der verschiedenen gesellschaftlichen Kräfte wird hergestellt, sowohl im Innern als auch in den internationalen Beziehungen, durch die *balance of powers*, das Gleichgewicht der Mächte.

der Moderne verwenden. Ob Voegelin die *self-assertiveness*, die an manchen Stellen durchaus mit 'Selbstbehauptung' übersetzt werden könnte, mit Blick auf die genannten Autoren verwendet, kann ich nicht feststellen. Siehe dazu Thomas Hollweck, *Wie legitim ist die Moderne, Occasional Papers*, XXXII, S. 7 und Anm. 4, sowie S. 26.

Das Prinzip der Macht ergibt den Maßstab politischen Handelns;
oder:

- Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung sind die Produktionsverhältnisse. Gesellschaftliche Ordnung wird hergestellt durch revolutionäre Anpassung der Gesellschaftsordnung an die ökonomische Ordnung der Produktionsverhältnisse; oder:
- Gesellschaftliche Ordnung wird geschaffen durch das Prinzip '*survival of the fittest*'. Wenn man den anderen im Wettbewerb besiegt, sei es der Wettbewerb auf wirtschaftlicher, politischer oder internationaler Ebene, dann zeigt sich dadurch, daß man '*the fittest*' ist. Und das ist eine Art von Maßstab für die gesellschaftliche Ordnung; oder:
- Grundlage der Ordnung sind die Rassen und der Kampf zwischen den Rassen; oder:
- Die Ordnung der menschlichen Existenz wird bestimmt auf der Ebene der natürlichen Antriebe, z.B. der *libido dominandi*, des *amour propre* (in der Psychologie des 17./18. Jahrhunderts). Die Berücksichtigung dieser 'natürlichen' Antriebe ergibt eine Berechenbarkeit menschlicher Handlungen; und man kann die Menschen steuern, indem man ihren Leidenschaften (*passions*) manipulativ Rechnung trägt. Ordnungsprinzip sind die Leidenschaften.

Alle diese Konstruktionen ersetzen den transzendenten göttlichen Grund durch ein Substitut, das einer der Ebenen des hierarchisch gestuften Seins entnommen ist, an denen der Mensch partizipiert: an der Ebene des Anorganischen, Organischen, Vegetativen, Physiologischen, Psychologischen, Utilitaristisch-Rationalen. Eine dieser Ebenen wird als Grund angesetzt anstelle des wirklichen, transzendenten Grundes, der durch die 'Umkehrung des Bewußtseins' eliminiert ist. Die Rolle dieser 'Substitute' für die Formation des Bewußtseins wird vielleicht verdeutlicht durch eine Formulierung des Theologen Karl Rahner. Er spricht von dem Wirrsal von Antrieben und Möglichkeiten, die der Mensch in sich vorfindet; und er weiß nicht, welche die entscheidende ist: die Lust oder die Macht, der Trieb zur Herde oder zur Vereinzelung, die wuchernde Lebenskraft etc. Und er stellt dann die Frage: „Welche der Mächte in der

Tiefe seines Wesens soll er als seinen Gott auf die Altäre seines Herzens stellen?“³¹ Die Formulierung Rahners verdeutlicht, daß die ‘Substitute’ den Charakter einer Ersatzreligion annehmen, wenn der wahre Grund der Existenz eliminiert ist.

2. Die Konstruktion der Geschichte

Auf diesen Substituten, den Ersatzgöttern, den Götzen anstelle des wahren Gottes, bauen nun die ‘Geschichtsphilosophien’ der Moderne auf: Es wird ein lineares Bild der Geschichte konstruiert, das in verschiedenen Stufen – häufig sind es drei – zu einem Endziel der Geschichte führt, und dieses ENDE wird durch die Gegenwart des spekulativen Denkers repräsentiert. Das Konstruktionschema führt Voegelin auf Voltaire zurück.³² Er hat diese Thematik in einer Reihe von Einzelstudien, im Rahmen der *History* behandelt, z.B. in den Studien zu Condorcet, Comte, Marx. Ich beschränke mich hier darauf, die Namen aufzuzählen, ohne im einzelnen auf diese ‘Geschichtsphilosophien’ einzugehen. In unserem Kontext ist von Bedeutung, daß diese Geschichtsphilosophien ein spezifisch modernes Phänomen sind, das die egophanische Revolte zur Grundlage hat: Das Subjekt als schöpferisches Zentrum bringt eine ZWEITE REALITÄT hervor, eine Geschichte, die in der glorreichen Gegenwart eben dieses Subjekts ihre Erfüllung, ihr ENDE findet.

Was Hegel betrifft, so hat Voegelin dessen Konstruktion einer unilinearen Geschichte in *The Ecumenic Age*, dem vierten Band von *Order and History* im Zusammenhang des Kapitels *Historiogenesis*³³ dargestellt (vorher schon in DH 230ff.). Es soll dabei gezeigt werden, daß die unilinearen Konstruktionen eine Konstante in der Ge-

³¹ Karl Rahner, *Von der Not und dem Segen des Gebets*; zitiert nach der 10. Auflage 1980 (Herder Tb), S. 31.

³² Siehe das Kapitel *Apostasy* der *History* in CW 24 S. 40ff; dt. in: *Apostasie oder die Entstehung der säkularisierten Geschichte – Bossuet und Voltaire*, *Occasional Papers*, XXXIX, S. 20 ff.

³³ Dt. in: *Ordnung und Geschichte*, Bd. 8, S. 85 ff. Für *Order and History*, Vol. 4 verwende ich im folgenden die Abkürzung OH IV.

schichte sind, von der sumerischen Königliste, an deren Beispiel Voegelin die Merkmale solcher Konstruktionen entwickelt, bis herauf zu Hegel und darüber hinaus. Das Problem bestand für Hegel darin, daß gegen Ende des 18. Jahrhunderts ausreichende Kenntnisse über parallel und sukzessiv verlaufende Kulturen des Altertums vorlagen: die mesopotamische, die ägyptische, babylonische, assyrische, jüdische etc., nicht zu vergessen die chinesische und indische Entwicklung. Voltaire hatte diese Dinge besonders mit Blick auf die chinesische, die indische und die islamisch-arabischen Kulturen in seinem *Essay sur les moers* zusammengestellt, so daß die Parallelität der alten Kulturen nicht mehr zu übersehen war. Die unilineare Symbolik der christlichen Heilsgeschichte, deren Tradition von Augustinus geprägt war, von der Schöpfung der Welt über den Sündenfall, bis zur Erlösung und das Warten auf die Wiederkunft, ein Schema, das noch Bossuet, auf den sich Voegelin immer wieder bezieht, und dessen Nachfolger im 18. Jahrhundert zugrundegelegt hatten, diese Symbolik war jetzt nicht mehr haltbar. Für Hegel aber, als spätem Erbe der sumerischen Geschichtskonstrukteure, mußte es weiter eine unilineare Entwicklung sein, jetzt aber auf „der neuen Ebene einer neuplatonischen, immanentistischen Spekulation über den ‘Geist’, der sich dialektisch in der Geschichte entfaltet, bis er im Gefolge der Französischen Revolution und dem Napoleonischen Reich zu seinem vollen selbst-reflektiven Bewußtsein gelangt“³⁴, d.h. in der Philosophie Hegels als dem philosophischen Gegenstück der pragmatischen Ereignisse. Die vorher genannten parallel verlaufenden Geschichten der alten Kulturen aber widersetzten sich dem ‘imperialen’ Willen, *eine* Linie herzustellen. Um das Ziel zu erreichen, eine Geschichte zu konstruieren, die unilinear auf die eigene Gegenwart zuläuft, verwendet Hegel, so Voegelin, im Umgang mit den geschichtlichen Materialien die gleichen manipulativen Techniken, mit deren Hilfe die unilineare sumerische Königliste hergestellt wurde: *hacking and botching* (DH 231), zerhacken und zusammenflicken. Die parallel verlaufenden, und dadurch die Unilinearität störenden Kulturen des Altertums wurden so behandelt, daß sie als Unterabteilungen des Persischen Reiches dargestellt wurden, in die sie – durch Eroberung – absorbiert wurden. Auf diese Weise

³⁴ Zitiert nach *Ordnung und Geschichte*, Bd. 8, S. 93.

