

# VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 90 —

Norihide Suto

Ist Ordnung ohne Transzendenz möglich?  
Eric Voegelin und die Demokratie





# VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 90 —

Norihide Suto

Ist Ordnung ohne Transzendenz möglich?  
Eric Voegelin und die Demokratie



## VOEGELINIANA – OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz

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

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

*Occasional Papers*, No. 90, August 2012

Norihide Suto,

Ist Ordnung ohne Transzendenz möglich?

Eric Voegelin und die Demokratie

Veröffentlichungen: *Ni-tche ---- Eigokaiki-no- Meikyu*

(*Nietzsche Labyrinth der ewigen Wiederkunft des Gleichen*) (1999, Tokyo)

*Ni-tche-no-Rekishi-shiso ---- Monogatari, Haseishi,*

*Keihugaku (Nietzsches Philosophie der Historie*

*Geschichten, Entstehungsgeschichte, Genealogie)* (2011,

Osaka)

Norihide Suto, geb. 1955 in Hirosaki, Japan. 2004–gegenwärtig o. Professor der Philosophie an der Philosophischen Fakultät der Osaka Universität, Osaka, Japan. 1984-2004 Dozent, a. o. Professor und o. Professor der Philosophie an der Otani Universität, Kyoto, Japan
---

Statements and opinions expressed in the *Occasional Papers* are the responsibility of the authors alone and do not imply the endorsement of the *Voegelin-Zentrum* or the *Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München*.

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

ISSN 1430-6786

© 2012 Peter J. Opitz





## **IST ORDNUNG OHNE TRANSZENDENZ MÖGLICH?**

**ERIC VOEGELIN UND DIE DEMOKRATIE.**

**NORIHIDE SUTO**

Dieser Aufsatz verdankt sich nicht zuletzt Hans-Georg Gadamer (1900-2002), genauer, seinem wunderbaren deutschen Stil. Denn immer wenn ich Gadamer lese, schlägt sich etwas Unnennbares, nur dunkel zu Spürendes im Grunde meines Herzens nieder und läßt mich ahnen, daß die Bedeutung seiner Philosophie nicht so sehr in der Widerspruchslosigkeit oder Strenge seines Denkens liegt, sondern in einer Art Ordnungssinn, der sich in seinem Stil ausdrückt und sozusagen der Schlüssel zu seiner Philosophie ist. Gadamer spricht bekanntlich von „Horizontverschmelzung“. Aber ist eine solche Verschmelzung wirklich glücklich? So sehr man sich auch bemühen mag, zwei Horizonte zu einer Einheit zu verschmelzen, allzu oft trennen sie sich wieder. Ist Trennung nicht sogar häufiger als Verschmelzung? Die Häufigkeit der Horizonttrennung hat nicht nur mit der akuten Schwierigkeit der Verschmelzung zu tun, sondern wirft die Frage auf, ob eine solche Verschmelzung prinzipiell möglich ist. Insbesondere zwischen fremden Kulturen dürfte eine Horizontverschmelzung nahezu unmöglich sein, wenn es nichts Gemeinsames gibt, das eine Brücke bildet. Trotzdem entwickelt Gadamers sanfter, friedlicher Stil seine harmonische Gedankenwelt in tiefem Vertrauen auf die europäische Geschichtstradition, als gäbe es solche Fragen nicht. Es wäre leicht, ihn in diesem Punkt zu kritisieren, doch dann liefe man Gefahr, den Kern seiner Philosophie zu verfehlen oder ihm gar in die Falle in dem Sinne zu gehen, daß diese Kritik ja insgeheim die Kommunizierbarkeit von Gadamers Gedanken voraussetzen

müßte und somit eine Art „Horizontverschmelzung“ stattfände. Es fragt sich daher, weshalb bei Gadamer der Sinn für Ordnung bzw. Harmonie eher in seinem Stil verwirklicht als theoretisch auseinandergesetzt wird.

Ähnliches scheint auch für Jürgen Habermas (geb. 1929), einen der größten Kritiker Gadamers, zu gelten. In der Gegenwart, so Habermas, sei nichts selbstverständlich; alles müsse stets neu diskutiert werden. Man dürfe nicht stillschweigend eine naturwüchsige gesellschaftliche Ordnung voraussetzen, die sich auf geschichtliche Tradition gründet. Mit Hilfe dieser Diagnose unserer heutigen Situation möchte Habermas „das unvollendete Projekt der Moderne“ fördern und dadurch zur Realisierung eines idealen gesellschaftlichen Zustandes beitragen. In seiner „Theorie des kommunikativen Handelns“, vor allem in seiner Konsensustheorie der Wahrheit, begegnet jedoch folgendes Problem: In einer idealen kommunikativen Situation könne man sich zwar bemühen, durch vernünftige Diskussion zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen, aber es gebe keine Garantie dafür, daß durch die Diskussion zwangsläufig ein Konsens erreicht werde. Wenn man sich aber noch nicht einmal der Möglichkeit des Einverständnisses sicher sein kann, beginnt man erst gar nicht mit der Diskussion. Um sich von der Möglichkeit des Einverständnisses zu überzeugen, müßte man annehmen, daß die Diskussion – nach vielem Hin und Her – zuletzt irgendwie in einem Punkt konvergiert. Doch wie läßt sich diese mögliche Konvergenz begründen? Würde denn die Diskussion, falls sie vernünftig oder rational wäre, von selber konvergieren? Würde man damit aber nicht Vernünftigkeit und Konvergenz gleichsetzen? Es scheint, daß sich die Möglichkeit der Konvergenz aus der bloßen Aufzählung der Bedingungen der Vernünftigkeit nicht ableiten läßt. Wollte man sie trotzdem begründen, könnte man – unabhängig von dem Vollzug der menschlichen Erkenntnis, als letztem Ziel der Diskussion –, nicht umhin, ein vorausliegendes Sein der Wahrheit

voraussetzen. Aber ist die Konsensustheorie nicht wenigstens zum Teil gerade deswegen aufgestellt worden, um Defizite der Lehre zu beseitigen, die besagt, daß menschlichem Erkennen immer schon Wahrheit vorausliegt? Auch die Konsensustheorie muß letzten Endes einen Ordnungszustand der in der Diskussion sich sammelnden menschlichen Übereinkunft antizipieren. Strukturell ist diese Antizipation mit dem harmonischen Ergebnis identisch, zu dem Gadamer durch „Horizontverschmelzung“ gelangt. Es gilt zu klären, wie dieses Vorwegnehmen der Ordnung zu begründen oder zu rechtfertigen ist.

Bei der Klärung dieser Frage könnte uns das Denken Eric Voegelins (1901-1985) helfen. Nicht nur bei Habermas, sondern auch bei Gadamer, einem Zeitgenossen Voegelins, wird „Gott“ fast nie erwähnt. Das ist wohl weniger auf ihren Atheismus als auf ihre philosophische Selbstenthaltbarkeit zurückzuführen. Voegelins Philosophie hingegen gründet sich gänzlich auf das Sein „Gottes“. Voegelin zufolge ist es nicht möglich, über Ordnung in der Geschichte zu sprechen, ohne das Sein der Gottheit vorauszusetzen. (Das Problem der Ordnung in der Geschichte ist für ihn Alpha und Omega der Philosophie.) Doch warum muß er, im Gegensatz zu Gadamer und Habermas, das Sein eines Gottes (oder der Transzendenz) voraussetzen?

