

Gedanken zur Arbeitsmethode Eric Voegelins

Von Thomas HOLLWECK (Boulder, Colorado)

Voegelin, der jetzt seinen achtzigsten Geburtstag feiert, ist einer von jenen Denkern, die immer gerade, wenn wir endlich glauben, sie eingeholt zu haben, schon wieder ganz woanders sind, und die darüber hinaus dann noch erstaunt sind, daß wir nicht gleich dorthin gegangen sind, wo sie sich im Augenblick befinden. Es muß nun jedoch sogleich eingeworfen werden, daß es möglicherweise gar nicht darum geht, einen Denker einzuholen, wenn wir uns mit seinem Werk beschäftigen, sondern daß es schon gut ist, wenn wir selbst jeweils wissen, wo wir sind, wenn wir einen Gedanken nachdenken.

Ich möchte in diesem Essay mich dem Werk Eric Voegelins anders nähern, als dies bisher in den meisten Darstellungen dieses Werkes geschehen ist.¹ Nämlich nicht unter dem Gesichtspunkt eines erreichten und sozusagen unveränderlichen Denkresultats, vielmehr unter dem der Denkmethode. Das Wort „Methode“ hat in den letzten Jahrzehnten einen schlechten Namen bekommen, weil in weiten akademischen Kreisen darunter nichts anderes als eine Reihe von Sätzen verstanden wird, mit denen Wissenschaften begründet werden, deren Resultate offensichtlich als so fragwürdig erscheinen, daß sie sich nur unter dem Hinweis rechtfertigen lassen, sie basierten auf der rechten Methode. Denn wie könnte eine richtige Methode, richtig angewandt, zu falschen Ergebnissen führen! Nun, zu falschen Ergebnissen führt sie nicht, möglicherweise aber zu Scheinergebnissen, d. h. zu Ergebnissen, die ins Leere weisen.

Es geht daher bei der Frage nach der Denkmethode um etwas anderes, und zwar um das Problem, daß in Voegelins Werk Aussagen gemacht werden, durch welche Zusammenhänge, die man bisher ganz anders gesehen hat, in ein völlig neues Licht rücken. Voegelin, befragt man ihn direkt, gibt in solchen Fällen stets die Antwort, er habe sich nichts ausgedacht oder Texte überinterpretiert, vielmehr stehe alles in dem behandelten „Material“. Doch liegt in dieser Antwort immer die unausgesprochene Frage: Warum kommen andere, die dasselbe Material behandelt haben, so häufig nicht zu Voegelins Ergebnissen? Warum – um nur ein Beispiel zu nennen – ist erst Voegelin der Offenbarungscharakter der platonischen Spätphilosophie aufgefallen, wenn es doch genug

¹ Die Literatur zu Voegelins Werk ist gerade in der letzten Zeit sprunghaft angewachsen und kann hier nicht in ihrer Gesamtheit aufgeführt werden. Es ist bemerkenswert, daß der überwiegende Teil dieser Literatur aus dem englischsprachigen Bereich kommt. Daraus resultiert aber auch, daß die nur im deutschen Original erschienenen frühen Werke kaum rezipiert worden sind und daß der wissenschaftliche Kulturbereich, in dem Voegelins Werk seine Erfahrungsursprünge hat, viel zu wenig bekannt ist, wodurch oft der Eindruck entsteht, das Voegelinsche Denken komme gleichsam aus dem Nichts. Einige Beiträge seien hier erwähnt: William C. Havard, *The Changing Pattern of Voegelin's Conception of History and Consciousness*, in: *The Southern Review* [im folgenden als „SR“ gekennzeichnet] VII, 1 (1971) 49–67; J. M. Porter, James L. Wiser, John W. Corrington und William C. Havard, *A Symposium on Eric Voegelin*, in: *The Denver Quarterly* X, 3 (1975) 93–134; Stephen A. McKnight (Hg.), *Eric Voegelin's Search for Order in History* (Baton Rouge/London 1978), mit Beiträgen von William C. Havard, Hans Aufrecht, Bernard Anderson u. a. Interessant ist auch einiges von Dante Germino, z. B.: *Eric Voegelin's Anamnesis*, in: SR VII, 1 (1971) 68–88. Zu Voegelins 80. Geburtstag erschien eine von Peter J. Opitz und Gregor Sebba herausgegebene Festschrift unter dem Titel: *The Philosophy of Order* (Stuttgart 1980), in der eine internationale Gruppe von Wissenschaftlern zu Voegelins Werk Stellung nimmt.

andere gibt, die ihren Platon mindestens genauso gut kennen müssen wie Voegelin den seinen.²

Die Methode, die dahinter steckt, zu finden verlangt von Voegelins Lesern nicht nur den von ihm geforderten Rückgriff auf das Material, sondern vor allem ein Nachvollziehen seiner Behandlung des Materials. Das heißt aber nichts anderes, als daß der Leser aufhören muß, nur Leser zu sein; er muß lernen, wie Voegelin zu denken. Es gibt bekanntlich mehrere Arten zu lesen. Es gibt Lesen als Aufnehmen von Information, die sich auf die im Text dargestellten Sachverhalte oder auf die im Text verborgene Person des Autors erstrecken kann. Es gibt Lesen als mehr oder weniger schweigendes Diskutieren mit dem Text, was gemeinhin als kritisches Lesen verstanden wird. Es gibt Lesen als staunendes Miterleben einer Realität, die in der Sprache des Textes beschworen wird. Und es gibt schließlich Lesen als sich seiner bewußtes Nachdenken der Gedanken, die in der Sprache des Textes ihre Form gefunden haben. Im Falle von Voegelins Werk empfiehlt sich zuerst einmal die zuletzt genannte Weise des Lesens, ergänzt, wenn möglich, durch das ständige Zurückgehen auf das dargestellte Material, weil dieses in Voegelins Werk die zentrale Rolle spielt. Der Grund für eine solche Leseweise liegt darin, daß Voegelin sich als ein Denker versteht, der weder seine Leser von etwas überzeugen noch dichterisch beschwörend sie in seine Welt hineinziehen, der weder einfach Informationen vermitteln noch zu argumentativer Gegenrede zu einer vom Autor bezogenen Position herausfordern will. Denn Voegelin bezieht der eigenen Aussage nach keine Positionen. Kann Voegelins Werk also nicht kritisch gelesen werden?

Genau an diesem Punkt hat unsere Suche nach Voegelins Methode einzusetzen. Wo beginnt eine solche Suche? Können wir es uns leisten, irgendwo beliebig an einem Text anzusetzen, um so zu zeigen, wie da gedacht wird? Daß dies methodisch unerlaubt ist, ergibt sich aus einem Umstand, der alle Diskussionen über Methode zuerst einmal fragwürdig macht, dem nämlich, daß sich über das „Wie“ eines Denkens nur dann etwas sinnvoll sagen läßt, wenn der Bezug zum „Was“, zum Denkgegenstand hergestellt ist. Dieser Sachverhalt läßt sich begrifflich mit dem Wort „Methodenadaequanz“ fassen. Es ist demnach zuerst immer zu fragen, wovon der Denker spricht, bevor die Adaequanz seiner Untersuchungsmethode in Frage gestellt werden kann. Eric Voegelins Werk wirft aber noch zusätzliche Probleme auf, weil es Untersuchungen zu Fragen umfaßt, die von der Jurisprudenz, der Staatswissenschaft, der Biologie, der Geschichtswissenschaft hinüberreichen in die politische Wissenschaft im weiteren Sinn, bis hin zur Philosophie als Suche nach dem Gesamtzusammenhang, in dem alle diese Einzelwissenschaften stehen. Es darf uns also nicht erstaunen, wenn immer wieder die Frage laut wird nach Voegelins eigentlicher Disziplin. Ist er politischer Wissenschaftler, Historiker, Theologe, Geschichtsphilosoph? Oder ist er, um es im zeitgenössischen Jargon auszudrücken, „interdisziplinär“? Diese Fragen verraten etwas über den gegenwärtigen Stand wissenschaftlichen Denkens, was Voegelin selbst gern unter die Whiteheadsche Formel vom „climate of opinion“ bringt. Voegelins wohl einsichtsreichster Kritiker, Gregor Sebba, hat wiederholt darauf hingewiesen, daß zwischen dem Wissenschaftler und dem Philosophen Voegelin für viele eine Diskrepanz zu bestehen scheint, und er hat die Frage gestellt, ob und wie sich das Eine mit dem Anderen zusammenbringen läßt.³ Er geht dabei von einem

² Vgl. Eric Voegelin, *The Ecumenic Age* (Baton Rouge 1974) 183 ff. Dies ist der 4. Band von Voegelins Hauptwerk: *Order and History*, dessen 1. Band: *Israel and Revelation* 1956 erschien und dann von zwei weiteren Bänden: *The World of the Polis* und *Plato and Aristotle* 1957 gefolgt wurde. Ein 5. Band: *In Search of Order* befindet sich in Vorbereitung. Eine vollständige Bibliographie des Voegelinschen Opus ist in der in Anm. 1 erwähnten Festschrift zu finden.