rückten die ältesten Hochkulturen zeitlich herunter, und der Gang des Geistes konnte im Osten, in China beginnen und über Indien, Persien, Griechenland, Rom, über die Welt der germanischen Völker schließlich den Gipfel der Freiheit in der Französischen Revolution und dem napoleonischen Imperium erreichen. Die Linie führt gerade auf die imperiale Gegenwart der Menschheit zu und auf Hegel als ihren Philosophen. Das ist die imaginative Konstruktion einer ZWEITEN REALITÄT; sie nimmt eine Fülle von historischem Material in sich auf, so daß sie plausibel genug erscheint, aber gleichzeitig wird mit der Technik des *hacking and botching* die geschichtliche Realität deformiert. Das Ziel aber ist erreicht: Geschichte darf, wenn die zugrundeliegende Existenzangst beschwichtigt werden soll, nur eine Linie haben, und diese Linie mündet in die *libido dominandi* des magischen Konstrukteurs.³⁵

Nun ist lineare Entwicklung etwas, was auch Voegelin gesucht hat: der 'Gang des Geistes' über verschiedene Stufen zu immer weiteren Differenzierungen. Aber schon im ursprünglichen Konzept von *Order and History* tritt die sperrige Parallelität der beiden 'Seins-sprünge' in Israel und Hellas auf. Mit OH IV hat Voegelin den gewaltsamen Charakter der historiogenetischen Konstruktionen aufgedeckt und das Symbol einer unilinearen Entwicklung aufgegeben.³⁶

Es bleibt aber die Frage bestehen, auf welcher Erfahrungsgrundlage diese Konstruktionen *einer* Entwicklungslinie hin auf ein ENDE beruhen. Eine der verschiedenen Ebenen ist die Erfahrung, daß die Realität keine konstante Struktur hat, sondern sich in einer Bewegung über ihre jetzige Struktur hinaus befindet. Es ist der Prozeß der Transfiguration, dessen Erfahrungsgrundlage Voegelin in OH IV in dem Abschnitt *The Pauline Vision of the Resurrected*³⁷ analysiert. Daß die Realität sich in einer Bewegung über ihre Struktur hinaus

³⁵ *Libido dominandi* und Existenzangst gehören zusammen. Das Thema kann hier nur angedeutet werden.

³⁶ Zur komplizierten Entstehungsgeschichte von OH IV und den damit verbundenen Änderungen in der Konzeption siehe Thomas Hollweck im Nachwort zu *Ordnung und Geschichte*, Bd. 8, S. 235 ff.

³⁷ OH IV S. 239 ff.; dt. in: *Ordnung und Geschichte*, Bd. 9, S. 99 ff.

befindet, wird erfahren in den theophanischen Ereignissen. In dem genannten Abschnitt von *OH IV* steht im Zentrum die paulinische Vision des Auferstandenen. Die Vision macht Paulus gewiß, daß die Verwandlung der Realität von ihrer jetzigen Struktur, d.h. ihrer Vergänglichkeit, mit der Auferstehung von Jesus begonnen hat. Die transfigurierte Realität wird, wenn sie an ihr ENDE gekommen ist, die Struktur von *genesis* ohne *phthora* haben, von Werden ohne Vergehen, wie Voegelin in der Sprache Anaximanders sagt (*OG 9, 100*). Auf die komplizierten Probleme dieser paulinischen Vision und ihrer Symbolisierung, wie Voegelin sie in diesem Kapitel analysiert, kann ich hier nicht weiter eingehen. In unserem Zusammenhang steht im Vordergrund, wie die 'Geschichtsphilosophen' – Voegelin nennt wiederum Condorcet, Comte und Hegel – mit der Realität einer theophanischen Geschichte umgehen. Die Symbole, die aus den theophanischen Ereignissen hervorgingen, sind im Ablauf der Jahrhunderte durch die dogmatischen Verkrustungen für die Erfahrungen, die ihnen zugrundeliegen, undurchsichtig geworden; insbesondere wird die Erfahrung des Partizipierens an der göttlichen Realität, die allen theophanischen Ereignissen, allen Offenbarungen zugrundeliegt (*OG 9,129*) in den Hintergrund gedrängt. Den Hauptbeweggrund in Hegels Versuch, die Erfahrung des Bewußtseins wiederzugewinnen, sieht Voegelin in der berechtigten Unzufriedenheit mit einer doktrinären Metaphysik und Theologie, die den Zusammenhang mit den ursprünglichen Erfahrungen verloren haben, sowie das ernsthafte Bestreben, zur Realität der Erfahrung zurückzukehren. Doch das Ziel, die ursprünglichen Erfahrungen zu rekonstruieren oder sie wiederzubeleben, wurde nicht erreicht. Durch den egophanischen Ausbruch, der von einem mehrere Jahrhunderte dauernden Wachstumsschub getragen ist, wird der Prozeß der Transfiguration der Realität in eine imaginative Geschichte umgebogen, die in der apokalyptischen Selbstverherrlichung des Denkers kulminiert (*OG 9, 130 f*). Um dies zu erreichen, werden die theophanischen Ereignisse als egophanische Ereignisse rekonstruiert. Die theophanischen Ereignisse werden als Projektionen eines noch unvollkommen entfalteten selbst-reflektiven Bewußtseins verstanden. Wird der Zustand der vollkommenen Selbst-Reflektion erreicht, dann ist Gott tot. An seine Stelle tritt die apokalyptische Selbsterhöhung des spekulativen Denkers, die begriffliche Verwirklichung

des Göttlichen in Hegels 'absolutem Wissen'. Wir sind zurückgekehrt zur Transformation der platonischen *periagôgê* in Hegels 'Umkehrung' und zur Einsetzung des aufgeblähten und zugleich geschrumpften selbst-identischen Subjekts als Maß aller Dinge: *anthrôpos metron pantôn*. Und das ist repräsentativ für die Moderne.

Ich habe mich in den vorangehenden Abschnitten in erheblichem Ausmaß auf Texte bezogen, die außerhalb von Volume 5 liegen. Meine Eingangsthese, daß *Auf der Suche nach Ordnung* die Behandlung der Moderne enthält, wird dadurch natürlich nicht weniger problematisch. Denn die Charakteristika der Moderne, wie Voegelin sie in seinem Spätwerk sah, konnten nur dargestellt werden, indem frühere Studien seit dem Ende der 60er Jahre mit einbezogen wurden: *The Drama of Humanity*, *The Eclipse of Reality*, *On Hegel*, *The Egophanic Revolt*. Der Grund für die Notwendigkeit, diese Texte mit einzubeziehen liegt darin, daß Voegelin in Volume 5 sich ganz auf die Bewußtseinsanalyse konzentriert und die Masse des geschichtlichen Materials, an dem diese Bewußtseinsprobleme manifest werden, und das er in vorangehenden Studien analysiert hat, weitgehend beiseite läßt. Die Fülle der geschichtlichen Erscheinungen, die ich unter dem Stichwort der ZWEITEN REALITÄTEN angedeutet habe, sowie die damit zusammenhängenden Ideologien des 19. Und 20. Jahrhunderts werden nicht mehr im einzelnen behandelt. Sie werden zu kurz benannten 'Fallbeispielen', die zusammen die Elemente einer 'Geschichte' bilden, eine Geschichte der Suche, in der parallel zwei Stränge nebeneinander herlaufen: die 'Geschichte' des Widerstands gegen die erfahrene Unordnung der Existenz, des Widerstands gegen die Verdunkelung und die Deformation der Wahrheit und die Geschichte der Revolte. Die beiden 'Geschichten' laufen nicht eigentlich parallel, sondern sind ineinander verschränkt. Verbunden sind sie miteinander im Symbol des Widerstands. Der Widerstand kann formativ sein, indem er neue Symbole für die Erfahrung der Realität hervorbringt, er kann aber auch deformativ sein, indem der Widerstand zur Revolte gegen die Realität entgleist und imaginativ eine neue Realität hervorbringt. Voegelin behandelt diese beiden 'Geschichten' unter dem Begriff der 'Diversifikation' der Suche. Die Verschränkung der beiden Linien führt dazu, daß das harte Urteil über die Vertreter der Revolte manchmal etwas gemildert wird. Der Philosoph befindet sich auf der gleichen Suche wie der gegen die

Philosophie Revoltierende. Hegel wird zu Voegelins verlorenem Bruder, der den Irrweg der egophanischen Revolte beschritten hat und die Suche, die zur metaleptischen Struktur der menschlichen Existenz gehört, für beendet erklärt. Man kann die Paragraphen 8 ff. des ersten Kapitels als Gerüst einer Geschichtsphilosophie lesen, in der die beiden Ebenen des Widerstands in ihrer engen Verflechtung gezeigt werden.