Dazu möchte ich zunächst den Inhalt eines seiner Hauptwerke vorstellen: *The New Science of Politics. An Introduction* (Chicago: University of Chicago Press, 1952; deutsche Fassung: *Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*, 4. unveränderte Aufl., Karl Alber, 1991), das u. a. auch zu einer neuen Betrachtung der Probleme der Moderne beitragen soll. Das Thema von *The New Science of Politics* ist „representation“, was im Deutschen von Fall zu Fall mit „Repräsentation“, „Vorstellung“, „Ausdruck“, „Vertretung“, „Ersatz“ wiedergegeben wird. Auf der politischen Ebene ist mit diesem polyphonen Wort vor allem „das parlamentarische

System“ gemeint. Voegelin versteht den Begriff „Politik“ im platonisch-aristotelischen Sinn als *epistēmē politikē*, das heißt, im weitesten und gründlichsten Sinn als Theorie über das Menschsein in der geschichtlichen Gesellschaft. Deshalb versteht er „representation“ in all seiner Mehrdeutigkeit auch als ein Problem der „Politik“. (Wenn nicht anders vermerkt, bezieht sich die erste der im Folgenden angegebenen Seitenzahlen auf die englische Originalversion und die zweite auf die deutsche Übersetzung, wie 27; 52).

## I.

Nach Voegelin ist die menschliche Gesellschaft ein „Kosmion“, eine kleine Welt, deren Sinn von innen her durch ihre Mitglieder – die Menschen, die sie „schaffen und erhalten als Modus und Bedingung ihrer Selbstverwirklichung“ (27; 52) – erhellt wird. Medium der Sinnerhellung ist „eine hochentwickelte Symbolik“, die sich in Riten, Mythen und Theorien ausdrückt. „Die Selbsterhellung der Gesellschaft durch Symbole“, „die Selbstinterpretation der Gesellschaft“, ist „ein integraler Bestandteil der sozialen Realität“; „denn durch eine solche Symbolisierung erfahren die Menschen die Gesellschaft, deren Glieder sie sind, als mehr denn eine bloße Zufälligkeit oder Annehmlichkeit; sie erfahren sie als Teil ihres menschlichen Wesens“ (27f.; 52f.). Inhalt dieser Erfahrung ist, „daß der Mensch voll und ganz Mensch ist kraft seiner Teilnahme an einem Ganzen, das über seine gesonderte Existenz hinausgreift, kraft seiner Teilnahme am *xynon*, dem Gemeinsamen, wie Heraklit es genannt hat“ (27f.; 53).

Um in diesem Sinne als eine politische in der Geschichte tätig zu werden, bedarf die menschliche Gesellschaft einer bestimmten „Form“ der Existenz. Diese Form wird „Repräsentation“ genannt (1; 19). Die Repräsentation ist

Ausdruck und Symbol der Selbstinterpretation der Gesellschaft. Als solcher Ausdruck wird sie in der gegenwärtigen Gesellschaft zuerst in Gestalt unterschiedlicher Vertretungssysteme und repräsentativer Institutionen vorgestellt. Die repräsentativen Institutionen unterscheiden sich von Staat zu Staat. Wenn man nicht nur die Legislative, sondern auch die Verwaltung mit berücksichtigt, gibt es viele Arten von repräsentativen Institutionen, wie Präsidialsystem, Parlamentarismus, Diktatur einer Partei usw. Diese Aufzählung der repräsentativen Institutionen, in denen die politische Verfassung einer Gesellschaft zum Ausdruck kommt, ist freilich nur die „elementare“ Beschreibung ihrer selbstverständlichen äußeren Erscheinung. Allerdings muß der Mensch – und damit die Gesellschaft als „Kosmos“ – solche „elementaren“ äußeren Seiten haben. Deshalb ist es für eine Gesellschaft wichtig, welche repräsentative Institution sie als Ausdruck ihrer politischen Verfassung wählt und verwirklicht. Trotzdem bleibt die äußere Verwirklichung der Institution eine „elementare“ Angelegenheit. Und hier entsteht ein wirkliches Problem.

Für die meisten westlichen Gesellschaften z. B. ist ein Mehrparteiensystem Voraussetzung für eine echte Wahl, während in der früheren Sowjetunion das Monopol der Repräsentation der kommunistischen Partei vorbehalten war. Die Demokraten im Westen meinen in der Tat, daß die Herrschaft einer einzigen Partei die Funktionen der repräsentativen Institution zerstören würde und der Wähler stets mehrere Alternativen haben müßte. Dagegen behaupten die Kommunisten, daß echte Abgeordnete notwendigerweise die Absichten und Interessen des Volkes verträten und deshalb andere Parteien, die die Interessen besonderer Klassen verträten, von der Wahl ausgeschlossen werden müßten. Nur dies ermögliche eine wahre Volksdemokratie. In diesem Meinungskonflikt „läßt sich der Konsensus erkennen, daß das Repräsentationsverfahren nur dann sinnvoll ist, wenn gewisse,

seine Substanz betreffende Erfordernisse erfüllt sind, und daß die verfassungsmäßige Einrichtung des Verfahrens nicht automatisch die gewünschte Substanz liefert“ (35; 62f.). Der Meinungskonflikt entsteht allein aufgrund dieses Konsensus, denn was bedeutet hier „Substanz“? Irgendwie soll sie mit „dem Willen des Volkes“ in Zusammenhang stehen; darüber hinaus ist sie ganz dunkel.

Um zu erklären, was es mit der „Substanz (substance)“ auf sich hat, führt Voegelin den Begriff der „Artikulation einer Gesellschaft (articulation of a society)“ ein. Damit ist der Prozeß gemeint, „in dem eine Vielzahl von Menschen sich zu einer handlungsfähigen Gesellschaft gestaltet (human beings form themselves into a society for action)“ (37; 65). Als Folge dieser politischen Artikulation treten Menschen auf, die „für“ die Gesellschaft, das heißt, um der Gesellschaft willen und stellvertretend für sie handeln. Es sind die „Herrscher“, und ihre Handlungen werden nicht ihnen selbst zugerechnet, sondern der Gesellschaft als ganzer. Somit ist ein Herrscher nichts anderes als der „Repräsentant“ der Gesellschaft (ibid.).

Eine der extremsten Formen der Artikulation der Gesellschaft ist die Demokratie, in der „die Mitgliedschaft der Gesellschaft bis zum letzten Individuum politisch artikuliert ist und dementsprechend die Gesellschaft ihr eigener Repräsentant wird“ (40; 69). Die zu vertretende Einheit steigt bei dieser Artikulation von oben nach unten ab und erreicht jedes Individuum: jedes Individuum kann und muß die Gesamtheit der Gesellschaft vertreten. Diesen Sachverhalt trifft Lincolns berühmte Formel: „Regierung des Volkes, durch das Volk, für das Volk.“ Diese Weise der Artikulation entstand zunächst nur in Europa; das bekannteste Beispiel dafür ist die griechische Polis, und künstlerisch kam sie in den Schutzflehenden von Aischylos zum Ausdruck (71; 109 ff.).