³ Von Gregor Sebbas Aufsätzen, in denen diese Problematik u. a. thematisiert wird, sind hier

noch immer herrschenden Philosophieverständnis aus, wonach das Wesen der Philosophie in der Allgemeinheit von Aussagen über die Realität gesehen wird, was wiederum seine Ursachen in der Entwicklung einer universalistischen Metaphysik hat, die weder von der cartesischen Bewußtseinsphilosophie noch von Kants empiriefreier „reiner“ Transzendentalphilosophie überwunden wurde. Wissenschaft kann dieses Philosophieideal nur insoweit approximieren, als auch sie von Aussagen über konkrete Tatsachen zu allgemeinen Sätzen fortschreitet, die die konkreten Tatsachen als Spezialfälle unter allgemeine Propositionen subsumiert. Der Wissenschaftler hat also bestenfalls die Möglichkeit, zum Metatheoretiker seiner Disziplin zu werden; das Philosophieren überläßt er besser den Philosophen.

Voegelin hat sich schon früh in seiner Laufbahn mit dieser Art von Arbeitsteilung nicht abgefunden. Die Gründe hierfür sind von einiger Wichtigkeit, denn es könnte sonst der Eindruck entstehen, es habe sich dabei um eine Entscheidung gehandelt, wo jemand die verschiedenen Felder der Wissenschaft vor sich gesehen und beschlossen hat, sie je nach Interesse und Vermögen zu studieren und dann in einer Art allgemeiner Feldtheorie zu vereinigen. Daß dies nicht der Fall war, läßt sich sowohl aus den frühen Schriften Voegelins ersehen als auch aus seiner bisher unveröffentlichten Autobiographie dokumentieren.⁴ Es entsteht dort ein Bild, das uns dazu verhelfen kann zu erklären, um was für eine Art Denkprozeß es sich bei Voegelins Arbeit handelt. Alles andere als interdisziplinär hatte er einen Blick für die Fragen, die in jeder der Wissenschaften, mit denen er in Berührung kam, die jeweils zentralen waren. Ob es sich um die Rechtswissenschaften, die Soziologie, die Geschichtswissenschaft oder die Nationalökonomie handelte, es ließ sich jeweils bestimmen, was diejenigen, die diese Wissenschaften mit einigem Erfolg betrieben, als die Ziele ihrer Untersuchungen ansahen, und es ließ sich ebenfalls feststellen, mit welchen Methoden sie diese Ziele zu erreichen suchten.

Wie wichtig dieses systematische Sich-Einarbeiten in bereits hochgradig durchrationalisierte Wissenschaftsbereiche vom Gesichtspunkt der Methode als Arbeitstechnik auch ist, es könnte leicht zu einem eklektischen Relativismus führen. Das Besondere an Voegelins Arbeitsweise ist damit also noch nicht erklärt. Denkanstöße müssen aus anderen Richtungen hinzukommen, die jene Aporien sichtbar werden lassen, die die Grenzen der Rationalität einer jeden Wissenschaft bilden. Voegelin selbst sieht einen solchen entscheidenden Denkanstoß in seiner frühen Bekanntschaft mit der indischen Philosophie, die er Vorlesungen über die Upanischaden verdankt, welche der Indologe und Freund Nietzsches, Paul Deussen, an der Wiener Volkshochschule hielt.⁵ Eine derartige Erfah-

zu nennen: Order and Disorders of the Soul: Eric Voegelin's Philosophy of History, in: SR III, 2 (1967) 282–310; Prelude and Variations on the Theme of Eric Voegelin, in: SR XIII, 3 (1977) 646–676; zu den in diesem Essay angeschnittenen Problemen trägt Sebbas neuester Aufsatz: History, Modernity and Gnosticism in der eben erscheinenden Voegelin-Festschrift noch eine Reihe von zentralen Gedanken bei. Die hier spezifisch erwähnte Frage nach Voegelins Disziplin hat Sebba direkt in einem unveröffentlichten Vortrag gestellt, den er 1971 anläßlich einer zu Voegelins Ehren stattfindenden Tagung der University of Notre Dame hielt.

⁴ Voegelin hat im Jahr 1973 Professor Ellis Sandoz persönliche Erinnerungen mitgeteilt, die von Prof. Sandoz auf Tonband aufgenommen und als Manuskript verarbeitet worden sind, das auch dem Verfasser zugänglich ist. Diese autobiographischen Erinnerungen werden von Prof. Sandoz gegenwärtig zur Publikation vorbereitet und um eine ausführliche analytische Einleitung erweitert. Zitiert wird aus dem Manuskript mit Genehmigung von Prof. Voegelin.

⁵ Der Verfasser verdankt diese Information Prof. Voegelin selbst. Sie kann neuerdings auch nachgelesen werden in einem schmalen Bändchen: R. Eric O'Connor (Hg.), Conversations with Eric Voegelin (Thomas More Institute Papers 1976) (Montreal 1980).

rung – wir wissen das heute im Zeitalter des Enthusiasmus für Zen und Hinduismus – kann aber nur dann wissenschaftlich und philosophisch fruchtbar werden, wenn sie nicht isoliert oder in radikaler Opposition zum Denken der Mitwelt erlebt wird. Für Voegelin gab es diese Schwierigkeit deswegen nicht, weil er in einer Kultur lebte, in der es auch die religionssoziologischen Untersuchungen Max Webers, die philosophischen Diskussionen um Husserl und Max Scheler gab, und weil in diesen Jahren nach dem Ersten Weltkrieg geistige Neuordnungen im Gange waren, die sich sowohl in Spenglers Geschichtsmorphologie als auch in der Wiederentdeckung platonischer Grunderfahrungen durch Stefan George und seinen Kreis äußerten. Es soll damit gesagt sein, daß auch intensive Denkerfahrungen, für sich allein genommen, noch nicht unbedingt einen Denkweg ergeben. Dieser entsteht erst, wenn Erfahrungen in einen Sinnzusammenhang gebracht werden. Dieser ist aber nicht gegeben, sondern er muß hergestellt werden durch einen denkerischen Prozeß, der vergleichend Parallelen entdeckt zwischen den Bereichen der persönlichen Erfahrung, der gesellschaftlichen Wirklichkeit, den wissenschaftlichen Problemstellungen der Zeit und vor allem den persönlichen Beispielen, die diejenigen durch ihr Leben geben, welche an der Neuordnung der Wirklichkeit leitend und orientierend teilhaben. Gerade das Letztere, die paradigmatische Wirkung der Persönlichkeit, sollte auf Voegelins eigene denkerische Entwicklung entscheidenden Einfluß haben. Es mag unserem persönlichkeitsarmen Zeitalter ein Stein des Anstoßes sein, daß sich ein wissenschaftlich orientierter Mensch nicht nur an gleichsam anonymen Texten schult, sondern in diesen Texten auch die Dimension der persönlichen Erfahrung erblickt, die diesen ihre unverwechselbare Struktur gibt.

Voegelins Aufmerksamkeit wandte sich daher schon früh demjenigen Bereich des wissenschaftlichen Fragens zu, in dem die Gesamtheit von Person und Werk am deutlichsten wird, nämlich den Sozialwissenschaften. Aus der Beschäftigung mit dem Beispiel Max Webers formulierte er im Jahr 1925 die folgenden Überlegungen: „Die enzyklopädische Materialsammlung kann nicht praktische Stellungnahmen ‚wissenschaftlich begründen‘; sie kann nicht die eine oder andere Verhaltensweise als die richtige legitimieren und insofern steht sie allem Persönlichen fern, hat keine unmittelbare Beziehung zu der sinnvollen Lebendigkeit menschlichen Handelns, wie das Kunstwerk sie zu dem Erlebnis des Künstlers besitzt; das Wissen dient nicht der Orientierung in der Welt, wenn man darunter die Anweisung zu richtigem Tun verstehen will. Denn der Ursprünge wertender Handlungen zum Leben sind mehrere, die sich nicht auf *einen* ‚Standpunkt‘ oder *eine* absolute Ordnung zurückführen lassen.“⁶ Voegelin stellt hier zunächst einmal fest, daß die Sozialwissenschaften ihre Relevanzkriterien im konkreten menschlichen Handeln haben, nachdem er zuvor Mathematik und Naturwissenschaften „eine sehr ausgeprägte Eigengesetzlichkeit und damit Sinnhaftigkeit“ bescheinigt hat. Die Problemstellung birgt bereits den Ansatz zu ihrer Lösung in sich. Denn, so fährt Voegelin einige Sätze später fort, „die historische Wissenschaft kann nun zwar nicht zwischen den Mächten und letzten Werten entscheiden, aber sie zeigt ihre Eigengesetzlichkeit und konstruiert Typen historischer Abfolgen, so daß dem praktischen Menschen durch sein theoretisches Wissen überhaupt erst die Möglichkeit bewußter und damit verantwortlicher Entscheidung gegeben wird. Aber eben nur die Möglichkeit: sie biegt unter keinen Umständen zu einer rational-beweisenden Notwendigkeit um.“⁷ Es ist also erst die Einsicht in die Eigengesetzlichkeit der „Mächte“ und „letzten Werte“, wie Voegelin die rational nicht faßbare Substanz des geschichtlichen Prozesses unter dem Eindruck von

⁶ Voegelin, Über Max Weber, in: DVjs III (1925) 178 f.

⁷ Ebd. 179.