III. Bewußtsein und das Unbewußte

Die imaginative Erschaffung ZWEITER REALITÄTEN schafft die Realität der gemeinsamen Erfahrung nicht ab, sie kann sie nicht vernichten, aber sie wird im deformierten Bewußtsein verdunkelt, sie wird in den Hintergrund oder Untergrund des Bewußtseins gedrängt, sie wird unbewußt. Wir kommen damit zu einem weiteren, und im Zusammenhang unserer Fragestellung letzten Merkmal, das Voegelin in seiner Analyse als charakteristisch für die Moderne herausstellt: das Unbewußte, vor allem das öffentliche Unbewußte, *the public unconscious*. Ich begeben mich damit auf ein riskantes Gelände, weil der Terminus 'unbewußt' einerseits in den verschiedenen Spielarten der Psychologie vieldeutig verwendet wird, vor allem aber, weil Voegelin selbst den Terminus 'unbewußt' in zwei zumindest *prima facie* einander widersprechenden Bedeutungen verwendet. Er spricht vom Unbewußten einerseits als von einem deformierten Modus des Bewußtseins, in dem die Erfahrung und Symbolisierung der Spannung zum Grund der Existenz verdunkelt und in diesem Sinn unbewußt geworden ist (so z.B. 72 ff.). Auf der anderen Seite spricht er vom Unbewußten als einer Tiefendimension der Seele, aus der die Bewegungen dieser Tiefe aufsteigen in Bereiche, die dem wachen Bewußtsein näher sind und so zum Gegenstand bewußter Reflexion werden können. Es ist von Bedeutung, diese Zweideutigkeit zu berücksichtigen, weil sich daraus die Möglichkeit ergibt, die spezifische Situation der Moderne im Hinblick auf 'bewußt/unbewußt' zu charakterisieren.

Im 5. Kapitel des Platonbandes mit der Überschrift *Timaios und Kritias* entwickelt Voegelin eine 'Philosophie des Mythos', ein Thema, das ihn schon seit fast zwei Jahrzehnten beschäftigt hatte. Die *Philosophie des Mythos* ist in engem zeitlichen Zusammenhang mit den Kapiteln der *History* über Schelling und Vico entstanden. Und Schelling ist wohl auch der wichtigste Anreger für diese *Philosophie des Mythos* gewesen. Ein Teil dieses Textes ist bereits 1947 unter dem Titel *Plato's Egyptian Myth* im *Journal of Politics* veröffentlicht worden. Hier nun hat Voegelin nach eigenen Aussagen eine ihn – wenigstens für den Augenblick – befriedigende Lösung für das Problem des Mythos gefunden.³⁸ Ich beschränke mich hier auf diejenigen Punkte, die das Thema 'bewußt/unbewußt' betreffen.

Das bewußte Subjekt ist nur ein kleiner Bereich der Seele; über diesen hinaus erstreckt sich die Realität der Seele in eine dunkle Tiefe, in der sie mit der unendlichen Tiefe des Kosmos in Verbindung steht. Aus dieser Tiefe steigen die Bewegungen auf und artikulieren sich in den Sprachbildern mythischer Rede. Die Beziehung zwischen unbewußt und bewußt formuliert Voegelin dabei so: „Die Bewegungen der Tiefe spiegeln sich in dem bewußten Subjekt wider, ohne zu seinem Objekt zu werden. Daher können die Symbole des Mythos, in denen sich diese Spiegelungen ausdrücken, als Widerschein des Unbewußten im Medium des objektivierenden Bewußtseins definiert werden. Alles, was in den Bereich des Bewußtseins eindringt, muß 'Objektform' annehmen, selbst dann wenn es gar kein Objekt ist. Die Symbole benennen daher keine unbewußte Realität als Objekt, sondern sie sind vielmehr selbst die unbewußte Realität, die sich im Medium des Bewußtseins bricht.“ (OG 6, 232) Entscheidend für unsere Thematik ist, daß die mythischen Symbole im Unbewußten verankert sind, insofern diese Bewegungen aus der dunklen, unbewußten Tiefe aufsteigen und sich nun – das ist der zweite Punkt – im Bewußtsein spiegeln. Die Schaffung der mythischen Symbole gehört in den Bereich des Bewußtseins, des bewußten Subjekts. Und das gilt nach Voegelin für alle Stufen der

³⁸ Zum werksgeschichtlichen Zusammenhang zwischen den Studien über Schelling und Vico und Voegelins *Philosophie des Mythos* siehe Peter J. Opitz im Nachwort zu Eric Voegelin, *Schelling, Occasional Papers*, XLV, München: Eric-Voegelin-Archiv, 2004; dort S. 67 ff.

mythischen Symbolisierung: die archaische Stufe der rituellen Darstellung, die sprachliche Auslegung dieser Riten in den Volksmythen, die verschiedenen Formen spekulativer Umbildung tradierter Mythen und schließlich das ernsthafte Spiel der Erfindung von Mythen, wie Platon es betreibt. Immer handelt es sich um Akte des Bewußtseins, in denen die Bewegungen in der Tiefe des Unbewußten in die Helligkeit des Bewußtseins geholt werden. Das Mittel dazu ist die Sprache, genauer: die mythische Rede. In Platons Mythen bekommt nun die Frage, was bei den Mythen bewußt oder unbewußt ist, ein besonderes Gewicht. Im Kontext unserer Überlegungen ist es wieder Platons Höhlengleichnis, an dessen Transformation durch Hegel die historische Situation des modernen Bewußtseins ablesbar ist. Dem Gleichnis Platons liegen Bewegungen in der Tiefe der Seele zugrunde: Im konkreten Fall ist es das Gezo-genwerden, verbunden mit dem Leiden und der Angst vor der überwältigenden, unbekanntem Kraft, der Widerstand gegen diese unbekanntem Gewalt und schließlich das Herausgezogenwerden aus dem bergenden Dunkel an das helle, blendende Licht. Dies sind Vorgänge in der Tiefe der Seele. Aber bereits der Versuch, sie andeutend zu benennen, holt sie aus der Tiefe des Unbewußten herauf und überführt sie in den Bereich sprachlicher Bildhaftigkeit. In Platons Gleichnis nun werden die einzelnen Facetten der aus der Tiefe heraufgeholt Bewegungen als gleichnishafte Geschehen ausgestaltet: Die Situation des Gefangenen, die erzwungene Umwendung, der mühsame Aufstieg, der Widerstand, das schließliche Heraustreten aus der Höhle, die anfängliche Blindheit und die allmähliche Gewöhnung an die Helligkeit der ERSTEN REALITÄT. Das ganze Gleichnis ist eine bewußte mythopoietische Schöpfung Platons, in der die unbewußten Bewegungen in der Tiefe durch sprachliche Artikulation zum Gegenstand des sich selbst wahrnehmenden Denkens werden und so zur Klarheit des Bewußtseins kommen.³⁹

Die historische Situation der Moderne sieht Voegelin nun dadurch gekennzeichnet, daß der Weg vom Unbewußten zum Bewußtsein, von den Schatten der Höhle zur Helligkeit der ERSTEN REALITÄT

³⁹ Die Formulierung lehnt sich an die von Voegelin im Vorwort zu *Anamnesis* (S. 11) zitierte Plotin-Passage an.

umgekehrt, oder wie Voegelin sagt, invertiert wird. Was auf dem langen und mühsamen Weg zur Klarheit des Bewußtseins gebracht wurde, wird jetzt aus der Erfahrung des Bewußtseins ausgeschlossen. Die Erfahrung des Philosophen, durch eine unbekannte göttliche Realität zur Suche nach der Wahrheit gezogen zu werden, wird bei Hegel zu einer unbestimmten Notwendigkeit hinter dem Rücken des Bewußtseins (72). Die Erfahrung wird – jetzt erneut – unbewußt. Hegels Projekt, die Erfahrung des Bewußtseins wiederzugewinnen, führt nach Voegelin zu dem Ergebnis, daß das öffentliche Bewußtsein der Moderne als ein neuer Typus des Unbewußten rekonstruiert wird. Das öffentliche Bewußtsein der Moderne ist unbewußt, weil die *metaxy*-Struktur der Existenz, die Spannung zum Grund der Existenz, aus dem Bewußtsein ausgeschlossen wird.