Jedenfalls ist Artikulation „die Bedingung der Repräsentation“. Eine Gesellschaft kann nicht als tätige in der

Geschichte bestehen, ohne sich in dem Sinne zu artikulieren, daß „sie einen Repräsentanten hervorbringt, der für sie handelt“ (41; 70). Und es ist die oben genannte „Substanz“, die eine Gesellschaft im Inneren verbindet und zu einer bestimmten, integrierten Gesellschaft werden läßt. Voegelin erklärt diese „Substanz“, indem er sich auf Sir John Fortescue - „einen der feinsten politischen Denker im England des 15. Jahrhunderts“ – und dessen Vorstellung der *intencio populi* beruft. Die *intencio populi* sei „das belebende Zentrum eines Sozialkörpers“, „das Herz, von dem aus die politische Vorsorge für das Wohl des Volkes als nährenden Blutstrom in Kopf und Glieder des Körpers geleitet wird“ (44; 74). Dabei ist es wichtig anzumerken, daß der Ort dieses Zentrums nicht in einem der Glieder zu finden ist. Weder das Volk, als eine Vielheit von Untertanen, noch der Herrscher oder König sind als Zentrum anzusehen. Es ist vielmehr ein unsichtbares, nicht fassliches Zentrum der Gesellschaft als ganzer, das diese zu einer integrierten Einheit organisiert. Damit der Herrscher der wahre Repräsentant seiner Gesellschaft sein kann, müssen Herrscher und Untertan in Beziehung zu einander stehen und sich gegenseitig unterstützen; daraus entsteht die organische Einheit einer Gesellschaft. Erst dann ist Repräsentation tief in der Gesellschaft verwurzelt. Die Seinsweise der vom „belebenden Zentrum“ durchdrungenen Gesellschaft nennt Voegelin ihre „Existenz“.

Selbst wenn ein politischer Herrscher nach dem vorgeschriebenen Auswahlverfahren der jeweiligen politischen Institution gewählt wäre, so wäre er dieser Argumentation zufolge erst dann wirklicher und wahrer Repräsentant einer Gesellschaft, wenn er es auch im existentiellen Sinne wäre. Dazu muß er sich der Leitidee unterordnen, die Gesellschaft organisch zu vereinigen und ihre Macht zu mehren, während ihre Mitglieder durch *consentement coutumier* (Maurice Haurion) einwilligen, seine Untertanen zu sein. Kurz, zwischen Herrscher und Untertanen

muß es eine (meist stillschweigende) Übereinstimmung vermittelt jener Leitidee geben. Kommt eine solche Übereinstimmung trotz einer konstitutionellen Demokratie nicht zustande, d. h. wenn „eine Regierung lediglich im konstitutionellen Sinn repräsentativ ist, wird ihr früher oder später durch einen repräsentativen Herrscher im existentiellen Sinn ein Ende bereitet; und sehr wahrscheinlich wird der neue existentielle Herrscher nicht allzu repräsentativ im konstitutionellen Sinn sein“ (49; 81).

Demokratische Institutionen können nach außen hin noch so vollkommen funktionieren, ohne das Fundament der „existentiellen“ Artikulierung der Gesellschaft müssen sie aber letzten Endes zusammenbrechen. Die Gesellschaft wäre dann gezwungen, sich zu re-artikulieren. Um sich zu verwirklichen, muß echte Demokratie zuerst die „existentielle“ Bedingung erfüllen, „daß das Individuum sich zur vertretbaren Einheit artikuliert“ (50; 82). Weltgeschichtlich ist diese Bedingung jedoch nur in Europa erfüllt worden. Folglich ist die Außenpolitik der westlichen Demokratien nach dem Ende des zweiten Weltkriegs „an den internationalen Wirren mitschuldig durch ihr aufrichtiges, aber naives Bemühen, die Übel der Welt zu heilen durch die Ausdehnung repräsentativer Institutionen im deskriptiven Sinn auf Länder, denen die existentiellen Voraussetzungen für ihr Funktionieren noch fehlen (51; 83). Ihre Unfähigkeit, zwischen „deskriptiv (äußerlich)“ und „existentiell“ zu unterscheiden, machte ihr Bemühen „aufrichtig, aber naiv“. (Diese Bemerkung zeugt von erstaunlichem Weitblick, wenn man bedenkt, daß sie Anfang der 50ziger Jahre des 20. Jahrhunderts geschrieben wurde. Und solange in Japan die Rede von der „Unmündigkeit des Bürgertums“ noch nicht überholt ist, sollte sie auch dort Beachtung finden.)

Die Probleme der politischen Repräsentation sind, laut Voegelin, mit der oben beschriebenen Auseinandersetzung noch längst nicht erschöpft. Wenn der Herrscher die

Gesellschaft repräsentiert, dann stellt sich die Frage, wen oder was die Gesellschaft repräsentiert. Das ist nichts anderes als die Frage, was die Selbstinterpretation oder Selbsterhellung als gesellschaftlicher Prozeß beinhaltet. Die Interpretation zielt auf Wahrheit ab. Doch was ist die „Wahrheit“ in der Selbstinterpretation der Gesellschaft?

Geht man auf die Ursprünge der Geschichte zurück, dann ist die Wahrheit eine kosmologische. „Alle frühen Reiche des Nahen wie des Fernen Ostens faßten sich als Repräsentanten einer transzendenten Ordnung, der Ordnung des Kosmos, auf, und einige unter ihnen verstanden diese Ordnung als eine „Wahrheit“ (54; 86f.). Und „überall wird die Ordnung des Reiches als Repräsentation der kosmischen Ordnung in dem Medium der menschlichen Gesellschaft interpretiert“ (54; 87), was die Definition von Gesellschaft als „Kosmion“ bereits andeutete. Der Herrscher wird also deswegen als Repräsentant der Gesellschaft angesehen, weil er auf Erden anerkanntermaßen die transzendente Macht repräsentiert, welche die Ordnung des Kosmos stützt. Einerseits bleibt diese sozial-geistige Struktur, die auf der kosmologischen Wahrheit gründet, innerhalb der Gesellschaft geschichtlich erhalten und wird kontinuierlich überliefert; andererseits entstehen in Europa auch Bewegungen, die diese kosmologische Wahrheit herausfordern. Eine der wichtigsten Bewegungen dieser Art war die Geburt der Philosophie in Griechenland, die mit Platon und Aristoteles ihren Höhepunkt erreichte.

Platon hat bekanntlich gesagt, „daß die Polis der großgeschriebene Mensch sei“ (61; 96). Für ihn ist die Gesellschaft nicht nur ein „Kosmion“, ein „Mikrokosmos“, sondern auch ein „Makroanthropos“. Die Vorstellung von der Gesellschaft als „Makroanthropos“ kann auch das „anthropologische Prinzip“ (ibid.) genannt werden. Dieses Prinzip hat zwei Seiten. Die erste Seite ist das allgemeine Prinzip der Interpretation der Gesellschaft, will sagen, „daß jede Gesellschaft in ihrer Ordnung den Typus der Menschen

reflektiert, aus denen sie sich zusammensetzt“, und daß „die sukzessiven Veränderungen der politischen Ordnung“ „die entsprechenden Veränderungen im gesellschaftlich vorherrschenden Menschentypus“ ausdrücken (61f.; 97).