Webers Soziologie bezeichnet, was verantwortliches Handeln ermöglicht. Aber dennoch kann diese anscheinend nicht rational faßbare Substanz in eine Ordnung gebracht werden, d. h. also doch soweit rational gemacht werden, daß der handelnde Mensch nicht blind handeln muß. „Die Wissenschaft führt immer an die Schwelle der Entscheidung, aber diese selbst überläßt sie den praktisch handelnden Menschen.“⁸ Voegelins Interesse an den Sozialwissenschaften, dies wird hier bereits deutlich, ist ein Interesse für Fragen der Ethik, Fragen nach der Rationalität des Handelns. Webers Persönlichkeit und seine theoretische Abgrenzung des Handelns von dem Wissen, das Handeln erst ermöglicht, dominieren in dieser frühen Arbeit noch weitgehend. Dennoch werden bereits wichtige Differenzen zu dem großen Vorbild sichtbar, so wenn Voegelin z. B. am Anfang desselben Aufsatzes schreibt, daß es ein Wesen von Kulturgütern gibt, wie er das noch nennt, und dieses Wesen dann so umschreibt: „Jedes Gebilde dieser Art ist ein Kosmos, der zwar durch seine objektive Struktur (die ihn als Kunstwerk, Religion usw. überhaupt charakterisiert) sich mit Gebilden gleichen Typs zusammenordnet und in einer Reihe des Vorher und Nachher sinnvoll verankert, aber doch aus dieser historischen Dimension mit einer spezifischen Sinnfrage zurückweicht und -wendet zu einer persönlichen Mitte als dem Ursprung metaphysischer Sinnhaftigkeit.“⁹ Was Voegelin hier andeutet, ist gewissermaßen der Kern einer Wissenschaft, die über die von der skeptischen Generation Webers gesetzten Grenzen hinausstrebt. Die Objektivierungen eines Geschehens, das Kultur genannt wird, lassen sich typisieren, und die resultierenden Typen können in eine Ordnung gebracht werden, deren Hauptmerkmal es ist, daß sie eine geschichtliche Ordnung ist. Erst diese Ordnung wird als „sinnvoll“ bezeichnet. Dies ist aber nicht alles, denn es bleibt ein Rest, der nicht in dieser Ordnung aufgeht, und dieser Rest hat sein Zentrum in der Person. Die Hinordnung der beiden Zentren aufeinander bildet den „Urdualismus des Kulturgeschehens“¹⁰, und daher müssen beide in ihrer Zuordnung, nicht getrennt voneinander, als Gegenstand der Wissenschaft gesehen werden.

Es scheint, und dies läßt sich auch aus Voegelins autobiographischen Bemerkungen schließen, daß die Einsicht in die Unauflöslichkeit dieser Zuordnung ebenso wie die wissenschaftlichen Konsequenzen, die aus dieser Einsicht zu ziehen sind, zu einem großen Teil der Berührung Voegelins mit Werk und Persönlichkeit Eduard Meyers im Wintersemester 1922–1923 in Berlin entstammen. Voegelin bemerkt dazu: „What was particularly impressive about Eduard Meyer was his treatment of historical situations from the point of view of persons engaged in the action. I still remember his masterful characterization of Themistocles on the eve of the battle of Salamis, weighing the possibilities that could lead to victory. I like to believe that Meyer's technique of understanding a historical situation through the self-understanding of the persons involved has entered my own work as a permanent factor.“¹¹ Diese von Voegelin hier hervorgehobene „technique“, die in der Tat eine zentrale Stelle in Voegelins wissenschaftlicher Methode einnimmt, wäre aber nur „technique“ geblieben, wenn sie nicht einen Erfahrungspunkt berührt hätte, den wir bereits in der Darstellung von Webers Werk und Person analysiert gesehen haben. Und zwar handelt es sich um den erwähnten „Urdualismus“ zwischen einer phänomenologisch beschreibbaren Ordnung von Gesellschaft und Geschichte und dem, was sich phänomenologisch nicht beschreiben läßt, dem Personszentrum. In dieses Personszentrum können wir imaginativ hineinschlüpfen, wie Eduard Meyer in die Person des Themistokles, wenn wir eine bestimmte historische Situation

⁸ Ebd.

⁹ Ebd. 177.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Wir zitieren nach dem Manuskript der autobiographischen Erinnerungen, S. 15.

sinnvoll und anschaulich machen wollen. Wollen wir aber darüber hinausgehen und Ordnungslinien in ihrem Zusammenhang von Person, Gesellschaft und der beide umfassenden nichtphänomenalen Realität aufzeigen, dann muß der imaginative Ansatz einem philosophischen weichen. Und dazu bedarf es dann der Fragen nach dem, was „Person“ ist, wie sie sich konstituiert, alles Fragen, die Voegelin zuerst deutlich geworden sein müssen durch die Arbeiten Max Schelers. Diese Hinwendung zu den Fragen nach der Person, die damals erfolgte, bildet den eigentlichen Kern der Voegelinischen Wissenschaft und ihrer Methode, weil sie ihn im Folgenden dazu zwang, über allen historischen Typisierungen nie mehr das Problem aus den Augen zu verlieren, daß alles historische Geschehen in konkreten Personen überhaupt nur sinnvoll darstellbar ist.

Die ersten Anzeichen einer systematischen Behandlung dieses Problems lassen sich denn auch bereits in seiner Habilitationsschrift *Über die Form des amerikanischen Geistes* (1928) feststellen. Dort unternahm Voegelin den Versuch, eine fremde Kultur, die er selbst als junger Stipendiat kennengelernt hatte, auf ihren Ordnungssinn hin zu untersuchen. Gerade der Umstand der Fremdheit wurde dabei für die Untersuchungsmethode zu einem wichtigen Kriterium. Denn um sagen zu können, was die Ordnung der amerikanischen Kultur sei, mußte Voegelin sie zuerst einmal darstellen. Darstellung und Interpretation waren in diesem spezifischen Fall ganz aufeinander angewiesen. Die Not sollte jedoch zur Tugend werden, denn der Darstellung fiel zwangsläufig ein solches Gewicht zu, daß die Interpretation ihr konsequent untergeordnet werden mußte, wenn sie nicht als offensichtlich von außen aufgesetzt das Dargestellte in Frage stellen sollte. Die Versuchung, die den Interpreten im Umgang mit dem vermeintlich Vertrauten befällt, nämlich über dieses mit vorgefaßten Kategorien zu reden, war infolge der Unvertrautheit der amerikanischen Kultur weitgehend ausgeschaltet. Voegelin spricht daher gleich zu Beginn seines Buches von der „intimen Anpassung“ seiner Untersuchungsmethode „an ihr Material, die nur durch seine genaueste Kenntnis erreicht werden kann“.¹²

Damit ist aber eine andere Schwierigkeit noch nicht überwunden, die darin besteht, daß etwas gedeutet werden soll, was sich der Definition entzieht, das Wesen einer Kultur. Welches Material ist zu diesem Zweck zu selektieren? Voegelin selbst nennt die Auswahl des Materials ein „anscheinendes Chaos“, mit seinen disparat anmutenden Ursprüngen in der Philosophie, der Jurisprudenz, der Wirtschaftstheorie und dem politischen Denken. Wie lassen sich all diese verschiedenen Bereiche in eine Ordnung bringen? Die Antwort ist von bezwingender Klarheit: „Man muß von diesem anscheinenden Chaos wieder zurücktreten, um zu sehen, daß die vielfältigen Stoffe alle einer einzigen, zwar umfangreichen, aber Einheit besitzenden Klasse angehören: Sie sind sämtlich Gebilde sprachlichen Ausdrucks.“¹³ Nichts, was sich anderer Mittel als der Sprache bedient, ist in die Analyse aufgenommen, und sogar innerhalb des Feldes des sprachlichen Ausdrucks sind künstlerische Ausdrucksformen, sind die Sprachformen der Massenmedien ausgeklammert, und was bleibt, sind „die sprachlichen Ausdrücke theoretischer Natur – wobei Theorie die Bedeutung haben soll: Versuch, der beansprucht, ein Problemgebiet rational zu ordnen und dadurch verständlich zu machen“.¹⁴ Das Chaos erscheint plötzlich als sonderbar geordnet. Die Ordnungskriterien werden genannt, die Methode wird beschrieben, aber es wird zugleich gesagt, daß ihre Gültigkeit sich auf die Arbeit am hier vorgelegten Material beschränkt. Zugleich fällt dem aufmerksamen Leser noch etwas auf: an keiner Stelle wird über den vermeintlichen Hauptgegenstand

¹² Voegelin, *Über die Form des amerikanischen Geistes* (Tübingen 1928) 1.

¹³ Ebd. 2.

¹⁴ Ebd. 2 f.