Voegelins Feststellung, daß der Bewußtseinsmodus der Moderne einen neuen Typus von Unbewußtheit darstellt, ist natürlich ein Stich ins Wespennest, vergleichbar mit der Kritik am Irrationalismus des Rationalismus in seiner *Neuen Wissenschaft der Politik*. Denn für das Selbstverständnis der Moderne sind Vernunft, Aufklärung, Kampf gegen den Obskurantismus der kirchlichen und staatlichen Institutionen und damit zusammenhängend die methodische Aufdeckung der 'Geheimnisse' der Natur ein Punkt, der nicht in Frage gestellt werden darf. Ich möchte deshalb hervorheben, daß Voegelin nicht die 'Errungenschaften' der Moderne in Frage stellt, und auch nicht die Aufdeckung der Tiefenstruktur der menschlichen Psyche, wie sie in den verschiedenen Formen der Tiefenpsychologie vorangetrieben wurde. Der zentrale Punkt seiner kritischen Analyse ist, wie jetzt schon vielfach wiederholt: Bewußtsein im existentiellen Sinn ist Bewußtsein vom Grund der Existenz, und dieses Bewußtsein wird in der Moderne vom Bewußtsein ausgeschlossen. Das Bewußtsein wird unbewußt. Das gilt für den Strang der Entwicklung, der sich selbst für die Moderne als repräsentativ erklärt. Das ist aber nicht alles. In *The Eclipse of Reality* (ER 117) zeigt Voegelin, wie auf die Periode der Verbreitung neuer ZWEITER REALITÄTEN (er nennt wieder Turgot, Kant, Condorcet, Hegel, Comte, Marx), die das Bewußtsein durch eine selbsterrichtete Mauer von der Realität abtrennen und es so deformieren, dann eine Periode folgt (Voegelin nennt es das Jahrhundert von Kierkegaard und Stirner, über Nietzsche und Freud bis Heidegger und Jaspers), in der sich der

Akzent auf die Untersuchung der (durch die Deformation des Bewußtseins) deformierten Existenz verlagert. In Volume 5 analysiert Voegelin diese Akzentverlagerung am Beispiel von C.G. Jung. Die Untersuchungen über die Symbolik des Göttlichen Kindes, die von Jung zusammen mit Kerényi unter dem Titel *Einführung in das Wesen der Mythologie* veröffentlicht wurden, zeigen die Bedeutung dieser Symbolik „als Ausdruck neuen formativen Lebens, das sich aus einer gefährlich widerstrebenden ES-Realität entwickelt, um unbarmherzig vernichtet zu werden, und das erst in einem neuen Anfang wieder aufersteht, d.h. die Erfahrung der unsterblichen ES-Realität, welche die sterbliche Realität der Dinge umfaßt, oder in Jungs expliziter Formulierung die Erfahrung von ‘Anfang und Ende’.“(74) Diese Erfahrungen tauchen dann bei Jungs analytischen Untersuchungen wieder auf in „Träumen und Visionen von Patienten, die unter geistigen Störungen leiden, weil sie diese Erfahrungen aus dem Bewußtsein verloren haben.“ (74)

Die empirischen Befunde von Jung und Kerényi sieht Voegelin als sehr bedeutsam an. Seine Kritik entzündet sich daran, daß die erforschten Symbole als unbewußt klassifiziert werden.

„Bedeutet diese Klassifizierung, daß die Schöpfer dieser Symbole in der Antike, als sie diese Symbole schufen, kein klares Bewußtsein von der Erfahrung hatten, die sie ausdrückten? Wußten die Teilnehmer an den eleusinischen Ritualen nicht, warum sie zu ihren Kulthandlungen zusammenströmten Und waren sich die Initiierten des Mysteriums, das ihnen geoffenbart wurde, nicht bewußt, des Mysteriums der Unsterblichkeit, das die Sterblichkeit umfaßt.“ (74)

Wir sind wieder bei dem Problem ‘bewußt/unbewußt’ im Verhältnis von Erfahrung und Symbolisierung angelangt. Erfahrung *und* Symbolisierung verlaufen hier hinter dem Rücken des Bewußtseins. Bei Jung sei aber eine Phase der modernen Entwicklung erreicht, in welcher der moderne Symbolschöpfer dessen gewahr wird, daß er unbewußt ist. Er ist bewußt unbewußt. Und er versucht „das Bewußtsein wiederzugewinnen durch das Studium des Mythos, der fruchtbarere Einsichten in die Bewegungen und Strukturen des Bewußtseins bietet als das intellektuelle Geplapper seiner Zeit.“ (75) Bei aller zugespitzten Polemik sieht Voegelin in Jung einen Menschen auf dem Weg der Suche, bei dem Versuch, das Bewußtsein wiederzugewinnen durch Untersuchung der Phänomene des Unbe-

wußten. Die Nähe zu Voegelins eigener Suche ist wiederum nicht zu übersehen. Voegelin stellt denn auch explizit fest, daß er das Symbol 'unbewußt' in einer seiner Bedeutungskomponenten beibehalten werde, nämlich „um einen sozialdominanten Zustand des durch Vergessen deformierten Bewußtseins zu bezeichnen. Ein Zustand, welcher Störungen der persönlichen und der öffentlichen Ordnung verursacht.“ (75)

Voegelin will das Symbol 'unbewußt' in *einer* seiner Bedeutungskomponenten beibehalten. Was aber sind die anderen Bedeutungskomponenten, die offenbar nicht beibehalten werden sollen? Die Antwort ergibt sich, so scheint mir, aus der wiederholten Kritik Voegelins an der intentionalistischen Deformation des Bewußtseins vor allem in der Moderne, aber nicht nur hier. Wenn der Akt der Reflexion intentionalistisch verstanden wird, im Subjekt-Objekt-Modus, dann verschwindet diejenige Dimension des Bewußtseins, die Voegelin in seiner eigenen Analyse mit dem Symbol Luminosität ausgedrückt hat: Bewußtsein ist nicht nur Bewußtsein von etwas (das Subjekt richtet seine Aufmerksamkeit auf ein Objekt), sondern das menschliche Bewußtsein ist gleichzeitig ein Ereignis in der umgreifenden Realität, der ES-Realität, wie Voegelin sie nennt. Die umgreifende Realität wird im menschlichen Bewußtsein für sich selbst durchsichtig – die Realität wird im Bewußtsein von innen erhellt. Bewußtsein ist untrennbar beides: bewußtes Subjekt und prädikatives Ereignis. Ich glaube, daß Voegelins Symbol der Luminosität die kryptisch-prägnante Formel für den in der *Philosophie des Mythos* des Platonbandes geschilderten Prozeß ist, in dem aus der kosmischen Tiefe die Bewegungen dieser Tiefe aufsteigen und sich im Bewußtsein spiegeln. Die Moderne aber sieht Voegelin dadurch charakterisiert, daß die Dimension der Luminosität durch einen vorsätzlichen Akt imaginativen Vergessens aus dem Bewußtsein ausgeschlossen wird (76). Daraus ergibt sich für Voegelin die Aufgabe, diesen Akt des Vergessens und ,damit verbunden, die intentionalistische Verengung des Bewußtseins aufzuheben, um die Realität durch *Anamnêsis* wiederzugewinnen.