Die zweite Seite ist nicht nur aufs engste mit der ersten verbunden, sondern stellt deren Grundlage dar: Es ist das anthropologische Prinzip als Instrument der Gesellschaftskritik. „Daß Unterschiede in der Sozialordnung überhaupt als Unterschiede menschlicher Typen in den Blick kommen, ist der Entdeckung der Ordnung der menschlichen Psyche zuzuschreiben und dem Wunsch, die richtige Ordnung in der Gesellschaft des Entdeckers Gestalt werden zu lassen“ (62; 97f.). Daher werden zwei Typen von Menschen unterschieden: der eine Typus bringt das wahre Menschentum zum Ausdruck, der andere ist exemplarisch für die Unordnung der Seele. Der Vertreter des ersten Typs ist für Platon der Philosoph; als Prototyp des zweiten sind unschwer die Sophisten zu erkennen, die im Athen Platons sehr einflußreich waren.

Platon befaßte sich vor allem mit der Erforschung der Seele, und dabei wurde klar, daß die wahre Ordnung der Seele abhängig ist „von der Philosophie im strengen Sinne, von der Liebe zum göttlichen sophon“ (63; 99). Die seelische Ordnung wurde somit das Kriterium für die Unterscheidung der verschiedenen menschlichen Typen sowie der diese ausdrückenden sozialen Typen. Platon entdeckte sozusagen die Psyche „als ein neues Zentrum im Menschen“ (67; 103). In diesem Zentrum erfährt sich der Mensch „als offen für die transzendente Realität“ (ibid.). Zwar ist es Platon zu verdanken, daß die Psyche als der Bereich entdeckt wurde, in dem Transzendenz erfahren wird; doch bereits vor Platon blieb die so verstandene Psyche nicht einfach unbemerkt, sondern war von jeher präsent, nur mußte sie aus einer „kompakteren“ seelischen Struktur „herausdifferenziert, entwickelt und benannt werden“ (ibid.). Man könnte also sagen, daß die Seele

des Menschen vor Platons Entdeckung nicht als Durchgang zur Transzendenz fungierte. „Es handelt sich um eine Entdeckung, die ihr Erfahrungsmaterial [das Objekt ihrer Entdeckung] zusammen mit seiner Auslegung schafft. Das Offensein der Seele [zur Transzendenz hin] wird erfahren durch das Sich-Öffnen der Seele selbst“ (67; 104). Dieses Sich-Öffnen der Seele, die so zum Sensorium der Transzendenz wird, verdanken wir „dem Genie der Mystiker-Philosophen“ einschließlich Platons (ibid.).

Durch das Sich-Öffnen der Seele tritt der Philosoph in eine neue Beziehung zu Gott. Er entdeckt nicht nur „seine eigene Seele als Instrument der Erfahrung von Transzendenz, sondern zugleich auch die Gottheit in ihrer radikalen nichtmenschlichen Transzendenz“ (ibid.). Innerhalb der bis dahin gültigen kosmologischen Wahrheit konnte diese Entdeckung nicht stattfinden, denn dort war Gott nicht der absolute Transzendente, sondern seine Transzendenz bildete zusammen mit dem unmittelbaren Verhältnis zu den Menschen und den innerweltlichen Dingen eine kompakte Struktur. Es ist Platon, der aus dieser kompakten Struktur die reine, absolute Transzendenz und die menschliche Seele als einzigen Durchgang zur Transzendenz „herausdifferenziert“. Und die „wahre Ordnung der Seele kann zum Maßstab für menschliche Typen wie auch Typen der Gesellschaftsordnung werden, weil sie die Wahrheit über die menschliche Existenz an der Grenze der Transzendenz repräsentiert“ (ibid.). Insofern muß das anthropologische Prinzip als Instrument der Gesellschaftskritik durch die Vorstellung untermauert werden, daß die menschliche Natur wesentlich auf den transzendenten Gott bezogen ist. Durch die Differenzierung seiner Psyche wird der Mensch zum Repräsentanten der göttlichen Wahrheit; sonst hätte er nicht das Recht, die bestehende gesellschaftliche Ordnung und deren „Selbstinterpretation“ zu kritisieren. Das anthropologische Prinzip muß sozusagen durch das theologische Prinzip „Gott ist das Maß“ ergänzt werden, das

Platon in Gesetze gegen Protagoras ins Feld führt. Menschliche Wahrheit und göttliche Wahrheit gehören zusammen. Und wenn dieser Gott, d. h. der „eine Gott in seiner gestaltlosen Transzendenz als derselbe Gott für jeden Menschen erkannt wird, wird die Natur aller Menschen als gleich zu erkennen sein kraft der Gleichheit ihrer Beziehung zur transzendenten Gottheit“, woraus sich „eine universale Idee vom Menschen durch die Erfahrung der universalen Transzendenz“ (69; 106) sowie eine Idee der Geschichte der universalen menschlichen Gemeinschaft („Weltgeschichte“) konstituieren läßt.

## II.

So weit die recht ausführliche Zusammenfassung von etwas mehr als dem ersten Drittel von *The New Science of Politics*. Es hat sich gezeigt, daß es neben der äußerlich-formellen Repräsentation noch zwei andere Weisen der Repräsentation gibt, in denen sich die geschichtlich-politische Gesellschaft artikuliert: die „existentielle“ und die „transzendente“ Repräsentation. Zur Entstehung der Ordnung der menschlichen Gesellschaft bedarf es, Voegelin zufolge, beider Repräsentationsweisen. In der Tat sind sie in allen menschlichen Gesellschaften zu finden, wenn auch implizit und oft entstellt. Das gilt auch in unserer Zeit.

Im Zusammenhang mit dem Wandel der sozialen Stellung des Christentums in römischer Zeit zeigt Voegelin in der zweiten Hälfte des Buches, wie die „Differenzierung“ der Seele als Sensorium der Transzendenz und des transzendenten Gottes, die die griechische Philosophie auf den richtigen Weg gebracht hatte, vom Christentum weitergeführt wurde und wie zugleich die diesseitige Welt „entgöttlicht“ wurde (100; 148). Die Welt wird zerschnitten in eine Welt des transzendenten Gottes und

eine vollständig entgöttlichte Welt; allein die Kirche, als einzige Repräsentantin der erstgenannten Welt auf Erden, soll als Brücke zwischen den zwei Welten fungieren. Folglich können weltliche Machthaber nicht mehr Repräsentanten der transzendenten Ordnung sein. Ihre Repräsentation ist durch und durch „temporal“; deshalb können sie nur den zeitlich-vergänglichen Teil der menschlichen Natur repräsentieren. So unterscheidet die christliche Gesellschaft eine spirituale und eine temporale Ordnung (114; 167). Grundsätzlich wird diese Unterscheidung während des gesamten europäischen Mittelalters beibehalten; mit Beginn der Neuzeit ist jedoch eine Tendenz zur „Wiedervergöttlichung“ der Welt zu beobachten (107; 158). Es ist der Versuch, die Spannung aufzulösen, die durch die oben genannte Unterscheidung entstanden war. Voegelin nennt diese Tendenz „Gnostizismus“.