der Analyse selbst gesprochen, „Kulturgeist“, oder wie das heißen mag, wird nicht definiert, keine Theorien darüber, was Kultur „eigentlich“ sei, werden aufgestellt. Das, was in diesem Buch analysiert wird, sind „rationale“ Theorien, die eines gemein haben: sie lassen sich in ihren Ursprüngen stets auf konkrete Personen zurückführen. Das Resultat einer solchen Untersuchung, so soll es immerhin dem Leser erscheinen, kann erst nach dem Durchgang durch das von Voegelin vorgestellte Material gesehen werden. Voegelin nimmt zu dieser Interpretationsmethode auch ausdrücklich Stellung. Er schreibt: „Die geistigen Gestaltungen sollen nach der Regel die Spuren der Herkunft aus einem bestimmten Gesellschaftskörper zeigen. Aber ein solcher Gesellschaftskörper ist nichts als der Inbegriff geistiger Gestaltungen, der durch bestimmte Formeigentümlichkeiten zusammengehalten wird. Die Regel sagt also, wenn eine geistige Gestaltung zu einem Inbegriff mit bestimmten Formmerkmalen gehört, dann hat sie diese Formmerkmale, und die Methode läuft scheinbar im Kreis. Nur scheinbar, denn für die Arbeitspraxis folgt daraus die ganz eindeutige Regel, daß die Interpretation der einzelnen Erscheinung nicht von einem vorgefaßten Schema her unternommen werden darf, sondern daß sie aus dem Material selbst heraus arbeiten muß, im Material seinen Sinn und die beste Methode, ihn sichtbar zu machen, zu finden hat. Die Sinndeutung muß durchaus immanent vorgehen und darf nie einem transzendenten Wertsystem folgen.“¹⁵ Die Durchbrechung des hermeneutischen Zirkels, die Lösung des Problems von den Teilen und dem Ganzen, gelingt Voegelin unter Berufung auf das Material, aus dem das Ganze sich eben erst als sinnvolles Ganzes konstituiert. Das Modell vom Teil und dem Ganzen, das Literaturwissenschaftler, Sozialwissenschaftler und Philosophen gleichermaßen zu den Aporien führt, die unter dem Begriff des hermeneutischen Zirkels zusammengefaßt werden, verwirft Voegelin als unzutreffend auf die geistigen Gestaltungen, weil es auf der Prämisse beruht, daß es in diesem Bereich tatsächlich ein Ganzes gibt, das selbst Gegenstand der Erkenntnis sein kann. Die Gesellschaft ist aber nach zwei Richtungen hin offen, in der Zeitlinie der Geschichte und dem Personenzentrum. Ein immanent verstandenes Ganzes ist notwendig geschlossen und daher als Modell für den Gesellschaftszusammenhang unbrauchbar. Es bleibt dem Wissenschaftler daher nur die Möglichkeit, die Sinndeutung auf die Teile zu beschränken, Teile, die aber keine wirklichen Teile sind, sondern besser als Strukturlinien bezeichnet werden sollten. Es ist in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, daß Voegelin diese Problematik viel später in seiner Beschäftigung mit den fundamentalen Realitätssymbolen gleichsam wiederentdeckt hat, wenn er vom Ganzen als einem Symbol der Transzendenz spricht, das die Imagination kontinuierlich auszufüllen sucht, aber nie ausfüllen kann. Dieses nicht existierende, sondern transzendente Ganze kann selbstverständlich auch keine Teile haben, es kann aber als umfangreiches Realitätssymbol eine Struktur haben.¹⁶

Man kann nun jedoch einwenden, daß mit diesem Durchbrechen des hermeneutischen Zirkels ein grundsätzliches methodisches Problem noch keineswegs aus der Welt geschafft ist; und zwar das Problem, daß es ja schön und gut ist, wenn man das Material „materialimmanent“ interpretiert, daß aber bereits in der Auswahl des Materials „materialtranszendente“ Kriterien im Spiel gewesen sein müssen, Kriterien, die also das „anscheinende Chaos“ der im Amerikabuch dargestellten geistigen Gestaltungen schon vorher

¹⁵ Ebd. 4.

¹⁶ Voegelin ist auf diese Zusammenhänge vor allem durch seine Beschäftigung mit prähistorischen Symbolen, wie sie in megalithischen Petroglyphen z. B. erscheinen, aufmerksam geworden. Die philosophische Durcharbeitung des Problems ergibt sich dann anlässlich der platonischen Dialoge wie z. B. des *Parmenides*, in dem die Aporien einer Symbolik, die mit dem Einem und dem Ganzen arbeitet, systematisch behandelt werden.

geordnet hatten, so daß es nur dem Leser als ungeordnet erscheinen mußte, weil ihm die Ordnungskriterien vom Autor erst nach und nach offenbart werden würden. Dies ist ein grundsätzlicher Einwand, der sich nicht leicht abschütteln läßt. Er gilt für das Amerikabuch genauso wie für Voegelins Hauptwerk *Order and History*. Denn das behandelte Material ist eben nie das ganze potentiell zur Verfügung stehende, die Auslassungen sind enorm und vielsagend. Aber Voegelin schweigt zu dieser Frage keineswegs. Das Auswahlkriterium wird klar beim Namen genannt. Untersucht werden „die selbstsprechenden Erscheinungen“.¹⁷ Die selbstsprechenden Erscheinungen sind aber nichts anderes als die in sprachlicher Form gefaßten Äußerungen, und diese haben ihren Ursprung in konkreten Personen. Wir haben es also mit einem Auswahlprinzip zu tun, das das Personszentrum als philosophisch erfahrbare Realität systematisch in die Untersuchung der Gesellschaft einführt, wodurch sich der Charakter der Wissenschaft von der Gesellschaft verlagert, und zwar so, daß die Gesellschaft nunmehr durch das Medium konkreter Personen dargestellt wird. Die Folgen dieser Verlagerung des Untersuchungszentrums sind immens und sind auch Voegelin in ihren ganzen Dimensionen erst allmählich klar geworden, und auch dies erst in der genauen Durcharbeitung der Entstehung des Problems als konkrete Erfahrung in der griechischen Polis und in der christlichen Symbolik der auf Gott gerichteten Person. Vorerst galt es, sich zu beschränken auf die sprachlichen Formen, galt es, die nicht-sprachlichen geistigen Formen wie Musik, Malerei, Architektur und die technischen Gestaltungen vom Untersuchungsbereich fernzuhalten unter dem Hinweis, daß diese Formen nicht sprechen. „Man kann sie aufweisen, aber um ihren Sinn auszudrücken, muß man ihn in die Sprache übersetzen.“¹⁸ Die Bedeutung dieses Satzes für das gesamte Werk Voegelins läßt sich schwerlich überschätzen. Der Zusammenhang zwischen Sprache und Sinn ist dabei das entscheidende Element. Nicht, daß nichtsprachliche geistige Formen keinen Sinn haben; sie sind jedoch ihrem Wesen nach der sich sprachlich artikulierenden Wissenschaft nur im Medium der Sprache zugänglich, d. h. nur mittelbar. Ausgedrückt in der Kategorie des Persönlichen heißt das: Der Wissenschaftler erfährt den Sinn seiner eigenen Arbeit nur in der sprachlichen Artikulation des Gegenstandes. Alles, was er zeigt, zeigt er nur durch Sprache, seine eigene Wahl des wissenschaftlichen Ausdrucks ist zutiefst im Glauben an das Wort verankert, ja die Ratio der Wissenschaft ist, klassisch formuliert, der Logos und nichts anderes. Wenn also die unmittelbar erfahrene Sinnhaftigkeit der eigenen Arbeit nicht mehr als ein bloßes Zufallselement sein soll, so muß in der sprachlichen Natur dieser Arbeit ein Grundelement des Geistigen stecken, das nun weiter erforscht werden muß, und dies kann zunächst einmal nur durch die Erforschung dessen geschehen, was selbst in sprachlicher Form erscheint. Voegelins methodisches Ausklammern der nichtsprachlichen Formen und seine Beschäftigung mit den selbstsprechenden Erscheinungen sollte daher primär als Erforschung des Logos des eigenen Tuns verstanden werden und nicht als Ontologie der geistigen Formen schlechthin. Ob der musikalische Ausdruck, ob die Malerei ‚höher stehen‘ als Formen sprachlichen Ausdrucks, ist hier also gar nicht das Problem, sondern es geht um das Bewußtmachen des Sinnes der eigenen Wissenschaft als Erforschung der Realität, und für Voegelin lag der Weg dazu nicht in der Wegwendung von dem persönlich erfahrenen und durchaus noch mysteriösen Verhältnis von Sprache und Denken zu nicht-sprachlichen Realitätsbereichen, sondern gezielt auf dieses Verhältnis hin. So schloß er nicht nur andere Kunstformen von seiner Untersuchung aus, sondern auch die Naturwissenschaften, denn diese untersuchen Objekte, die, wie er es ausdrückt, „ihrem Ausdrucksmedium wesentlich transzendent sind“.¹⁹ Diese Feststel-

¹⁷ Voegelin, a. a. O. 6.

¹⁸ Ebd. 5

¹⁹ Ebd.

lung, wengleich objektiv richtig, faßt allerdings noch nicht den historischen Sachverhalt, der für Voegelin später selbst zum theoretischen Problem wird, daß Naturwissenschaftler die Natur häufig ebenfalls so behandeln, als ob sie eine geistige Form wäre, die sich nur zu leicht in Sprache übersetzen läßt. Die strenge Beschränkung auf die selbstsprechenden Erscheinungen ist in der Entwicklung von Voegelins Denken keineswegs ein dogmatisches Urteil über den Aufbau der Wirklichkeit, sondern eine in der persönlichen Denkerfahrung verwurzelte Methode im besten Sinn des Wortes, also Reflexion über das Wesen des eigenen Denkweges, die in die Einsicht mündet, daß dieser nicht dadurch klarer wird, daß man sich allzu rasch des gesamten Bereichs der Wirklichkeit zu bemächtigen sucht, ohne zuvor sich des spezifischen Wesens dessen bewußt zu sein, was sich im eigenen Denken zeigt sowie in dem, was offensichtlich diesem Denken am nächsten verwandt ist. Hier liegt auch der Kern des eingangs erwähnten Problems, das den Lesern Voegelins immer wieder Kopfschmerzen bereitet: Was herrscht in diesem Denken vor? Wissenschaft oder Philosophie? Begründet das eine das andere? Unsere bisherige Darstellung legt die Frage nahe, ob es in Voegelins Denken überhaupt einen derartigen Gegensatz geben kann. Die Frage ist deswegen zu verneinen, weil sich Voegelins Denken von vornherein in einem Medium bewegt, in dem Denken und Denkgegenstand beide beheimatet sind, dem Medium der Sprache, in dem die Vielfalt der Realität sichtbar wird, ohne daß ihre Einheit deswegen aufgelöst würde. Die frühe Beschränkung auf die sprachlichen Formen geht schließlich über den methodischen Klärungsprozeß hinaus, in dem das eigene Denken noch der Stützung in den Untersuchungsgegenständen bedarf, und wendet sich dem philosophischen Problem zu, daß Sprache, die Sprache, in der jemand seine Gedanken ausdrückt, der einzige Führer ist, der uns durch die verwirrende Vielfalt des Wirklichen geleiten kann. Wohin? Das herauszufinden ist eben die Aufgabe der philosophischen Wissenschaft.