Zu guter Letzt: Wenn ich auf diesen Seiten versucht habe, Voegelins Analyse der Moderne aus Volume 5 und anderen Schriften der Spätzeit zu rekonstruieren, dann wird der Leser dabei einen Begriff nicht

finden, den er vielleicht erwartet hat: das Zauberwort Gnosis. Es ist wohl nicht nötig daran zu erinnern, welches Gewicht dieser Terminus in der *Neuen Wissenschaft* und anderen Schriften der folgenden Jahre für die Analyse der Moderne bei Voegelin hatte. In Volume 5 kommt der Terminus Gnosis zwar vor, aber eingeordnet in ein breiteres Spektrum von Phänomenen, die analytisch zu berücksichtigen seien. In einem Fall ist es unter dem Titel 'Formative *Parousia* und Deformation' die Abfolge von mythospekulativ-imperialen Konstruktionen einer unilinearen Geschichte vom Typus der sumerischen Königsliste, gefolgt von metastatischen und apokalyptischen Spekulationen bis zum zeitlich parallelen oder auch darauf folgenden gnostischen Typus (42-43). Aus dieser Zusammenstellung ergibt sich: Gnosis ist *ein* Typus der Deformation. In einer zweiten Reihe dieser Art geht es um Hegel. Die Analyse von Hegels Symbol 'Geist' müsse „eine Fülle von hermetischen, apokalyptischen, gnostischen und neoplatonischen Erfahrungssträngen umfassen.“ (77) Anderswo wird auch noch auf die Bedeutung von Alchemie und Magie hingewiesen. Wiederum ist Gnosis *ein* Aspekt unter einer ganzen Reihe von anderen, die in der Analyse zu berücksichtigen sind. Über diese Akzentverschiebung hat Voegelin sich mehrfach geäußert.⁴⁰ In unserem Zusammenhang möchte ich nur einen Punkt hervorheben: Die Fülle von Aspekten, die neben der Gnosis berücksichtigt werden müssen, sind in Volume 5 alle angesprochen, wenn auch oft nur in Form einer Abbrüviatur. In Volume 5 geht es Voegelin aber darum, die mit den genannten Termini bezeichneten Phänomene, zu denen auch die Gnosis gehört, auf ihre Grundlage in der Erfahrung zurückzuführen, auf die Erfahrung des deformierten Bewußtseins.

⁴⁰ Die wichtigsten Äußerungen Voegelins zu diesem Thema sind im Vorwort zu *Der Gottesmord* zusammengestellt: Siehe Eric Voegelin, *Der Gottesmord*, hrsg. und eingeleitet von Peter J. Opitz, München: Wilhelm Fink Verlag, 1999; dort S. 31 ff.

IV. Der Faden der Ariadne: Reflektive Distanz

Auf der Suche nach einem Weg durch das Labyrinth von Volume 5 bin ich Voegelins Rat für die Lektüre der *Politeia* gefolgt, nicht am Anfang, sondern in der Mitte zu beginnen. In der Mitte des Labyrinths von Volume 5 aber steht *Hegel I*. Was aber geht dieser Mitte voraus und was folgt danach? Wie findet der Leser, der am Anfang des Buches beginnt, seinen Weg auf den verschlungenen Pfaden dieser meditativen Wanderung? Voegelin hat einen Wegweiser aufgestellt, aber er hat ihn in einem 'Exkurs über die Rettung von Symbolen' versteckt (S. 56). Der verschlungene Aufbau von Voegelins letztem Buch wird durchsichtiger, wenn man diesem Wegweiser für die 'Suche nach Ordnung' folgt.

Voegelins Analyse des Bewußtseins hatte zur Diagnose der Moderne als eines Zustands der Unbewußtheit, einer Deformation des Bewußtseins durch einen Akt imaginativen Vergessens geführt. Wenn der Philosoph, der in der Moderne lebt, nun „in einem Akt des Widerstands gegen die persönliche und soziale Unordnung“⁴¹ aus diesem Gefängnis der Moderne ausbrechen will, wenn er – im Bilde Platons gesprochen – die Schattenwelt der Höhle verlassen will, um die REALITÄT wiederzugewinnen, dann muß er dieses sozial-dominante Unbewußte analysieren und es dadurch ins Bewußtsein heben. Und jetzt folgt bei Voegelin eine programmatische Erklärung in drei Punkten. Ich werde diesen Text erst zitieren⁴² und dann verfolgen, wie Voegelin dieses Programm durchgeführt hat.

„Wir müssen (1) die historischen Akte des Vergessens erinnern; um sie als Akte des Vergessens zu identifizieren, müssen wir ferner (2) den paradoxen Komplex von Bewußtsein-Realität-Sprache als das Kriterium von Erinnern und Vergessen erinnern; und um diesen paradoxen Komplex als das Kriterium von Wahrheit und Unwahrheit zu erkennen, müssen wir (3) die Dimension der reflektiven Distanz differenzieren, die – in kompakter Form in Platons *anamnêsis* impliziert – am Beginn allen noetischen Philosophierens steht.“ (56)

⁴¹ Das ist Voegelins Formulierung auf der ersten Seite von *Vernunft: Die Erfahrung der klassischen Philosophen* (dt. in: *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte*, S.127). Sie bezieht sich dort auf den existentiellen Widerstand der klassischen Philosophen.

⁴² Die Ziffern (1) - (3) habe ich in den Text eingefügt.

Punkt (1) dieses Programms, das Erinnern der historischen Akte des Vergessens hat Voegelin, was den konkreten Fall von Volume 5 betrifft⁴³, in dem Abschnitt *Hegel I* durchgeführt, indem er Hegels 'Erfahrung des Bewußtseins' als Verdrängung, als Akt des Vergessens der *metaxy*-Struktur des Bewußtseins analysierte. Um aber diese 'Erfahrung des Bewußtseins' als Akt des Vergessens erkennen zu können, muß erst das Bewußtsein – und dies ist Punkt (2) – im vollen Umfang seiner Dimensionen 'erinnert', meditativ wiedergewonnen werden. Und dies hat Voegelin in den Paragraphen 2-11 von *Chapter 1* durchgeführt. Diese Analyse des Paradoxons des Bewußtseins, des Komplexes Bewußtsein-Realität-Sprache, des Beginns der 'Geschichte' in der Mitte (des platonischen *metaxy*), der Diversifizierung und Deformation, der Revolte, der Imagination und schließlich der reflektiven Distanz als dritter Dimension des Bewußtseins – diese Analyse in den Paragraphen 2-11 geht somit in der Disposition des Textes der Hegel-Analyse als deren Voraussetzung voraus.

Es bleibt Punkt (3) des Programms, die Differenzierung der reflektiven Distanz als 3. Dimension des Bewußtseins. Die Differenzierung der reflektiven Distanz ist, so Voegelin, die Voraussetzung dafür, den paradoxen Komplex von Bewußtsein-Realität-Sprache als das Kriterium von Wahrheit und Unwahrheit zu erkennen. Geht dieser Punkt (3) dann den beiden anderen im Aufbau des Textes voran? In der Tat hat der Anfang des ersten Kapitels (DER ANFANG DES ANFANGS) etwas mit Distanz zu tun. Voegelin beginnt diesen § 1 mit den Worten:

„Indem ich diese Worte auf eine leere Seite setze, habe ich begonnen, einen Satz zu schreiben, der – wenn er beendet ist – der Beginn eines Kapitels über gewisse Probleme des ANFANGENS sein wird .

Der Satz ist beendet. Aber ist er auch wahr?“

Voegelin reflektiert über den Anfang seiner eigenen Suche. Er schaut sich beim Schreiben gleichsam über die eigene Schulter. Ich verstehe den seltsamen Anfang des Buches so, daß der Autor reflektierend

⁴³ In den vorangehenden Bänden I-IV von *Order and History* hat Voegelin eine Vielfalt von Deformationen des Bewußtseins durch Ausblendung bestimmter Bereiche der Realität dargestellt.

eine Haltung der Distanz gegenüber dem 'Gegenstand' der meditativen Analyse einnimmt und sich damit, wenn er dies hier auch nicht ausdrücklich sagt, von der Reflexion des selbst-identischen *Ich* abgrenzt. In dieser wird, wie wir gesehen haben, die existentielle Spannung zum Grund durch die Identifizierung des reflektierenden Subjekts als *Ich* des Menschen mit dem *Ich* des existentiellen Subjekts auf Null reduziert.