Historisch ist der Gnostizismus so alt wie das Christentum. Mit Gnostizismus ist der philosophische Standpunkt gemeint, der behauptet, der Mensch könne durch „Wissen (Gnosis)“ erlöst werden. Eric Voegelin sieht „das Wesen der Modernität im Anwachsen des Gnostizismus“ (126; 183) und sagt, die Endform der progressiven Zivilisation sei der „Totalitarismus als existentielle Herrschaft gnostischer Aktivisten“ (132; 191). Als Beispiele nennt er den Stalinismus und den Nazismus. Was meint er damit?

Der Gnostizismus zeichnet sich schon im 9. Jahrhundert bei Scotus Eriugena ab, erhält jedoch erst im 12. Jahrhundert bei Joachim von Fiore klare Konturen. Joachim entwirft eine dreistufige Konstruktion der Geschichte, die gegliedert ist in das „Zeitalter des Vaters“, das „Zeitalter des Sohnes“ und das „Zeitalter des heiligen Geistes“. Diese Konstruktion war der Versuch, dem Ablauf der Geschichte einen Sinn beizulegen. In der Aufklärung wurde dieser Ansatz, zusammen mit der Vorstellung eines ständigen Fortschritts, dahingehend radikalisiert, daß die Geschichte selbst einen von der Transzendenz unabhängigen immanenten Sinn habe und diesen

in sich selbst ohne Beziehung zur Transzendenz verwirklichen könne. Damit wird das christliche Ende (eschaton) geschichtlich immanent und substantiiert. Man glaubt also, daß das Ende = Ziel der Geschichte mitten in der Geschichte verwirklicht werden soll und verwirklicht werden kann. Das ist nichts anderes als der Versuch, die durch das Christentum entgötterte Welt und deren Geschichte wieder zu vergöttlichen, nämlich die Gottheit in die Welt zu absorbieren und somit die Welt auf die Stufe der Transzendenz zu erheben. Dann wird Transzendenz im echten Sinne verneint (Tod Gottes), und zugleich schwindet die Seele als Sensorium der Transzendenz. Einerseits geht die Spannung zur Transzendenz als Quelle der menschlichen Ordnung, verloren; andererseits will man die immanente Verwirklichung des Endes = Ziels der Geschichte („Tausendjähriges Reich“, „Verschwinden der Klassengesellschaft“). Laut Voegelin sind es dieser Verlust der Spannung zur Transzendenz und der Wille zur immanenten Verwirklichung des Endes = Ziels, die als ihre extremste Form die abscheulichen Grausamkeiten des Totalitarismus hervorbringen.

Diese Überlegungen zur Geschichte werfen viele Fragen auf. Ich möchte zunächst auf zwei Punkte eingehen.

1. Der selbstzerstörerische Charakter des Gnostizismus. Bei Voegelin fällt sein ausgeprägter Sinn für Ausgewogenheit auf: sobald ein Problem gelöst ist, keimt an unerwarteter Stelle ein anderes. Dem Gnostizismus dagegen fehlt diese Ausgewogenheit; er abstrahiert von der wesenhaften Ambiguität der menschlichen Belange und will das ganze Problem der menschlichen Gesellschaft in einem Zuge erledigen. Und doch ist gerade der Gnostizismus ein gutes Beispiel dafür, daß die Lösung eines Problems zugleich der Keim eines anderen wird, weil die Mittel, mit denen eine gnostische Politik Frieden bewirken möchte, zu mehr sozialen Unruhen und letztlich zu Kriegen führen. Da der Gnostizismus das Ziel der Geschichte weltimmanent verwirklichen will,

müssen diejenigen, die mit dieser Zielvorstellung nicht einverstanden sind, aus der Gesellschaft ausgeschlossen und nötigenfalls ausgemerzt werden – wogegen sie sich natürlicherweise nach Kräften zur Wehr setzen. Diese „selbsterstörende“ Neigung des Gnostizismus entsteht nach Voegelin vor allem dadurch, daß Transzendenz und die geistige Orientierung auf Transzendenz hin eliminiert werden. „Und da das Leben des Geistes die Quelle der Ordnung im Menschen und in der Gesellschaft ist, liegt gerade im Erfolg einer gnostischen Zivilisation die Ursache ihres Verfalls“ (131; 191).

2. Die Voraussetzung der Transzendenz. Womöglich sagen einige Leute, Voegelins Behauptungen in Bezug auf die Geschichte seien auch innerhalb der westlichen Welt etwas anachronistisch. Es sei eine nicht umzukehrende geschichtliche Notwendigkeit, daß der Westen, ja die ganze Welt im Zuge der „Säkularisierung“ die Religion preisgebe und sich folglich von der Transzendenz abwende. Voegelin hält dem entgegen, daß „alle Menschen qua Menschen wesensgleich sind“<sup>1</sup>, weil „die menschliche Natur sich nicht ändert“ (165; 233) und „die Erfahrungen der Transzendenz (...) zur Natur des Menschen gehören (161; 229); insofern muß sich der Mensch wesentlich auf Transzendenz hin ausrichten. Jedes andere Meinen und Verhalten wäre selber eine Ausgeburt des Gnostizismus. „Denn die gnostische Revolution verfolgt das Ziel, die Natur des Menschen zu ändern und eine verklärte Gesellschaft zu errichten“ (152; 217).

Für Voegelin sind das Sein des transzendenten Gottes und die universale, unveränderliche Natur des Menschen gleichsam selbstverständliche Voraussetzungen. Das Sein des transzendenten Gottes sei freilich nicht theoretisch zu beweisen, sondern gebe sich durch die Erfahrungen der Transzendenz, die zur Natur des Menschen gehören, zu wissen. Doch was sind

---

<sup>1</sup> Eric Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, Piper, 1966, S. 291.

diese Erfahrungen der Transzendenz? Sie sind einigermaßen schwer zu erschließen. Ich glaube, es sind die Erfahrungen des „Mysteriums“ von „Sein“ überhaupt und vom „Sterben“. Warum gibt es Sein, d.h. warum ist Sein? Und warum gibt es den Tod, d.h. warum ist Nichts? Wenn dieses Problem, das wissenschaftlich-kausal nicht zu beantworten ist, als echtes Problem erfahren wird – dann sollte in ihr die Möglichkeit, Transzendenz als den letzten Grund aller Dinge zu erfahren, verwurzelt sein. Voegelins Fragestellung lautet jedenfalls, wie sich die Voraussetzung des Seins von Transzendenz und ihrer Erfahrbarkeit im Hinblick auf die menschliche Ordnung auswirke. Deshalb ist Ordnung kein Problem, mit dem der Mensch allein fertig werden kann; Ordnung muß vielmehr aufgrund der Spannungsverhältnisse zwischen den Menschen und dem sie transzendierenden Wesen betrachtet werden. Voegelin sieht den Menschen als Wesen in der Mitte, das in die zwischen Mensch und Transzendenz bestehenden Spannungsverhältnisse gehängt ist. Der Mensch, als diesseitiges Wesen, strebt durch die Seele nach Transzendenz. Mit anderen Worten, die Hinneigung zur Transzendenz bzw. das Spannungsverhältnis zur Transzendenz ist die Natur des Menschen. Ohne dieses Spannungsverhältnis ist menschliche Ordnung also nicht zu denken. Das bedeutet, daß die Ordnung (oder der Ordnungssinn) immer schon auf eine Art „Außen“ (oder Transzendenz) hinweist. Ohne ein „Außen“ können wir uns keine Ordnung denken, das heißt, wir ahnen, daß Ordnung uns von „außen“ gegeben werden muß, sonst wäre sie keine echte Ordnung. Tatsächlich werden wir das Gefühl nicht los, daß eine nur von Menschen gemachte Ordnung uns künstlich, ja unecht und jedenfalls nicht vertrauenswürdig erschiene und von selber zusammenbrechen würde.

