

UMSCHAU

Repräsentation und Wahrheit

Eric Voegelins „Neue Wissenschaft der Politik“

In Europa wird die politische Philosophie Eric Voegelins derzeit neu belebt. Die Louisiana State University Press hat vor einiger Zeit die Herausgabe der Gesammelten Werke, in Angriff genommen, und das vor gut einem Jahr in München an der Ludwig-Maximilians-Universität gegründete Eric-Voegelin-Archiv hat gleichfalls mit der Publikation wichtiger, zum Teil bisher unveröffentlichter oder nicht ins Deutsche übersetzter Schriften des Philosophen begonnen. So wird in der vom Archiv herausgegebenen Reihe „Periagogé – Ausgewählte Schriften Eric Voegelins“ demnächst die Korrespondenz zwischen Voegelin, Leo Strauss, Alfred Schütz und Aron Gurwitsch erscheinen und unter dem Titel „Evangelium und Kultur“ eine bisher in Deutschland unveröffentlichte Studie zur Religionsphilosophie zugänglich gemacht. Weitere Veröffentlichungen sind geplant. Eric Voegelin ist, obwohl er Ende der 50er Jahre aus den USA nach Deutschland zurückkehrte und lange Jahre in München lehrte, in Amerika bekannter als in seinem Heimatland. Damit teilt er das Schicksal anderer Emigranten, denen die Rückkehr in das Land, dessen Machthaber sie einst vertrieben hatten, schwerfiel.

Eric Voegelin wurde 1901 in Köln geboren, zog aber bereits mit 10 Jahren nach Wien, wo er zur Schule ging, studierte und als Mitarbeiter von Hans Kelsen und Othmar Spann seine akademische Laufbahn begann. 1936 erschien seine erste größere Studie „Der Autoritäre Staat“, im gleichen Jahr wurde er zum Professor berufen. Nach der Okkupation Österreichs durch die Nazis verlor er seine Professur und mußte in die USA emigrieren. Dort lehrte er u. a. an der Harvard University und der Louisiana State University in Baton Rouge. 1958 wurde Voegelin nach München berufen und begründete dort das Institut für Politische Wissenschaften. Nach seiner Emeritierung kehrte er 1969 in die USA zurück

und arbeitete bis zu seinem Tod 1985 an der Stanford University. Zwischen 1956 und 1987 erschien seine fünfbandige Studie „Order and History“, die als der letzte große geschichtsphilosophische Entwurf dieses Jahrhunderts gilt und von ihrem Anspruch und in ihrer Konzeption mit Toynbees Geschichtsphilosophie verglichen wird.

Im Herbst 1991 wurde Eric Voegelins „Neue Wissenschaft der Politik“¹ wieder aufgelegt. Dies nicht nur, weil dieses Werk als einer der wichtigsten Beiträge der Nachkriegszeit zur politischen Philosophie bezeichnet wurde und schon aus diesem Grund Interesse verdient, sondern weil es in einer Zeit der Neubewertung der praktischen Philosophie eine Aktualität entfaltet, die das Buch auch für einen Leserkreis interessant macht, der über die Fachgemeinde der politischen Theoretiker hinausgeht. Eric Voegelins Theorien sind gerade heute zeitgemäß: Er hat in seiner Kritik der Auswirkungen der technisch-wissenschaftlichen Revolution viele Themen bearbeitet und Argumente vorweggenommen, die heute unter der wenig aussagekräftigen Bezeichnung „postmodern“ in aller Munde sind. Voegelin erlangt so eine Bedeutung, wie sie Leo Strauss längst für sich in Anspruch nimmt: als ein Denker, der hellseherisch Fehlentwicklungen vorhersah und der in Rückbesinnung auf die Tradition der klassischen Philosophie vermochte, einen Ausweg zu weisen.

Michael Oakeshott sah in Voegelins 1952 unter dem Titel „The New Science of Politics“ erstmals veröffentlichten Schrift einen „Essay on the character of European politics“². Damit ist eine der wesentlichen Komponenten des Buchs bezeichnet, bei weitem jedoch nicht die wichtigste. Das Buch mag durchaus als eine Interpretation der abendländischen Geistesgeschichte erscheinen: eine Interpretation, die diese Geschichte als einen „Bogen“ beschreibt, mit dem

Höhepunkt der klassischen Philosophie der Griechen und deren Weiterentwicklung in der christlichen Theologie des späten Römischen Reichs; danach setzt ein Zerstörungs- und Verfallsprozeß ein, der in den Szientismus und Positivismus des 19. und 20. Jahrhunderts einmündet und dessen faktische Konsequenz unter anderem die totalitären Bewegungen unseres Jahrhunderts sind. Diese Entwicklung, so das pessimistische Fazit, ist längst noch nicht abgeschlossen. Die in der antiken und christlichen Philosophie erreichte geistige Ordnung ist jedenfalls zerfallen. Damit ist die Aufgabe des politischen Theoretikers jedoch keineswegs erfüllt. Die eigentliche Leistung bleibt noch zu vollbringen.