Aber das Einnehmen einer Haltung der Distanz auf der ersten Seite des Buches ist noch nicht die geforderte Artikulierung und Differenzierung der Dimension der reflektiven Distanz. Diese Artikulierung und Differenzierung geschieht nicht am Anfang, sondern durchzieht unausgesprochen, wie Voegelin selbst betont, den gesamten Text von *Chapter 1*, bis sie in § 12 explizit zum Gegenstand gemacht wird:

„... jene Bewußtseinsdimension, die in der gegenwärtigen Analyse mitenthaltend war und auf die häufig Bezug genommen, die aber noch nicht ausdrücklich zum Thema gemacht worden ist: die reflektive Distanz des Bewußtseins gegenüber seinem eigenen Partizipieren an der Ding-Realität und an der ES-REALITÄT.“

Im folgenden Absatz wird dann die reflektive Distanz als dritte Dimension des Bewußtseins eingeführt,

„eines Bewußtseins, das nicht nur durch das Paradoxon von Intentionalität und Luminosität strukturiert wird, sondern auch durch die Wahrnehmung dieses Paradoxons, durch eine Dimension, die als reflektiv-distanzierende Erinnerung zu charakterisieren ist. Es ist die Dimension, die Platon ausdrucksvoll, wenn auch noch eher kompakt als noetische *anamnêsis* symbolisiert hat.“ (51)

Aus dem Hinweis auf die Kompaktheit des Symbols *anamnêsis* bei Platon ergibt sich als nächster notwendiger Schritt die 'hinreichende Differenzierung' dieser Dimension der reflektiven Distanz. Dies geschieht, wie es scheint, auf den Seiten 52-56 in drei deutlich gegliederten Abschnitten. Ich muß mich hier ganz darauf beschränken, dem Faden des Aufbaus zu folgen und lasse alle inhaltlichen Fragen ganz beiseite. Wenn Voegelin zu Beginn des dritten Abschnitts über die Dimension der reflektiven Distanz feststellt: „Ihre differenzierte Bedeutung als dritte Dimension des Bewußtseins wird aus unserer Analyse klar geworden sein“ (55), dann möchte man annehmen, daß die programmatische Forderung einer hinreichenden Differenzierung

dieser Dimension damit erfüllt ist. Doch das Ende des Weges ist noch nicht erreicht. Denn zu Beginn von *Chapter 2* stellt Voegelin fest, daß er im Kontext der eigenen Analyse sich zur Bedeutung der reflektiven Dimension kurz fassen konnte. Die Symbolik reflektive 'Distanz' sei jedoch in Opposition und als Korrektur zur Symbolik der reflektiven 'Identität' der deutschen idealistischen Philosophen formuliert worden. „Diese korrektive Bedeutung des Symbols 'Distanz' in Relation zum Symbol 'Identität' muß etwas ausführlicher behandelt werden.“ (61) Wenn Voegelin so pointiert hervorhebt, daß die Symbolik der reflektiven Distanz in Opposition zum Symbol der reflektiven Identität (Fichtes, Hegels, aber auch Schellings) von ihm entwickelt wurde, dann zeigt dies wiederum, daß die Auseinandersetzung mit Hegel und der deutschen Identitätsphilosophie die 'Mitte' ist, aus der heraus seine eigene 'Geschichte' ihren Anfang nimmt.

Das 'etwas ausführlicher' endet aber nicht mit der Hegel-Analyse. Denn auch der dann folgende Text von *Chapter 2* : Über Hesiod (darin eingeschlossen die Reflexionen zu Leibniz und Bonaventura), über Homer, Parmenides und schließlich über Platons *Timaios*, dieser gesamte Text steht unter der Überschrift des Kapitels: *Reflektive Distanz vs. Reflektive Identität*. Wir müssen also den Ariadnefaden der 'reflektiven Distanz' weiter verfolgen.

Voegelins Hegel-Analyse, in deren Zentrum die Akte imaginativen Vergessens stehen, endet mit dem emphatischen Hinweis, daß Hegel mit der hesiodeischen Symbolik der ERINNERUNG wohl vertraut war. Und damit rückt zunächst Hesiod und dann Platon in den Mittelpunkt von Voegelins meditativer Exegese.

„Die göttlich-menschliche *Mnēmosynē*, das Symbol, das wir der kreativen Imagination Hesiods verdanken, differenzierte in einem ersten Schritt die reflektive Distanz des Bewußtseins gegenüber dem paradoxen Prozeß der Realität. Hesiod symbolisierte innerhalb der Grenzen seiner kompakten Sprache die 'erinnernde' Distanz gegenüber der Erfahrung der Realität als eines GANZEN, und insbesondere gegenüber der Erfahrung des nicht-erfahrbaren göttlichen JENSEITS und seiner *Parousia* in den Göttern, die leben und sterben.“ (84)

Was aber bedeutet dieser 'erste Schritt der Differenzierung' der reflektiven Distanz inhaltlich? Was bedeutet er für die 'Erfahrung des Bewußtseins'. Das Problem wird verständlicher, wenn man sich

in Erinnerung ruft, zu welchem Resultat die Spekulation in der Haltung der reflektiven Identität geführt hat. Der entscheidende Punkt in Voegelins Analyse war die Ausblendung der *metaxy*-Struktur der Existenz und damit der Zusammenbruch der Spannung zwischen dem Subjekt der Erfahrung und dem göttlichen Grund, auf den sich diese Erfahrung richtet. Und gerade diese Spannung zwischen dem göttlichen JENSEITS der Zeit und seiner zeitlichen *Parousia* wird in Hesiods Vision differenziert (95). „Wenn wir den Ausdruck im platonischen Sinn gebrauchen, ist Vision das Bewußtsein, an einem formativen JENSEITS der Ding-Realität zu partizipieren, während wir im raumzeitlichen Prozeß an körperlicher Existenz teilhaben.“ (98) Und diese Vision der „Dinge, die sind [*ta eonta*], die sein werden und die vorher waren“ (Hesiod, *Theogonie* 38), der Dinge, zu denen auch die ‘Gott-Dinge’ gehören, diese Vision wird von Hesiod als Offenbarung berichtet, die ihm durch die Musen vermittelt wird. Der Dichter, der Sänger (*aidos*) ist zunächst einfach das distanzlose Sprachrohr der Musen. In der Analyse Voegelins wird die Vision dann aber Schritt für Schritt in die erinnernde Distanz der Reflexion gerückt. Das Ergebnis ist Voegelins Darstellung von „Hesiods Vision der Realität“ als eines Ganzen, „als der Dinge, die sind, die sein werden und die vorher waren – die große Symbolik, welche die Erfahrung der konstanten Struktur in dem Komplex von Bewußtsein-Realität-Sprache ausdrückt.“ (93) Wiederum muß ich auf jede inhaltliche Diskussion verzichten.

Wenn Hesiod als der erste Schritt in der Differenzierung der reflektiven Distanz bezeichnet wird, was ist dann der nächste Schritt auf diesem Weg? Auf das Hesiod-Kapitel folgt der § 4 mit dem Titel: *Erinnern der Realität* (102 ff.). Inhaltlich wird das hesiodeische Thema der seienden Dinge, der *eonta*, als Gegenstand der erinnernden Reflexion fortgeführt.⁴⁴ Über Homer (Kalchas als Seher der

⁴⁴ Mit diesem § 4 beginnen gewisse Unsicherheiten in der Disposition des Textes, aber auch in Einzelheiten der Textgestaltung: Wiederholungen von Sätzen (wie der Beginn von § 4 als Dublette von § 3, 4. Abschnitt), Merkwürdigkeiten in der Gliederung (wie der Neuansatz von § 5 mit dem Titel *Platons Timaios*, nachdem eben dieser *Timaios* schon über mehrere Seiten Gegenstand der Analyse war); in einigen Fällen handelt es sich nur um entstellte Zitate, meist aus Platon, deren Fehler im amerikanischen Erstdruck von 1987 nicht korrigiert worden sind. Kurzum: Ab § 4 ist der Text nicht

Dinge, die sind, die sein werden und die vorher waren) führt die Linie zu Parmenides. Dieser aber ist im Kontext der Differenzierungsproblematik bei Voegelin eine ambivalente Figur. Im zweiten Band von *Order and History* und noch deutlicher in einem Abschnitt des Vernunft-Aufsatzes hatte Voegelin bei Parmenides zwei Phasen des revelatorischen Prozesses und zwei ihnen entsprechende geistige Fähigkeiten unterschieden. Ich zitiere den Abschnitt aus 'Vernunft' etwas ausführlicher, weil er für die Problematik der reflektiven Distanz von erheblicher Bedeutung ist.