Es ist bezeichnend für Voegelin, daß diese Überlegungen aufs engste mit dem Bewußtsein von der Endlichkeit des Menschen einhergehen, wobei es darauf ankommt, daß diese Endlichkeit als die eigene bewußt wird. Das Bewußtsein der eigenen

Endlichkeit hat jedoch nicht nur den Charakter der „Bescheidenheit“. Es muß auch das eigene Bewußtsein desjenigen sein, der die Endlichkeit des Menschen behauptet und zugleich fordert, daß andere sich ihrer bewußt werden – gemeint ist der Theoretiker der menschlichen Endlichkeit. Auch der Theoretiker ist in die Struktur der Endlichkeit verstrickt, folglich muß auch der Standpunkt, von dem aus die Theorie der Endlichkeit vertreten wird, seinen Ort in dieser Struktur haben. Das Problem ist, ob die Theorie aufgrund dieses Selbstbewußtseins propagiert wird oder nicht. Voegelin als Theoretiker hat dieses Selbstbewußtsein der eigenen Endlichkeit.

Menschliches Theoretisieren ist selber nur ein Stück der Realität; insofern ist es nicht imstande, die ganze Realität in theoretische Sätze zu fassen. Trotzdem braucht man auf die Leistung der Theoretisierung nicht zu verzichten, sondern kann versuchen, einen anderen Zugang bzw. eine andere Entsprechung der Wirklichkeit zu finden als die übliche Objektivierung. Platon z. B. verdinglichte diesen anderen Zugang und bezeichnete ihn als „Mythos“. Dieser Mythos ist zwar eine Fiktion; aber für den Menschen, bei dem das Spannungsverhältnis zur Transzendenz seine Natur ausmacht, ist er eine Seinsweise, an der transzendenten Wirklichkeit teilzunehmen. Wirklichkeit besteht für den Menschen in dem „Zwischen“ zwischen sich und der Transzendenz; Menschsein ist als dieses „Zwischen“. Später übersetzt Voegelin das platonische μετὰζῶ mit „In-Between“ ins Englische<sup>2</sup>. Hier wird ein Charakteristikum der Voegelinschen Ordnung - allerdings nicht ganz deutlich - erkennbar. Nach Voegelin ist die Ordnung für den Menschen weder als ganze noch in ihren Einzelheiten überschaubar. Da der Mensch als an der Wirklichkeit Partizipierender (metechein) ständig unterwegs sein muß, ist zwangsläufig auch die Ordnung unvollkommen und nur als

---

<sup>2</sup> Vgl. Eric Voegelin, *Collected Works*, vol. 12, Baton Rouge, Louisiana State University Press, S. 233.

solche zu erleben und zu erkennen (zu symbolisieren). In diesem Punkt sollte sich Voegelins Ordnungskonzeption mit dem anfangs erwähnten harmonischen Stil Gadamers treffen. Jener Stil ist, ohne es zu wollen, ein Beispiel für die Voegelinsche Ordnung, das heißt, er ist - unabhängig von seiner philosophischen Theorie und doch in Einklang mit ihr („Horizontverschmelzung“) – ein Erlebnis lebendiger Ordnung.

Gesellschaftliche, geschichtliche Ordnung ist nicht etwas, das sich mittels einer vollständigen Theorie herauskristallisieren und klare Konturen gewinnen würde. Als theoretische Tätigkeit ist auch der Versuch der Erkenntnis von Ordnung ein Partizipieren an der Wirklichkeit und somit nur ein Stück der Wirklichkeit. Falls die Theorie vollständig wäre, könnte die in ihr erkennbar werdende Ordnung jene halb fertige Undeutlichkeit verlieren und stabil und schön scheinen. Und doch wäre sie nur eine falsche Ordnung, die aus der gnostischen libido dominandi entstanden wäre und nur diese befriedigen würde. Die Möglichkeit menschlicher Ordnung wurzelt zum einen in der Gewißheit der absoluten Beziehung zur Transzendenz, zum anderen aber in dem Bewußtsein des Endlichseins und Unterwegsseins in der Wirklichkeit (z. B. in der Tätigkeit des Erkennens), d. h. darin, daß der Mensch sich seiner selbst als Partizipierender, als Teilstück der Wirklichkeit bewußt wird.

### III.

Der Untertitel dieses Aufsatzes heißt „Eric Voegelin und die Demokratie“. Bisher wurde das Thema „Demokratie“ zwar gestreift, doch es war nicht ausdrücklich die Rede davon. Deswegen möchte ich zum Schluß noch auf die Zusammenhänge zwischen Demokratie und Voegelins Philosophie der Ordnung eingehen. Daraus sollte sich auch deren Aktualität erhellen. Demokratie hat zwei Seiten: die einer tatsächlich bestehenden politischen Institution und die der Normativität. Letztere muß genauer erklärt werden. Oben haben wir bereits kurz die „Unmündigkeit des Bürgertums (in Japan)“ erwähnt. In dieser Formulierung ist natürlich die normative Konnotation enthalten, daß das Bürgertum mündig werden solle. Ist Demokratie erst einmal entstanden, dann fungiert sie auch als Norm, auf die hin eine gegenwärtig bestehende Demokratie sich noch vervollkommen soll. Womöglich haben auch andere politische Systeme diese normative Seite. Demokratie ist jedoch dadurch charakterisiert, daß jeder Bürger der Forderung nach Mündigkeit konkret nachkommen soll. Denn Demokratieentwicklung heißt ja, daß jeder Mensch - als Mitglied einer Gesellschaft und mit einem unabhängigen, vernünftigen Urteilsvermögen ausgestattet – mündig dazu wird, mit anderen zu koexistieren. Erst mit dieser Mündigkeit ist auch in einer Demokratie die Bedingung erfüllt, die bei Voegelin „existentielle“ Repräsentation genannt wird. Und da die einmal entstandene Mündigkeit des Bürgers, wie jede andere Mündigkeit, nicht rückgängig gemacht werden kann, sollte der Fortschritt der Demokratie grundsätzlich unumkehrbar sein. Die „Stärke“ bzw. der Vorteil der Demokratie besteht ja gerade darin, daß sie das eigene Mündigwerden selber fördern kann, wiewohl einzelne Tatsachen innerhalb der Abläufe sich ihm widersetzen und es verneinen.