Voegelins früher Versuch, den Komplex von Rationalität und Irrationalität im Persönlichen und im Gesellschaftlichen unter den einen Begriff der „geistigen Formen“ zu bringen, ist naturgemäß der Versuch eines jungen Mannes, trotz aller deutlich gesehenen Vielfalt in der dargestellten Wirklichkeit mit ihren schier unübersehbaren Überschneidungen nun doch eine Einheit herzustellen, eine Einheit, die ihre Legitimation in der Idee des „Geistigen“ finden soll. Man könnte sich fragen, ob hier nicht schon grundsätzliche Prämissen zugrunde liegen, die möglicherweise nicht aus dem Material kommen, wengleich sie sich deswegen keineswegs im Konflikt mit ihm zu befinden brauchen. Wir finden denn tatsächlich auch einige sehr interessante Bemerkungen über das Sein und über Schnitte, die man durch das Sein legen kann, „um seinen Bau rational verständlich zu machen“²⁰. Diese Schnitte, heißt es, stellen uns das Sein als eine dualistische Ordnung von Symbolen und Symbolisiertem dar und verführen uns leicht dazu, diese Ordnung als an sich seiend anzunehmen. Einige Sätze müssen hier zitiert werden, da sie das bisher Gesagte schlagartig beleuchten; Voegelin schreibt: „Wir können keinen Schnitt durch das Sein legen, so daß auf der einen Seite alle Symbole angehäuft wären, während die andere nur Existenz enthielte, sondern alles Sein ist symbolisch und dies will sagen, daß eine Spannung es erfüllt von einer Einheit, für die wir in kantigen Worten nur den Ausdruck der Zweiheit von Symbol und Existenz haben. Wollte man sprachlich dieser Spannung so intim wie möglich nachgehen, dann müßte man für sie die Kategorie der Ein-in-Zweiheit erfinden – ein Gebilde, das rational nicht mehr begreiflich ist und nur in geduldigem und sorgfältigem Anschauen des Sachverhaltes in seiner Tiefe verstanden werden kann.“²¹ Gedanken wie diese formen sich nicht allein in der Unmittelbarkeit der

²⁰ Ebd. 19.

²¹ Ebd. 20.

Analyse, auch nicht einer wie der, die im Amerikabuch vorgenommen wird. Sie entstehen vielmehr im Verlauf eines Denkens, das immer wieder auch vom Material zurücktreten kann, um sich auf sich selbst zu besinnen, eines philosophischen Denkens also. Die Denkmethode Voegelins läßt sich folglich besser im Bild der dialektischen Spannung fassen, die darin besteht, daß der Denker einerseits analytisch differenzierend die konkret erscheinenden Denkformen zu begreifen sucht, andererseits aber dann im eigenen Denken die Bestätigung dafür sucht, daß das so Begriffene anschaulich ist. Anschaulichkeit steht dabei für Erfahrbarkeit, und erst hierin liegt so etwas wie das Versprechen, daß es sich bei dem Geistigen um etwas Wirkliches handelt. Das Versprechen wohlgemerkt, nicht die Garantie. Das Philosophische im Denken Voegelins ist also der Anker zur Wirklichkeit, wodurch die Analyse des Materials überhaupt nur ihren Sinn erhält.

Diese Dialektik hat Voegelin später davor bewahrt, nur dem wissenschaftlichen Instinkt zu folgen und zum Polyhistor zu werden. Letzteres wäre Positivismus, aber das Wort Positivismus bleibt eine Leerformel, solange es nicht klar ist, daß Realität wissenschaftlich-analytisch allein nicht faßbar ist, sondern sich erst konstituiert, wo das analytisch Begriffene den konkreten Bereich der Eigenerfahrung eines Denkers auszuloten hilft. Es entstehen dabei neue Erfahrungen wie die, daß die Realität nie voll bewußt werden kann, daß sie sozusagen einen Kern hat, der unbewußt ist, eine Einsicht, die Voegelin selbst so erst formulieren konnte, als er in der Beschäftigung mit der Philosophie Schellings seine Aufmerksamkeit der Problematik von Bewußtem und Unbewußtem zuwandte. Hierauf wird später noch einmal kurz zurückzukommen sein. Die gerade in Voegelins frühem Werk stärkere Komponente ist die von Analyse und Differenzierung mit ihrer Betonung der Rationalität in den geistigen Formen und ihrer Versuchung, doch stets begrifflich scharf einen Bereich herauszuarbeiten, der eben als nicht theoretisch rationalisierbar erfahren wird. Und doch ist es wiederum die Analyse, die Voegelins Einsicht in die Grenzen der Rationalisierbarkeit der Realität wachsen läßt und Formulierungen des Problems ermöglicht wie die folgende: „Das Sein ist nicht Eins und nicht Zwei; und es ist kein geschlossenes rationales System im Innern, denn das Transzendieren in die Existenz ist eine Offenheit, die jede Schließung zum System essentiell unmöglich macht. Es ist also niemals ein beruhigtes Haben, ein absolut gewisses Besitzen, sondern immer eine über sich hinausgerichtete Bewegung, deren Ziel aber weder endlich noch im Unendlichen gegeben ist, sondern nur als Symbol für eine immanente Spannung verstanden werden darf. Wir können an das symbolische Sein glauben, denn es verheißt uns mehr als es uns gibt; und wir können an ihm zweifeln, denn es gibt uns nie was es verheißt – aber wir können es nicht wissen.“²² Man sieht, wie in diesen Sätzen um die Formulierung eines Problems gerungen wird, das erst dann überhaupt bewußt wird, wenn die „stubborn facts“ der Wirklichkeit als solche erfahren werden; denn dann wird zugleich die rationale Allmacht der geistigen Formen eingeschränkt. Der Denker stößt also auf die Tatsache, daß das Sein oder die Realität von einem Punkt innerhalb ihrer gedacht wird, und zwar von etwas, das in einer Differenz zum Sein steht; denn sonst könnte es dieses gar nicht denkerisch erfahren. Zugleich wird die Möglichkeit zurückgewiesen, daß es einen Punkt außerhalb des Seinsganzen gibt, von dem aus man dieses denken könnte. Dieses Seinsganze transzendiert also in nahezu Goethescher Weise nicht auf ein allgemeines Jenseits, sondern auf das Konkrete hin, in die Richtung des in ihm existierenden Denkens. Und damit wird zugleich sichtbar, daß dieses Innen kein geschlossenes System sein kann; denn es wird durch das Transzendieren des Seinsganzen in seine Richtung immer gestört oder beunruhigt. Das heißt nun

²² Ebd.

für das Denken, daß auch dasjenige in der Realität, das sich rational strukturieren läßt, nie eine kumulative Wissenschaft vom Seinsganzen ergeben kann. In vielem ist all dies dem damals aufkommenden Existenzialismus nahe verwandt, und das Interessante ist, daß Voegelin dem existenzialistischen Denken deswegen nicht verfällt, weil die Erforschung des Seinsinneren kein rein introspektives philosophisches Unternehmen ist, sondern nach wie vor die Untersuchung der historisch erscheinenden Vielfalt der selbstsprechenden Phänomene.