„Parmenides hatte die Bezeichnung *nous* für die Fähigkeit des Menschen verwendet, zur Schau des Seins aufzusteigen, und die Bezeichnung *logos* für die Fähigkeit, den Inhalt dieser Schau zu analysieren. Er zog den prä-analytischen Inhalt seiner Vision in den nicht-propositionellen Ausruf 'IST' zusammen. Die Erfahrung war so stark daß sie zur Identifizierung von *Nous* und SEIN neigte, von *noein* und *einai* (B3). In der Entrückung der Vision verschmolzen der Erkennende und das Erkannte zu der einen wahren Realität (*alêtheia*), um erst dann wieder getrennt zu werden, wenn der *logos* daranging, diese Erfahrung zu untersuchen und die geeigneten Sprachsymbole für ihren Ausdruck zu finden.“⁴⁵

Die Unterscheidung der beiden Phasen bestimmt auch die ausführlichere Analyse im Parmenides-Kapitel von *Order and History*. In Volume 5 sind nun die Akzente verschoben. Voegelin stellt zunächst (105) sehr prägnant das parmenideische Symbol des SEINS dar, des SEINS, das keines der seienden 'Dinge' ist. Im folgenden legt er dann den Hauptakzent auf die Problematik der Identifizierung von Denken und Sein. Zwar „können wir erkennen, daß der Denker sich des Paradoxons des Bewußtseins bewußt geworden ist, der Spannung zwischen Intentionalität und Luminosität, zwischen Ding-Realität und ES-Realität.... Das von ihm differenzierte SEIN ist die Struktur der ES-Realität im Bewußtsein.“ (104) Aber in dem berühmten Fragment B 3 identifiziert er Denken und Sein: „Denn dasselbe ist Denken (*noein*) und Sein (*einai*).“ Die Balance des Bewußtseins sei

endgültig fertiggestellt, und damit mehren sich natürlich auch die Unsicherheiten bei der Suche nach der durchgehenden Linie.

⁴⁵ Dt. in: *Vernunft: Die Erfahrung der klassischen Philosophen in Ordnung, Bewußtsein, Geschichte*, S. 135 f.; zu Parmenides in *Order and History* siehe *Ordnung und Geschichte*, Bd. 5, S. 66 f.

damit gestört. Gemeint ist wohl die Balance zwischen den drei Dimensionen des Bewußtseins: zwischen Intentionalität, Luminosität und reflektiver Distanz.

Die Unterscheidung der beiden Phasen tritt bei der Analyse jetzt in den Hintergrund und das Gewicht wird ganz auf die 'Verschmelzung des Erkennenden mit dem Erkannten' gelegt. Diese Akzentverschiebung hängt mit dem Weiterwirken der Hegel-Problematik zusammen. Schon in *Order and History* hatte Voegelin über Parmenides einen Satz geschrieben, den man mit kleinen Änderungen auch auf Hegel beziehen könnte: „Das Ergebnis der Spekulation ist somit nicht nur eine Wahrheit *über* das Sein; es ist die Wahrheit *des* Seins, die durch den Wissenden verlautbart wird. Im Medium der Spekulation reproduziert der Philosoph das Sein selbst; die wohlgerundete Sphäre des Seins wird zur wohlgerundeten Sphäre der spekulativen Ordnung.“⁴⁶ Wenn Voegelin jetzt in Volume 5 von der selbstaffirmativen Sicherheit des Denkers spricht, verwendet er für Parmenides eben den Terminus, den er zur Charakterisierung der egophanischen Revolte eingeführt hatte: „Der Denker ist mit einer so selbstaffirmativen Sicherheit zum Sprecher der ES-Realität geworden, daß die Balance des Bewußtseins gestört wird. Daß er auch der Sprecher eines im Körper lokalisierten Bewußtseins ist, eines menschlichen Wesens, bekannt als Parmenides, wird zweifelhaft.“ (104) Die Sätze erinnern an eine Bemerkung Voegelins über Fichte und Jean Paul. Dieser „war schon frühzeitig durch die merkwürdige Diskrepanz zwischen Fichtes spekulativem *Ich* und dem Bewußtsein eines Menschen von sich selbst in seiner körperlichen Existenz aufgerüttelt und machte daraus eine herrliche Satire in seiner *Clavis Fichtiana* von 1804.“ (66) Auch Voegelin nähert sich der Satire, wenn er für die parmenideische Identifikation von Denken und Sein ausdrücklich auf Hegels berühmte Identifizierung von Vernunft und Wirklichkeit in der *Vorrede zu Philosophie des Rechts* verweist: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; was wirklich ist, das ist vernünftig“ und dann hinzufügt: „Unglücklicherweise ist das, was unvernünftig ist, ebenso wirklich.“ (105)

⁴⁶ Zitiert nach *Ordnung und Geschichte*, Bd. 5, S. 72 f.

Der Selbstaffirmation des ‘wissenden Mannes’ Parmenides, der zum Sprecher der ES-Realität geworden war, dem die Göttin die Wahrheit des Seins in *oratio directa* offenbart (105), dieser Selbstaffirmation entspricht Hegels ‘absolutes Wissen’. Die distanzlose Identifikation von Denken und Sein bei Parmenides provoziert, so Voegelin, den Widerstand Platons. Und Hegels „misconstruction of the relation of Being and Thought“⁴⁷, die libidinöse Verschmelzung in dem Symbol des Seins, das sich dialektisch entfaltet, bis es in Hegels SYSTEM sein ENDE erreicht, diese ‘Fehlkonstruktion’ provoziert den Widerstand Voegelins und führt zur Differenzierung der Dimension der reflektiven Distanz gegenüber der reflektiven Identität. Der nächste Schritt in der Differenzierung des Bewußtseins nach Hesiod und Parmenides ist also Platon; und der darauf folgende Schritt ist nicht Hegel, sondern er besteht in der hinreichende Differenzierung der ‘noch eher kompakten’ *anamnêsis* Platons durch Voegelin.

Zunächst also Platon: Voegelins Analyse des platonischen *Timaios* folgt auf die Behandlung des Parmenides als dritter und letzter Abschnitt des § 4 *Erinnern der Realität* (105-109). Auf Seite 109 wird dann eine weitere Überschrift eingefügt: § 5 *Platons Timaios*.⁴⁸ Voegelins Analyse konzentriert sich auf die Differenzierung des Symbols ‘Sein’ bei Platon. Er legt den Akzent auf das Auftreten von Symbolen, die Glieder von polaren Symbolkomplexen sind. Diese Symbole verlieren ihren Sinn, „wenn diese Komplexe zerstückelt und ihre Teile zu intentionalistischen Entitäten hypostasiert würden“ (109). Solche (dyadische) Symbolkomplexe sind: Sein-Werden, Ewigkeit-Zeit, *Taxis-Ataxia*, *Paradeigma-Eikôn*; aber auch triadische Komplexe wie *Nous-Psychê-Sôma* oder Sein-Werden-Raum. Die Hervorhebung der Symbolkomplexe führt (am leichtesten zugänglich an dem Komplex Sein-Werden) zu der Einsicht in die

⁴⁷ So Voegelin in: *Response to Professor Altizer*, CW 12, S. 299.

⁴⁸ Es ist ein Typoskript erhalten geblieben, das den gesamten Text mit verschiedenen handschriftlichen Korrekturen enthält (eine Kopie befindet sich im Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-Universität München). Dieses Typoskript hat die Untergliederung in § 5 nicht. Der Text wird einfach fortgesetzt. Auch die weiter unten genannten Zwischenüberschriften für die Abschnitte 1-11 sind in diesem Typoskript nicht enthalten; die Abschnitte werden ohne Überschrift einfach durchgezählt .

metaxy-Struktur des kosmischen Ganzen, von dem die *metaxy*-Struktur der menschlichen Existenz ein Teil ist (107). Die *metaxy*-Struktur ist aber gerade das, was durch die reflektive Identität ausgeschlossen worden war. Mit dem Rückgriff auf Platons *Timaios* holt Voegelin die durch einen Akt imaginativen Vergessens verdunkelte Struktur der menschlichen Existenz in die Erinnerung zurück.