Ob Demokratie als äußerliche Institution oder als existentielle Repräsentation realisiert wird, das Problem des Guten und des

Glücks ist damit nicht gelöst. Daß dieses Problem vor allem ein Problem der Seele ist, darin bleibt Voegelin der Gedankentradition seit Sokrates nach Kräften treu. Diese Tradition besagt, daß der Mensch, wenn er die Dimension der Seele vergißt, seine Natur als Mensch verliert. Wie Sokrates fühlt jeder Mensch, daß er durch materiellen Reichtum, weltweite Berühmtheit und makellose Gesundheit nicht glücklich würde. Und es ist allein dieses Gefühl, das eine Art Schutzwall gegen den Gnostizismus bilden kann. Bei der Seele handelt es sich aber um ein Gebiet, in das sich die Demokratie als politische Institution nicht direkt einmischen darf; eine Ausnahme bilden die mittelbaren Beziehungen auf dem Gebiet der „Erziehung“.

Wie das „Leben des Geistes“ als Dimension der menschlichen Natur gewährleistet werden kann und soll, ist ein Problem, das nicht zu lösen ist, ohne über das Verhältnis zur Transzendenz nachzudenken. Nach Voegelin verbiete der moderne Gnostizismus ausdrücklich metaphysische Fragen und verlege dadurch den Zugang zur Transzendenz, wodurch die Freiheit des Denkens gefährdet werde. Als Beispiele dafür nennt er Comte und Marx, zwei der größten Vertreter des Gnostizismus. Die Voegelinsche Konzeption der Transzendenz wiederum ist stark griechisch-christlich gefärbt. Für jemanden, der diese europäische Tradition nicht teilt, ist Voegelins Philosophie deshalb womöglich schwer annehmbar. Wagen wir also zu sagen, daß die Erfahrung der Transzendenz das Problem des Bewußtseins der Endlichkeit des Menschen ist!

Erkenntnistheoretisch bedeutet die Endlichkeit des Menschen, daß einer, der die geschichtliche Gesellschaft erkennt, sie – da er seinen Ort ja notwendigerweise in dieser Gesellschaft hat – nicht „von außen“ als Objekt betrachten und ihre Wirklichkeit nicht vollständig in eine Theorie einsammeln kann. Folglich kann strenggenommen keine vollkommen „objektive“ Theorie dazu entstehen. Trotzdem ist die Theorie auch ein Stück Wirklichkeit. Insofern kann sie eine „Kraft“ sein, die die

Wirklichkeit beeinflußt und verändert. Da man nicht alle ihre Auswirkungen genau vorauszuberechnen vermag, bleibt hier zwangsläufig ein gewisses Maß an Unbestimmtheit der Erkenntnis. Ist dieses Bewußtsein der Endlichkeit nicht der Standpunkt der Erkenntnis, den jeder Mensch in einer Demokratie beibehalten sollte? In einer Demokratie darf die Meinung eines Einzelnen nicht privilegiert werden; meistens entscheidet die Mehrheit, aber nicht immer. Selbst „Mehrheit“ ist kein absolutes Prinzip. Demokratie beginnt überhaupt mit dem Verzicht auf Absolutheit bzw. mit deren Abstinenz. Folglich darf in der Geschichte auch keine Absolutheit (kein Ende = Ziel), deren Verwirklichung die Geschichte beenden soll, konstruiert werden. Wie die Erkenntnis der Gesellschaft ist der Prozeß der Demokratie ein ständiges, nie endendes Unterwegs. Gerade darin steht die Demokratie in extremem Gegensatz zum Gnostizismus. Diese Gründe sind es wohl auch, die Voegelin am Schluß von *The New Science of Politics* die englische und die amerikanische Demokratie besonders würdigen lassen. Da sie als erste den Gnostizismus durchlaufen hatten, verstanden sie es am besten, dessen schädlichen Folgen vorzubeugen und die Tradition des „common sense“ zu bewahren.

Obwohl die politische Verfassung der Demokratie wegen ihres Verzichts auf Absolutheit wesentlich endlich sein muß und eine Ordnung daher niemals vollkommen verwirklichen kann, ist dies die einzige Verfassung, die die Verwirklichung der Ordnung von ihren Mitgliedern rechtfertigen lassen kann. Dies setzt das Einverständnis und die Bereitschaft der Mitglieder voraus, an der Ordnungsverwirklichung zu partizipieren und Verantwortung für sie zu übernehmen. Das Bewußtsein der Partizipation ist eine notwendige Bedingung der Möglichkeit der Ordnungsverwirklichung – ja, es stellt in sich bereits ein Stück Ordnung dar. Und strukturell entspricht es dem oben genannten Hinweis, daß die Theorie der geschichtlichen Wirklichkeit selber an der Wirklichkeit partizipiert und so ein

Stück Wirklichkeit bildet und damit das Bewußtsein der Menschen zur Teilnahme ermutigt. Indem sie das Bewußtsein, an der Demokratie teilzunehmen, weckt und ermutigt, nimmt Voegelins politische Philosophie auch an der Förderung der Demokratie teil.

Durch ihren Verzicht auf Absolutheit etabliert sich die Demokratie als politische Verfassung und setzt dank der Mündigkeit ihrer Mitglieder neue politische Möglichkeiten frei, doch nur aufgrund des Bewußtseins, daß es unmöglich ist, damit jeweils das ganze Menschsein theoretisch und praktisch abzudecken. Denn eine andere Bezeichnung für dieses Bewußtsein von der Begrenztheit menschlicher Erkenntnis und Praxis wäre – Verzicht auf Absolutheit.

Voegelins Ansatz zufolge sollte die Demokratie eine Verfassung sein, in der den Möglichkeiten Grenzen werden und vice versa, d. h. in der Möglichkeiten und Grenzen zusammengehören und übereinkommen.

Allerdings solle man stets eingedenk sein, daß die aufgegebene, verdrängte Absolutheit, genauer, die Gier nach Absolutheit nicht ausgestorben ist. Sie könnte überleben und jederzeit als Gnostizismus durchbrechen, falls keine wirksamen Gegenmaßnahmen getroffen werden, d. h. wenn die verdrängte Absolutheit nicht die Form des Strebens nach Transzendenz erhält und auf sie hin ausgerichtet wird. „Das Verdrängte kehrt wieder“ (S. Freud) und könnte Zustände verheerender Unordnung hervorrufen. Der Verzicht auf (weltliche) Absolutheit muß dadurch ausgeglichen werden, daß die Seele frei wird, sich auf (überweltliche) Transzendenz hin zu orientieren. Mit anderen Worten, echter Verzicht auf Absolutheit wird erst möglich, wenn der Zugang zur Transzendenz gewährleistet ist.