Es ist erstaunlich, wie gerade immer dann, wenn man stärker für die eine Komponente des Voegelinischen Denkens als für die andere plädieren möchte, sich die jeweils andere wieder als das Einzige erweist, womit man denkerisch weiterkommt. Im einen Augenblick sehen wir die Schwierigkeiten, in die die Überbetonung der Rationalität der geistigen Formen einen bringen kann, im nächsten Moment dagegen zeigt sich, daß auch die philosophische Spekulation schnell ihre Grenzen erreicht, wenn sie nicht frisch genährt wird von der Untersuchung der Realitätsstruktur im streng wissenschaftlichen Sinn. Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß Voegelins eigener Denkweg ganz besonders unter dieser Spannung stand, ohne allerdings darunter zu leiden. Wir haben z. B. bereits darauf hingewiesen, daß Voegelin die Naturwissenschaften als außerhalb seines Untersuchungsbereiches liegend ansah, weil sie sich mit einem Gegenstandsbereich befassen, der seiner damaligen Ansicht nach radikal verschieden ist von dem, was den Grundstoff der geistigen Formen bildet. Diese Feststellung läßt sich aber schon dadurch in Frage stellen, daß man auf Voegelins eigene Bemerkungen über Symbol und Existenz hinweist und daran die weitere Frage anknüpft, ob nicht zumindest die Symbolisierungen des Naturgeschehens legitimer Bereich philosophisch-theoretischer Analyse sein können. Dies war Voegelin selbstverständlich auch bewußt, und zwar schon zu der Zeit, als er die Einbeziehung der Naturwissenschaften in eine Untersuchung der geistigen Formen noch ablehnte. Aber spätestens mit dem Erstarken der biologischen Rasse-theorien gegen Ende der zwanziger und Anfang der dreißiger Jahre wuchs auch Voegelins Bereitschaft, dieser Problematik weiter nachzugehen. Im Laufe seiner Beschäftigung damit bestätigte sich, daß der Zusammenhang zwischen den Naturwissenschaften und den sogenannten Geisteswissenschaften wesentlich enger war, als Voegelin das zuerst gesehen haben mochte, als er noch von der „Eigengesetzlichkeit“ der Naturwissenschaften gesprochen hatte. Die Durchmathematisierbarkeit des physikalischen Prozesses z. B. ist selbst das Resultat eines Denkens, das zweifelsohne den geistigen Formen zugerechnet werden muß. In der Biologie kommt nun noch das Problem hinzu, daß das Geschehen des Lebens selbst zunächst einmal nicht mathematisierbar ist und daß daher die Sprachsymbole, in denen dieses Geschehen beschrieben wird, sich nicht wesentlich von anderen Sprachsymbolen unterscheiden. Voegelin unternahm es nun, die Genese dieser Sprachsymbole in zwei Büchern zu untersuchen, die unter den Titeln *Rasse und Staat* und *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte* im kritischen Jahr 1933 erschienen. Hier ist besonders die Untersuchung der Entstehung der Rassenidee von Interesse, weil Voegelin mit ihr zum ersten Mal systematisch eine ideengeschichtliche Arbeit durchführte, in der die Auswahlprinzipien andere sein mußten als die im Amerikabuch angewandten. Das Ordnungsschema konnte keine einfache Zeitlinie sein, weil zeitliche Sequenz an sich akzidentell ist und daher der Einsicht in geistige Ordnungszusammenhänge nicht genügt. Andererseits läßt sich die Absicht, die Genese einer Idee zu erforschen, nicht durch eine Nebeneinanderordnung geistiger Formen verwirklichen, wie das im Amerikabuch aufgrund des dortigen Untersuchungszweckes möglich war. Voegelin entwickelte angesichts dieser Schwierigkeit das Begriffspaar „Urbild“ und „Denkbild“, in dem wir unschwer eine Differenzierung der geistigen Formen wieder-

erkennen können.²³ Diese Unterscheidung ermöglichte es ihm, die Zeitsequenz in der Darstellung der Denkbilder einzuhalten, die die rational-begriffliche Seite des dargestellten Denkens fassen sollten. Die Erfahrungskomponente dieses Denkens, die eben das ist, was sich nicht ohne weiteres in eine Zeitlinie bringen läßt, faßte er in dem Begriff der Urbilder zusammen. Urbilder und Denkbilder gehören aber grundsätzlich zusammen, sie bedingen sich wechselseitig und dürfen nicht getrennt untersucht werden. Denn bei einer Beschränkung auf die rationalen Denkbilder käme nichts weiter als „eine Darstellung von Philosophemen“²⁴ heraus, der die geschichtliche Substanz fehlt, denn diese wird erst in den Urbildern sichtbar. Die Urbilder entsprechen dem, was Voegelin später „Erfahrungen“ nennt, aber eben wieder nicht ganz, denn im Verlauf der weiteren historischen Arbeiten stellt sich heraus, daß die Unterscheidung zwischen Urbildern und Denkbildern eine rationale Spätstufe ist, die z. B. in der Behandlung der kosmologischen Mythensymboliken das Wesen dieser Symbole verfälscht, indem es sie auseinanderreißt. Vorerst jedoch ermöglichte diese Differenzierung Voegelin, eine Analyse der verschiedenen Konstruktionstypen durchzuführen, mit denen die Grundphänomene des Lebens, Individuum, Arterhaltung und Artabwandlung jeweils in eine Sinnordnung gebracht worden waren, ohne daß dabei der Blick verlorenging auf das, was mit den Denkbildern erklärt werden sollte, nämlich das Leben selbst und der Bezug des Lebens zu den Erscheinungen, in denen es sich äußert. Hierbei zeigte es sich, daß biologische Theorien, also biologische Denkbilder, das Leben und seine Erscheinungen im Lauf der Jahrhunderte immer weniger als urbildliche Realität behandelten, die ihre eigene Symbolik erfordert, sondern daß Leben und Lebensphänomene durch Begriffskonstruktionen erklärt wurden, die anderen Realitätsbereichen entliehen waren. Das große Beispiel dafür liefern die sogenannten Evolutionstheorien, die schon lange vor Darwin als Denktypen erschienen, aber erst in der Darwinschen Form ins breite Sozialbewußtsein eindringen, wo sie schließlich unter anderem zu den Vulgärkonstruktionen der Rassenideologien führten. Voegelin sieht in dieser Entwicklung zu Recht einen Verfall des Denkens, den er folgendermaßen beschreibt: „Der Verfall besteht darin, daß an die Stelle der schlichten Schau auf das Urphänomen die ‚Theorie‘ getreten ist. Daß die Organismen sich in formkonstanten Reihen gliedern und daß diese Reihen wieder untereinander morphologisch verwandt sind, sehen wir in unmittelbarer Anschauung; darüber hinaus vermittelt uns die Erforschung der Erdschichten eine präsenste Anschauung der zeitlichen Folge der Formen – eine ‚Theorie‘ brauchen wir zu alledem nicht. Der Wunsch nach einer ‚Erklärung‘ des Phänomens entsteht, wenn es nicht mehr selbst gesehen wird, wenn die Augen blind geworden sind für das Ereignis einer eigengesetzlichen Entfaltung der lebenden Substanz, wenn hinter diesem Entfaltungsgesetz ein anderes gesucht wird, das glaubhafter erscheint als das erste. Nicht diese oder jene ‚Theorie‘ der Entwicklung scheint uns mehr oder weniger falsch, sondern der Gedanke, daß es einer ‚Theorie‘ überhaupt bedürfe. Eine ‚Entwicklungstheorie‘ kann in keinem Falle etwas anderes tun, als die äußeren Umstände angeben, unter denen eine Form in eine andere übergeht; daß es eine Substanz in der Welt gibt, die Form hat oder fähig ist

²³ Die beiden Bücher: Rasse und Staat (Tübingen 1933) und Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus (Berlin 1933) sind weitgehend unbekannt geblieben, weil sie bei ihrer Veröffentlichung bereits Schwierigkeiten hatten, der nationalsozialistischen Zensur zu entgehen. Nur wenige Exemplare sind heute in wissenschaftlichen Bibliotheken noch auffindbar. Wir verweisen besonders auf die Einleitung zur ‚Rassenidee‘, in der die Begriffe „Urbild“ und „Denkbild“ genau entwickelt sind.

²⁴ Vgl. Die Rassenidee in der Geistesgeschichte, 15 f.

in eine andere überzugehen, ist durch nichts zu erklären – hier stehen wir vor einem Phänomen, das wir ungeklärt hinnehmen müssen. Alle Erklärungsversuche werden von dem Wunsch getragen, das Lebensphänomen zu reduzieren auf ein Gesetz der anorganischen Natur, oder ontologisch ausgedrückt sie leugnen die Realität des Lebens und sehen als einziges Urphänomen, das alle anderen zu erklären hat, die unbelebte Materie.“²⁵

Diese Passage ist eine Fundgrube für unsere Untersuchung. Ihre Bedeutung liegt darin, daß sie nicht nur eine präzise Kritik der Evolutionstheorien ist, sondern auch der Bewußtmachung der eigenen Arbeit Voegelins dient. Das Ordnungsprinzip einer philosophischen Wissenschaft liegt in der Anschauung der Urphänomene der Realität. Diese sichtbar zu machen ist ihre erste Aufgabe. Erklären darf sie nur dann, wenn sie an Zusammenhängen arbeitet, die sich aufgrund ihrer Struktur der Anschauung entziehen. Methodisch gesprochen verfährt die Anschauung beschreibend, die Erklärung dagegen konstruierend. Die Anschauung entspricht anderwärts der „Erfahrung“ und dem „Urbild“. Sie beschränkt sich keineswegs auf das Sehen im engeren Sinne, sondern ist die Wahrnehmung der in den Existenzmodi sich manifestierenden Realität. Sicherlich hat auch die Erklärung ihren Platz im Denkprozeß, denn ein weiter Bereich der Realität wird eben nicht – wie auch immer – erfahren. Wenn nun die Erklärung zum Ordnungsprinzip gemacht wird, beginnt eine Kettenreaktion des Denkens, weil immer ein Bereich durch Regreß auf einen anderen erklärt werden muß. Was Voegelin also hauptsächlich an den Erklärungskonstruktionen – und nicht nur denen der Biologie – kritisiert, ist ihr inhärenter Reduktionsdrang. Wenn z. B. in der Physik im Bereich des Mikrokosmischen oder der immensen makrokosmischen Ausdehnungen Denkkonstruktionen notwendig werden, weil diese Bereiche der Anschauung entzogen sind, dann ist dagegen nichts einzuwenden. Wenn aber diese Konstruktionen ausgeweitet werden in Bereiche der Realität, von denen wir Erfahrung haben, dann verfälschen sie diese Bereiche eo ipso. Eine Theorie des physikalischen Universums kann also nicht hergenommen werden, um unsere Welterfahrung zu erklären, wie das jetzt so oft geschieht. Das führt bestenfalls zu Science Fiction. Die Anschauung einer Blume, die Erfahrung meines Leibes oder die der Zeitlichkeit der Existenz bleiben weitgehend dieselben, ob man nun chemische oder physikalische Erklärungen für sie hat oder nicht. Im Sozialfeld können reduktive Erklärungen deshalb fatale Folgen haben, weil sie den Erfahrungsbereich im Bewußtsein so verengen, daß der Mensch dann völlig von „Erklärungen“ abhängig gemacht wird, was der Grund dafür ist, daß diese „Erklärungen“ zu Machtinstrumenten totalitärer Herrscher über entmündigte d. h. erfahrungsarme Massen werden.