Und nun der (vorläufig) letzte Schritt: Voegelin beschränkt sich nicht auf die Analyse von Platons *Timaios*, sondern verwandelt gleichzeitig die platonische Suche nach der Wahrheit in eine Meditation über die Spannungsstruktur der Realität, nicht nur des existentiellen Bewußtseins, sondern des GANZEN, von dem das menschliche Bewußtsein ein Teil ist. Dies ist Voegelins 'endgültig-vorletzter' Schritt in der Differenzierung des Bewußtseins und seiner Strukturen. Worin besteht diese Differenzierung? Sie besteht in den Symbolen, die in dem „Prozeß des meditativen Wanderns durch die paradoxe Vielfalt der Spannungen“ (120) in reflektiver Distanz zu diesem Prozeß entwickelt werden. Bei der expliziten Einführung der reflektiven Distanz als dritter Dimension hatte Voegelin diese reflektiven Symbole aufgezählt: „die Spannung des *metaxy*, die Pole dieser Spannung, die Dinge und das JENSEITS der Dinge, Ding-Realität und ES-Realität, das Menschliche und das Göttliche, Intentionalität und Luminosität, das Paradoxon von Bewußtsein-Realität-Sprache, und der Komplex von Partizipation-Affirmation-Selbstaffirmation.“ (51) Man könnte auf der Grundlage der Zwischenüberschriften des *Timaios*-Kapitels noch einige Symbole oder Symbolpaare hinzufügen: z.B. der eine *Kosmos*, das JENSEITS und seine *Parousia*, das Eines-sein göttlicher Realität, der Eine Gott und die Vielen Götter, Dinge und Nicht-Dinge und anderes mehr. Diese ganze Gruppe von Symbolen, die in den 12 Abschnitten dieses Kapitels im Hinblick auf Platons *Timaios* entwickelt werden, sind Voegelins 'hinreichende Differenzierung' derjenigen Dimension, „die Platon ausdrucksvoll, wenn auch noch eher kompakt, als noetische *anamnêsis* symbolisiert hat.“ Platons kompaktes Symbol für die Wiedergewinnung der Realität, die *anamnêsis*, wird differenziert zu Voegelins Differenzierung der Spannungsstruktur der Realität im *Timaios*.

Der Überblick über Volume 5 entlang des Fadens der reflektiven Distanz ist an sein Ende gekommen. Und damit ist auch ein vorläufiges Ende meiner Überlegungen zu Eric Voegelins *In Search of Order* erreicht. Mein Ziel war, einen Zugang zu diesem zwar unvollendeten, aber sehr inhaltsreichen Werk zu gewinnen, indem ich einen Teilaspekt in den Mittelpunkt stellte: die kritische Analyse der 'Erfahrung des Bewußtseins' bei Hegel als dem Repräsentanten der Moderne. Das Ergebnis dieser Analyse: Die Moderne muß charakterisiert werden durch die Dominanz eines spezifischen Bewußtseinsmodus, der eine Deformation des Bewußtseins darstellt. Die Deformation besteht in der Flucht des *Ego* aus der *metaxy*-Struktur der Existenz, in der Schrumpfung des *Ich* zum autonomen Subjekt. Damit ist aber eine weitere Aussage über die Moderne verbunden: Das Bewußtsein des 'modernen' Menschen ist unbewußt, weil die Struktur des existentiellen Bewußtseins verdunkelt ist. Das autonome, sich selbst begründende Subjekt, dessen Autonomie auf der Ausschaltung des Bewußtseins vom Grund der Existenz beruht, hat sich nun aber imaginativ zum Schöpfer von ZWEITEN REALITÄTEN gemacht. Die Fülle von 'Erscheinungen' der Moderne, die unter dem Aspekt der ZWEITEN REALITÄT eingeordnet werden können, ist zumindest angedeutet worden.

Der Akzent auf der Auseinandersetzung mit der Moderne bedeutet nicht, daß damit das Ganze von Eric Voegelins *In Search of Order* ausgeschöpft ist. Wesentliche Themen sind dabei nur ungenügend berücksichtigt. Das gilt einmal für Voegelins eigene Analyse der Dimensionen des Bewußtseins, die – das war meine Ausgangsthese – aus dem existentiellen Widerstand gegen die Deformationen des Bewußtseins in der Gegenwart hervorging. Und es gilt ganz besonders für die letzten Abschnitte von Volume 5 (§ 3-5). Ich konnte diesen Schlußteil nur streifen, indem ich den Faden der reflektiven Distanz und das damit verbundene Weiterwirken des Hegel-Problems verfolgte. Der Akzent auf der Auseinandersetzung mit Hegel dürfte zwar klar gemacht haben, wogegen sich Voegelins Widerstand richtete. Es wäre jedoch zu untersuchen, wohin dieser 'Akt des Widerstands' führte. Die auf *Hegel I* folgenden Teile haben ein Leitmotiv: ERINNERN DER REALITÄT. Was ist diese Erinnerung, die Voegelin ja ausdrücklich an Platons *anamnêsis* anschließt? Und zu welcher Schau der Realität führt diese Erinnerung? In *The Drama*

of *Humanity* hatte Voegelin gezeigt, wie der Prozeß, in dem das Bewußtsein zum Selbst-Bewußtsein differenziert wird, die Tendenz hat, Teilbereiche der kosmischen Realität, in der sich dieser Prozeß ereignet, aus dem Bewußtsein zu verdrängen, sie zu 'vergessen' (DH 187). Am Schluß dieser Vorlesung formulierte er dann die Aufgabe, die sich daraus ergibt: Darzustellen sei „die volle Realität, wie sie in der ursprünglichen Erfahrung des Kosmos präsent ist.“ (DH 241) Generalthema von Platons *Timaios* ist der 'ganze Kosmos'. Es wäre zu untersuchen, wie Voegelin bei seiner Analyse des *Timaios* in dem „Prozeß des meditativen Wanderns durch die paradoxe Vielfalt von Spannungen“ eine 'Vision' der Realität wiedergibt, in der „die volle Realität, wie sie in der ursprünglichen Erfahrung des Kosmos präsent ist“ in reflektiver Distanz differenziert wird. „Das schuldhaft Vergessene wird durch Erinnerung zur Präsenz des Wissens gebracht.“⁴⁹

⁴⁹ So Voegelin im Vorwort zu *Anamnêsis*, München 1966, S. 11.

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; geför-
dert durch den Eric-Voegelin-Archiv e.V. und den Luise Betty Voegelin
Trust

(ISSN 1430-6786)

Komplette Reihe I – LIII siehe
<http://www.lrz-muenchen.de/~voegelin-archiv>

- XLIII -

Eric Voegelin: The Beyond and Its Parousia

Herausgegeben und mit einem Nachwort von William Petropulos
46 Seiten. München, Mai 2004

- XLIV -

Eric Voegelin: Phänomenalismus

Herausgegeben und mit einer Einleitung von Peter J. Opitz
Aus dem Englischen von Heide Lipecky
31 Seiten. München, Juni 2004

- XLV -

Eric Voegelin: Schelling

Herausgegeben und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz
Aus dem Englischen von Heide Lipecky
72 Seiten. München, Juli 2004

- XLVI -

Voegeliniana. Veröffentlichungen von und zu Eric Voegelin 2000 – 2005

Herausgegeben von Peter J. Opitz; 40 Seiten. München, Januar 2005

- XLVII –

Peter J. Opitz:

Eric Voegelins *Politische Religionen. Kontexte und Kontinuitäten*

70 Seiten. München, Februar 2005

- XLVIII –

Christian Schwaabe:

Why be moral? How to be(come) moral?

Max Webers Ideal freiheitlicher Lebensführung und die pädagogischen
Voraussetzungen der Ethik

74 Seiten. München, März 2005

- XLIX –**Thomas Nawrath:**

Warum bedarf die Wissenschaft von der Politik der Ontologie?
 Analytische und hermeneutische Aspekte der Entwicklung im Denken Eric
 Voegelins von den *Politischen Religionen* zur *Neuen Wissenschaft der
 Politik*

84 Seiten. München, August 2005

- L –**Peter J. Opitz (Hrsg.):**

„... und fing meine eigene Arbeit, *Order and History*, an“. Zur deutschen
 Edition von Eric Voegelins *Ordnung und Geschichte*

71 Seiten. München, Februar 2006

- LI –**William Petropulos:**

Stefan George und Eric Voegelin

52 Seiten. München, Dezember 2005

- LII –**Helmut Winterholler:**

Egophanische Revolte und existentieller Widerstand. Studien zu Eric
 Voegelins *In Search of Order*

58 Seiten. München, Mai 2006

- LIII –**William Petropulos:**

Beyond Max Weber's Value Free Science: Philosophical Anthropology and
 Religious Experience: A Study of Helmuth Plessner and Eric Voegelin

81 Seiten. München, Mai 2006

Anfragen, Heftbestellungen und Manuskripte bitte an:

Eric-Voegelin-Archiv

Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft

an der Ludwig-Maximilians-Universität München

Oettigenstraße 67; D-80538 München

Telefon (089) 2180-9096; Fax (089) 2180-9097

Email: a.frazier@lrz.uni-muenchen.de

Peter.Opitz@lrz.uni-muenchen.de

Voegelin-archiv@lrz.uni-muenchen.de

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

Zeitschrift für Politik