Innerhalb einer Demokratie ist die Bedingung der Möglichkeit der Ordnungsverwirklichung das Bewußtsein ihrer Mitglieder, daß Partizipation an der Demokratie als geschichtlicher

Wirklichkeit zugleich Partizipation der Seele an der Transzendenz ist, da die Seele als Subjekt des Bewußtseins das Sensorium der Transzendenz ist. Und in ihrem Spannungsverhältnis zur Transzendenz haben alle Seelen die gleiche Natur. Erst aufgrund dieses universalen Spannungsverhältnisses zur Transzendenz als menschliche Natur besteht Hoffnung auf Ordnungsverwirklichung in der geschichtlichen Gesellschaft, wie bedingt und relativ die jeweilige Ordnung auch sein mag. (Diese Hoffnung scheinen Gadamer und Habermas übrigens stillschweigend zu teilen.)

Voegelins Argumentation ist konsistent und überzeugend, wenn man, wie er, das Sein der Transzendenz voraussetzt. Über das Sein der Transzendenz aber läßt sich nicht argumentieren. Entweder teilt man Voegelins Voraussetzung oder man teilt sie nicht - das ist alles. Dazwischen gibt es nichts. Ob es wohl möglich wäre, Voegelins allzu europäischen Begriff der Transzendenz freier und elastischer zu machen, damit seine Ordnungsphilosophie auch für die Menschen nicht-europäischer Kulturen annehmbarer würde? Oder sollte man noch einmal und neu fragen: Ist Ordnung ohne Transzendenz möglich?

**ANMERKUNG:**

Michel Foucault (1926-1984) beschäftigte sich mit der Abfassung diskursiver Texte, obwohl er davon überzeugt war, daß Diskurse zur theoretischen Rekonstruktion der geschichtlichen Wirklichkeit, da sie in eben diese Wirklichkeit verstrickt sind, darin sozusagen an der Nase herumgeführt werden müssen. In diesem Punkt hat er Gemeinsamkeiten mit Voegelin. Doch als Nietzscheaner setzt er keine Transzendenz voraus und teilt deswegen Voegelins (und Gadamers) Vertrauen in die Ordnungsstruktur der geschichtlichen Wirklichkeit nicht. Insofern muß er von einem theoretisch (und existentiell) riskanten kritischen Standpunkt aus theoretisieren und auf

notwendigerweise unsichere „Diskurse als Ereignisse (discours en tant qu'événement)“ setzen. In diesem Zusammenhang wird der Geschichtsgang auch nicht mehr als eine Struktur angesehen, die eine harmonische Ordnung und Entwicklung beinhaltet, so daß sein großartiges Gewoge letztlich nur ein Haufen zufälliger Veränderungen ist, das geschichtsphilosophisch weder zu begründen noch zu rechtfertigen ist.

Wenn man Transzendenz, (geschichtliche) Ordnung und menschliche Endlichkeit als drei Achsen versteht, zeigt sich sozusagen eine Konfiguration der gegenwärtigen Philosophie. Gadamer und Habermas gehen zwar stillschweigend von einer geschichtlichen Ordnung aus, doch weil sie die Transzendenz umgehen (um nicht zu sagen, verneinen), können sie theoretisch nur schwer erklären, wie Ordnung möglich ist. (Auch Habermas räumt ein: „Solange sie [die kommunikative Vernunft] im Medium begründender Rede für das, was Religion sagen kann, keine besseren Worte findet, wird sie sogar mit dieser, ohne sie zu stützen oder zu bekämpfen, enthaltenhaft koexistieren ( ... ) wird Philosophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt Religion weder ersetzen noch verdrängen können.“)<sup>3</sup> Es bedarf der Idee der allen Menschen gemeinsamen universalen Menschlichkeit, um zu erklären, wie die Ordnung der „Horizontverschmelzung“ oder der „Konvergenz der Diskussionen“ möglich ist. Eines der mächtigsten Argumente zur Begründung der universalen Menschlichkeit bleibt freilich die Identität der Beziehung zwischen Mensch und Transzendenz.

Andererseits muß Voegelin um einer deutlichen Theoretisierung der Ordnung willen Transzendenz als absolutes Maß voraussetzen; dann gilt es allerdings, die „Ungewißheit“ [des Glaubens] (122; 178) auszuhalten, denn Transzendenz kann nur

---

<sup>3</sup> Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, 1989, S. 185; S. 60.

geglaubt und nicht gewußt werden. Dagegen muß Foucault, der Transzendenz schlechthin ablehnt und verneint, auch die grundsätzliche Möglichkeit von Ordnung ausschließen. Ob er will oder nicht, bei ihm muß allein menschliche Immanenz alles entscheiden und die Verantwortung für die wie immer gearteten Folgen übernehmen. (Aber er ist kein „Gnostiker“, weil er kein geschichtsimmanentes Ziel anerkennt.) All diese unterschiedlichen Philosophen von heute gehen von der Endlichkeit des Menschen aus, was zur Folge hat, daß der Betrachter den Dingen gegenüber keinen neutralen und allumfassenden Standpunkt einnehmen kann.

Ich danke Frau Dora Fischer-Barnicol herzlich für die Freundlichkeit, mit der sie aufgrund ihres vortrefflichen Verständnisses für Voegelins Philosophie meinen deutschen Text sorgfältig korrigiert hat. Alle möglichen Fehler sind freilich mir zuzurechnen. (N. S.)

(Das japanische Original dieses Aufsatzes wurde in der Zeitschrift *Ningen-Sonzairon (Humanontologie)*, Bd. 3, 1997, S. 221-233, veröffentlicht, die von der Graduierten-Schule für Menschen- und Umweltforschung der Universität Kyoto herausgegeben wird.)

siehe auch [www.voegelin-zentrum.de](http://www.voegelin-zentrum.de)

- No. 79 -

Eric Voegelin: Äquivalenz von Erfahrungen und Symbolen in der Geschichte. Aus dem Englischen v. Helmut Winterholler. 33 Seiten. November 2010

- No. 80 -

Peter J. Opitz: Der „neuen Innerweltlichkeit“ auf der Spur. Studien zu Eric Voegelins *History of Political Ideas* und seiner Deutung der westlichen Moderne. 143 Seiten. Januar 2011

- No. 81 -

Helmut Winterholler: Mythos und meditative Reflexion. Studien zu Eric Voegelins *Auf der Suche nach Ordnung* und seiner „Theorie des Mythos“. 40 Seiten. Februar 2011

- No. 82 -

Eric Voegelin: Weltreich und die Einheit der Menschheit. Aus dem Englischen v. Dora Fischer-Barnicol. 37 Seiten. März 2011

- No. 83 -

Thomas Hollweck: Truth and Relativity and Other Writings. 81 Seiten. Juni 2011

- No. 84 -

Michael Henkel: Eric Voegelin in Deutschland. Zur Wirkungs- und Rezensionsgeschichte eines unbekannteren Bekannten. 34 Seiten. Juli 2011

- No. 85 -

Eric Voegelin: Die schismatischen Nationen / The Model Policy. 57 Seiten. August 2011

- No. 86 -

Johannes Corrodi Katzenstein: Eric Voegelin and Theology. The Case of ‚Dogmatization‘ in Western Intellectual and Political History. 36 Seiten, Oktober 2011

- No. 87 -

Eric Voegelin: Was ist Politische Theorie? Hrsg. und mit einem Vorwort von Peter J. Opitz. 31 Seiten. November 2011

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

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

*Zeitschrift für Politik*

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

*Politische Vierteljahresschrift*