Gerade aus diesen letzten Überlegungen erhellt nun aber schon der weitere Zusammenhang zwischen der in Voegelins ‚Rassenidee‘ unternommenen Ideengeschichte und dem Sozialfeld von Gesellschaft und Geschichte, in dem die Form der Ideengeschichte, sei es als genetische Untersuchung einer Idee, sei es als chronologische Anordnungen vieler Ideen, fragwürdig wird, weil sie zunächst einmal mit dem Begriff von „Ideen“ arbeitet, der selbst ungeklärt ist. Voegelin hatte die Unhaltbarkeit dieses Begriffes ganz offensichtlich erkannt, wie seine Bemühungen um dessen Differenzierung in „Urbilder“ und „Denkbilder“ zeigen. Dennoch ist die Frage anzuschließen, inwieweit er sich schon damals der theoretischen Schwierigkeiten bewußt war, die sich aus der chronologischen Anordnung auch nach der Differenzierung ergeben. Immerhin hat Voegelin noch in den vierziger Jahren eine Art Ideengeschichte geschrieben, von der neuerdings ein kleiner

²⁵ Ebd. 18.

Teil veröffentlicht wurde.²⁶ Aus der Erinnerungsperspektive betont Voegelin jetzt, daß ihm die Unmöglichkeit eines solchen Unternehmens erst während seiner Arbeit am Schellingkapitel seiner *History of Political Ideas* aufgegangen sei und er erst da erkannt habe, daß es sich bei einem solchen Unternehmen um eine Deformierung der Realität handle.²⁷ Derartige Selbstaussagen eines Autors sind ernst zu nehmen, auch wenn manches darauf hinweist, daß Voegelin schon zur Zeit der ‚Rassenidee‘ theoretische Bedenken über die Brauchbarkeit von Ideengeschichten bekommen waren. Geht es hier nun aber darum, zwei anscheinend unvereinbare Tatbestände miteinander in Einklang zu bringen und zu sagen, Voegelin habe schon 1932/1933 erkannt, daß eine Ideengeschichte theoretisch unhaltbar sei, sich später jedoch nicht an seine eigene Erkenntnis gehalten habe und die alte Form beibehalten habe, bis er gut fünfzehn Jahre danach wieder auf dieselbe Erkenntnis gestoßen sei? Dies wäre nach allem, was wir bisher gesagt haben, eine allzu einfache Lösung des Problems. Zugang zu dieser Frage erhalten wir vielmehr erst dadurch, daß wir auf die Ungenauigkeit des Begriffs der Ideengeschichte aufmerksam werden, in dem zunächst einmal alles enthalten ist, was schriftlich fixierte Gedanken geschichtlich anordnet, wobei unter geschichtlich die chronologische Aneinanderreihung des Materials verstanden wird. Wie das dargestellte Material ausgesucht, wie es verarbeitet wird, wie es für die Gegenwart relevant gemacht wird, bleibt in einer derartigen Konzeption offen. Wir konnten nun zeigen, daß Voegelin hinsichtlich Auswahl und Relevanz des Materials methodisch stets dem Material Priorität vor den eigenen Denkkategorien zuwies, wobei die eigene denkerische Erfahrung aber nicht ausgeschaltet, sondern zur kritischen Instanz gemacht wurde, an der sich das Ergebnis der Analyse bewähren mußte. Bei alledem wird nun aber nicht klar, warum gerade die chronologische Anordnung ein potentieller wunder Punkt einer Ideengeschichte werden kann. Letzten Endes gliedert sich die menschliche Erfahrung in ein zeitliches Nacheinander, und es ist nicht unmittelbar einzusehen, warum diese Erfahrungsstruktur bei der Behandlung der geistigen Formen keine Rolle spielen soll. Die Geschichte des politischen Denkens zum Beispiel in der griechischen Antike einsetzen zu lassen und sie von dorthin in die Gegenwart heraufzuführen, leuchtet als Ordnungsprinzip zunächst ein. Problematisch könnte dieses Ordnungsprinzip nur dann werden, wenn sich zeigen ließe, daß es in einem bestimmten Sinn der Erfahrung nicht genügt. Und dies könnte nur dann der Fall sein, wenn zum Beispiel klar würde, daß eine Ideengeschichte nicht nur die zeitliche Folge der geistigen Formen anschaulich machen will, sondern vorgibt, diese Formen zu erklären, also im Bereich der geistigen Formen genau das tut, was Voegelin in seiner Kritik der Evolutionstheorien kritisiert, nämlich die Realität theoretisiert, indem sie sie als chronologische Geschichte mit einem Anfangs- und einem Endpunkt ordnet. Eine Ideengeschichte also als Evolutionstheorie des Denkens? Genau hier liegt das Problem, das Voegelin eine Deformation der Realität nennt, als er sich seiner bewußt wird.

Ideengeschichte wird damit selbst als eine geistige Form entlarvt, die, ob sie es nun ausdrücklich sagt oder nicht, eine Geschichtstheorie ist, die den Gegenwartspunkt zu erklären sucht, indem sie ihn zurückgehend auf davorliegende Punkte reduziert, bis sie an

²⁶ Vgl. From Enlightenment to Revolution, Ed. John Hallowell (Durham, N. C. 1975). Der Band behandelt vor allem die französische Aufklärung und die Gedanken der Frühsozialisten, Comtes und Marxens.

²⁷ Voegelin bezieht sich insbesondere auf seine Lektüre von Schellings *Die Weltalter* und seine *Philosophie der Mythologie* und *Philosophie der Offenbarung*. Wie stets in seinen historischen Arbeiten hat Voegelin auch Schelling eingehend studiert, nur daß er in diesem Falle eine Zeitlang sehr stark unter dem Einfluß der analysierten Philosophie stand.

einen letzten Anfangspunkt gelangt, der geschichtsimmanent oder auch -transzendent gesehen werden kann, der aber immer in der Absicht gesucht wird, das Gesamtgeschehen durch etwas zu erklären, das überhaupt erst notwendig wird, weil dieses Geschehen nicht mehr als sinnvoll erfahren wird. Geschichtsphilosophien des modernen Typs, der sich in der Aufklärung zuerst voll artikuliert und später in den Geschichtsphilosophien Hegels, Comtes und Marxens seine größte Sozialwirkung erreicht, sind ihrer Intention nach den wesentlich harmloseren wissenschaftlichen Ideengeschichten innig verwandt. Beide konstruieren den Gegenwartspunkt als kausale Folge einer wie auch immer verstandenen Vergangenheit, und der Sinn der Gegenwart soll in der Konstruktion selbst sichtbar werden. Derartige Konstruktionen befinden sich schon deswegen in Konflikt mit der Erfahrung, weil sich „Gegenwart“ nur in ideellen Sonderfällen fixieren läßt und folglich kein Datum der Erfahrung ist, das erklärt werden kann. „Sinn“ erfährt man nicht dadurch, daß man mit der Vergangenheit die Gegenwart erklärt, oder einen Teil der Vergangenheit durch einen anderen, sondern „Sinn“ ist gerade die Erfahrung des Nicht-Zeitlichen in der Zeit und nicht die des zeitlichen Nacheinander. Es wird nun auch deutlich, warum Voegelin das Problem erst voll bewußt wurde, als er sich mit der Philosophie Schellings auseinandersetzte. Denn dort fand er zum ersten Mal die Bestätigung für das, was ihn bei seinen eigenen Untersuchungen der geistigen Formen immer wieder beunruhigt hatte, nämlich den Sachverhalt, daß Bewußtes nicht „bewußter“ wird, dadurch, daß man es zu analysieren, d. h. aus etwas anderem Bewußten zu erklären sucht. Vielmehr kommt das Bewußte aus einem unbewußten Grund. Bewußtes läßt sich also überhaupt nicht erklären, sondern immer nur darstellen im Bezug auf das Nicht-Bewußte. Das Nicht-Bewußte haben wir oben als „Existenz“ und als das „Konkrete“ kennengelernt. Schelling selbst hat der Versuchung nicht widerstehen können, das Bewußte schließlich doch zu erklären durch eine im strikten Sinne des Wortes „metaphysische“ Darstellung des Unbewußten. Voegelin, der Analytiker des Bewußten, begnügte sich mit einer totalen Revision seiner Ideengeschichte, was zum Verlassen der chronologischen Erklärungsform in *Order and History* und den parallel dazu geschriebenen Arbeiten führte. Es handelt sich bei diesem Prozeß aber keineswegs um eine Art paulinischer Konversion, sondern eher um ein allmähliches Abwerfen der Intention, letztlich doch etwas erklären zu wollen. Man darf noch in den bewußtseinsphilosophischen Untersuchungen des Buches *Anamnesis* (1966)²⁸ ein letztes Aufflackern dieses Erklärungswillens sehen. Am besten läßt sich dieser Vorgang als das Beschreiten einer via negativa deuten, in der erst die völlige Aufgabe des weltlichen Willens, das Gesamtgeschehen zu erklären, dazu führt, daß dieses Geschehen ein wenig besser verstanden wird, ein wenig bewußter wird. Das führt aber auch zu der Erkenntnis, daß Bewußtes und Unbewußtes nicht absolute Prinzipien der Realität sind, von denen das eine das andere am Ende zu absorbieren bestimmt ist, wie man das noch in der Romantik hoffte, sondern daß es Realität nur als Balance zwischen beiden gibt, wie Voegelin das etwa heute ausdrücken würde. Auf eine einfach klingende Formel gebracht heißt das: Bewußtes läßt sich deshalb nicht „erklären“, weil es nämlich schon die „Erklärung“ ist. Das Unbewußte ist zwar der Grund, aus dem das Bewußte kommt, aber das, was wir mit dem Symbol des Unbewußten bezeichnen, kann das Bewußte nicht erklären, es kann nur in seiner Präsenz erfahren werden. Voegelin hat dies aus der Sicht des Alters in seinem Aufsatz *The Magic of the Extreme*²⁹ in mystischer Sprache beschrieben. Er sagt dort: „Under the formative presence of the Beyond illusions and opinions have to be

²⁸ Vgl. Voegelin, *Anamnesis: Zur Theorie der Geschichte und Politik* (München 1966).

²⁹ Der Aufsatz: *The Magic of the Extreme*. A Meditation wurde zuerst als Vortrag auf der

shed, supposed knowledge has to be modified by further experience, lines of work have to be abandoned and forgotten when new discoveries are made, until the Beyond shines forth as the light that guides the meditative process.“³⁰ Die Präsenz des Unbewußten ist das Jenseits des Erfahrungshorizonts, das aber nicht mehr im romantischen Dunkel Schellings, sondern in der Helle des platonischen Transzendenzerlebnisses erscheint.

Unsere Untersuchung muß hier abbrechen, denn sie hat den Punkt erreicht, wo jener Aspekt des Voegelinschen Werkes, der anfänglich als Methode darstellbar war, nun immer mehr hinter dessen Aussage zurücktritt. Wie in allem bedeutenden Altersdenken wird die Denkmethode schließlich mit jener Freiheit gehandhabt, die es für den Interpreten unratsam macht, sie vom Gedachten abzusondern. Auch bei Voegelin ist in den letzten zehn Jahren ein Denkprozeß zu sehen, der sich nur noch unter dem Begriff der Meditation fassen läßt. Meditation aber *ist* weder eine Denkmethode noch *hat* sie gar eine, sondern sie entsteht „unbewußt“, ganz im oben angedeuteten Sinn, wenn der Denker dort angelangt ist, wo er weiß, daß er den Denkprozeß selbst nicht mehr begründen kann durch etwas, das diesem Prozeß transzendent ist. Was ist diese Einsicht aber anderes als das, was im platonisch-aristotelischen Symbol des „Nus“ gefaßt ist, der die Realität durchwaltet und im Denker präsent ist.

Unsere Frage nach Voegelins Arbeitsmethode ist aber nicht vergeblich gewesen, wenn sie gezeigt hat, daß der Denkweg nicht umkehrbar ist. Weder Voegelin noch Platon begannen als Noetiker; erst die Zeitdimension des Denkens kann unter bestimmten Umständen zur noetischen Meditation führen. Und die Untersuchung derartiger Denkwege bestätigt die Warnung, die wir von den Denkern immer wieder selbst erhalten, nämlich daß es keine Abkürzung gibt, die zum meditativen Prozeß führt, schon gar nicht diejenige, die den Prozeß selbst zum Gegenstand der Untersuchung machen will, ohne sich um die anderen Probleme zu kümmern, die auf dem Weg zur Meditation liegen. Denn alles, was der Leser als Resultate des meditativen Prozesses erfährt, ist die konkrete Sprache, in der dieser Prozeß beschrieben wird. Die Sprache des Prozesses jedoch zu verabsolutieren, ist ein Unterfangen, das bestenfalls harmloser Unsinn ist, schlimmstenfalls aber eine gefährliche dogmatische Universalisierung der konkreten Erfahrung eines Denkers, was in jenem Fundamentalismus endet, der das geistige Leben unserer Zeit bestimmt.

Wir sind mit diesen letzten Überlegungen nun sehr weit weggekommen von der Darstellung der frühen theoretischen Arbeiten Voegelins. Es darf noch einmal daran erinnert werden, daß der Akzent gerade deswegen auf das Frühwerk verlegt wurde, weil Fragen der Methode explizit immer am Anfang eines Denkwegs gestellt werden, wenn der Denker den vor ihm liegenden Weg noch unklar vor Augen hat. Wir wollen also keineswegs den Eindruck erwecken, daß die Arbeitsmethode in Voegelins Hauptwerk *Order and History* entweder keine Rolle mehr spiele oder nicht mehr vom Werk selbst zu trennen sei. Es ist vielmehr so, daß die grundsätzlichen Probleme der Methode in unserer Untersuchung deshalb bewältigt werden konnten, weil sie in den erwähnten Arbeiten bereits in ihrem Gesamtzusammenhang auftreten und von Voegelin soweit gelöst worden sind, daß ein derartiges neues Unternehmen wie *Order and History* überhaupt möglich wurde. Dieses verdiente auf jeden Fall eine eigene Untersuchung im Hinblick auf unsere Problematik, kann aber, wenn die Untersuchung auch nur

Tagung des Eranos-Kreises in Ascona 1977 gehalten und später für die Veröffentlichung im Eranos-Jahrbuch erheblich erweitert. Er befindet sich im Druck.

³⁰ Hier wird dem Manuskript des Aufsatzes zitiert, MS 61. Zitat mit Genehmigung von Prof. Voegelin.

annähernd das geleistet hat, was sie versprach, vom Leser in eigener Arbeit erschlossen werden. Und genau dieser Prozeß ist es, was am Anfang dieser Untersuchung als kritisches Lesen im eigentlichen Sinn thematisiert worden ist. Damit ist auch noch ein weiterer möglicher Einwand gegen unsere eigene Untersuchungsmethode angesprochen, nämlich der, daß hier versucht worden ist, Voegelin's Haupt- und Spätwerk genetisch aus dem Frühwerk zu „erklären“. Dies war weder die Intention der Untersuchung noch ihre Art der Darstellung. Sie ist vielmehr von Grundproblemen ausgegangen, die sich immer dann stellen, wenn man beginnt, über den Bezug wissenschaftlicher Arbeit zur Wirklichkeit ernsthaft nachzudenken. Und hierzu läßt sich überzeugend zeigen, daß dieser Denkprozeß bei Voegelin mit dem Anfang seiner wissenschaftlichen Arbeit zusammenfällt und dieser Arbeit Kontinuität und Einheit verleiht. Wir haben uns aus diesem Grunde auch nur sehr sparsam Voegelin's rückblickender Aussagen über seinen wissenschaftlichen Werdegang bedient, weil diese tatsächlich das Gewicht der Untersuchung auf das Erklären eines denkerischen Gegenwartspunkts verlagert hätten, anstatt zu zeigen, daß wissenschaftliches Denken sich immer auf den offenen Horizont des noch Unbekannten hinbewegt.

Bei der Beschäftigung mit all diesen Fragen kommen einem Worte in den Sinn, die der große Philosophiehistoriker Harry A. Wolfson in der Einleitung zu seinem Buch über Philo geschrieben hat. Er sagt dort: „Words, in general, by the very limitation of their nature, conceal one's thought as much as they reveal it; and the uttered words of philosophers, at their best and fullest, are nothing but floating buoys which signal the presence of submerged unuttered thoughts. The purpose of historical research in philosophy, therefore, is to uncover these unuttered thoughts, to reconstruct the latent processes of reasoning that always lie behind uttered words, and to try to determine the true meaning of what is said by tracing back the story of how it came to be said, and why it is said in the manner in which it is said.“³¹ Dies sind die Worte eines Sprachskeptikers, der dafür um so fester an die Macht des Denkens glaubt, sich aus den Fesseln der Sprache befreien zu können, indem es zeigt, wie diese Fesseln konstruiert sind. Die geheimnisvolle und zugleich reine Welt des Denkens hinter den Sprachsymbolen wiederzuentdecken, dies ist die Aufgabe einer Wissenschaft, die sich Hermeneutik nennt. Voegelin, dies muß nun doch noch unmißverständlich ausgesprochen werden, ist kein Hermeneutiker. Sein Glaube ist, daß die Sprache immer etwas offenbart, weil sich das Denken nur durch Sprache überhaupt zeigt. Ein reines Denken ohne Sprache gibt es nicht. Es ist das eigentliche Geheimnis des Denkens, daß es sich in dieser vermeintlich „unreinen“ Form – Sprache – zeigt. Wenn daher Voegelin überhaupt so etwas wie eine Methode im engeren Sinn formuliert hat, so finden wir sie in den zwei Sätzen, die in der Meditation „The Beginning and the Beyond“ stehen: „A thinker's language takes precedence over the interpreter's. A change of language is permitted only if the interpreter can show the thinker's analysis to have a defect that requires the new language for its emendation.“³² Wer diese Methode wahrhaft beherrscht, der darf sich wohl einen Philosophen nennen.

³¹ Harry A. Wolfson, *Philo* I, 107. Es ist nicht unwichtig, wenn wir darauf hinweisen, daß diese Formulierungen sich anhand seiner Untersuchungen von Philo ergeben, der ja geradezu als der erste systematische Hermeneutiker bezeichnet werden darf.

³² Wir zitieren wiederum nach einem unveröffentlichten Manuskript, das aus einigen Vorträgen entstanden ist, die Voegelin Mitte der siebziger Jahre an versch. amerikanischen Universitäten gehalten hat. Dieses Manuskript wird in abgewandelter Form in einem geplanten Sammelband erscheinen, MS 30. Zitat mit Genehmigung von Prof. Voegelin.