Für den politischen Denker ergeben sich aus dieser Bestandsaufnahme zwei Aufgaben: Er muß die Ursache des Zerfallsprozesses identifizieren und er muß eine rationale politische Theorie begründen oder wiederbegründen, die diesem Zerfallsprozeß entgegenwirken und die geistige Ordnung wiederherstellen kann. Mit dieser selbstgestellten Aufgabe verläßt Voegelin den Bereich der Geistes- und Ideengeschichte und unternimmt die Konstruktion einer politischen Theorie, deren Ziel es ist, den Sinn und die Ordnung der Existenz durch eine theoretische Leistung auf ihre Prämissen zu untersuchen. Insoweit diese Aufgabe der Versuch ist, die Philosophie Platons und Aristoteles' und die christliche Philosophie weiterzuentwickeln, kann man auch von einer Rekonstruktion sprechen. „Theorie“, so Voegelin, „ist nicht ein beliebiges Meinen über die menschliche Existenz in Gesellschaft; sie ist vielmehr ein Versuch, den Sinn der Existenz durch die Auslegung einer bestimmten Klasse von Erfahrungen zu gewinnen“ (99). Eine Darstellung der wesentlichen theoretischen Inhalte von Voegelins Werk muß daher gleichsam rückwärts beginnen und, ausgehend von Voegelins Analyse des Wesens der Modernität, die Elemente der in der „Neuen Wissenschaft“ vorgestellten Theorie rekonstruieren.

Geistesgeschichte ist die Geschichte einer Differenzierung. Voegelin skizziert die Geistesgeschichte der westlichen Welt als eine Entwicklung, die zu einer immer tieferen und differenzierteren Betrachtung der menschlichen und sozialen Wirklichkeit führte. Der klassischen Phi-

losophie der Antike gelang es, die Wahrheit des Menschseins an sich zu entdecken und für die politische Theorie fruchtbar zu machen. Das Christentum schließlich ergänzte diese anthropologische Komponente durch eine soteriologische. Der Mensch wurde in Beziehung zu Gott gesetzt. Damit war es möglich geworden, menschliche Erfahrungen zu verstehen und zu interpretieren. Der Mensch hatte sich selbst in seiner Beziehung zu Gott erkannt. Der gesamte Bereich der Realität war erfahrbar geworden.

Der Höhepunkt dieser geistigen Entwicklung des Abendlands trug aber bereits die Keime des Zerfalls in sich: Der Sieg des Christentums im späten Römischen Reich führte zu einer von Voegelin als „De-Divinisation“ bezeichneten Entwicklung des geistigen Lebens. Die Sicherheiten des alten Glaubens und der römischen und hellenistischen Kulte waren verlorengegangen. Anstelle dieser Sicherheit spätantiker religiöser Überzeugungen trat die Ungewißheit des Christentums. Der christliche Glaube ist – Voegelin folgt hier dem Hebräerbrief – Zuversicht in das, was man hofft, und ein Nichtzweifeln an dem, was man nicht sieht (Hebr 11,1). Eine solche Auffassung von Religion ist anspruchsvoll und schwierig, und je mehr der so verstandene christliche Glaube das Leben durchdrang und gestaltete, desto mehr gab es Menschen, die in einer solchen Ungewißheit nicht leben konnten. Der Glaube verlangt viel, ohne die Sicherheit einer leicht verstehbaren Erklärung zu geben. Das Mittelalter und die Entwicklung der christlichen Theologie ist daher von Beginn an von zwei gegenläufigen Prozessen gekennzeichnet: der Durchdringung der Kultur durch christliche Werte und Vorstellungen und dem beginnenden Abfall von diesen Werten. Dieser Abfall war nun kein Rückfall in heidnische Vorstellungen, sondern die intellektuelle Verarbeitung von Erfahrungen, die dem Glauben zunächst durchaus noch nahestanden.

Eine solche Art von Erfahrung bot die Gnosis. Die Gnosis war der Versuch, menschliche Erfahrungen, die sich auf die Transzendenz bezogen, anzustellen oder als dem Menschen inhärent zu verstehen. In zahlreichen Spielarten erlaubte die Gnosis eine Re-Divinisation des menschlichen Lebens, indem sie den Glauben im

christlichen Sinn durch menschliche Teilhabe am Göttlichen ersetzt. Dies konnte durch eschatologische Erlösungsvorstellungen wie durch szientistische Ideologien geschehen. Voegelin definiert den Begriff Gnosis neu; ausgehend von der antiken Gnosis erweitert er ihn und bezieht auch neuzeitliche Theorien in seine Überlegungen ein. Die Gnosis wird so zum Gegenstand der klassischen Philosophie und des Christentums. Im Lauf der geistesgeschichtlichen Entwicklung wurde dadurch der seit der griechischen Klassik immer weiter eröffnete Erfahrungshorizont mehr und mehr eingeschränkt; Erfahrungen der Transzendenz wurden ausgeschlossen.

Voegelin kommt hier im Ergebnis zu einem ähnlichen Urteil wie Max Weber, allerdings mit einer anderen Bewertung: Während Weber die „Entzauberung“ als einen Prozeß der fortschreitenden Rationalisierung beschreibt, betrachtet Voegelin die De-Divinisation als zunehmenden Rationalitätsverlust. Zur Rationalität gehören auch die Bereiche des Seins, die über die Welt des Tatsächlichen hinausgehen – Erfahrungen der Transzendenz, der Verbindung des Menschen mit dem Göttlichen. Allein aus der Tatsache, daß Menschen Erfahrungen dieser Art machen, läßt sich folgern, daß diese ein Teil der Realität sind. Die Einbeziehung dieser Erfahrungen ist daher auch der Versuch, Rationalität wiederherzustellen. Die Rationalität soll in einem umfassenden Sinn wiederhergestellt werden; alle menschlichen Erfahrungen – auch solche, die sich auf die Transzendenz beziehen – müssen ausgelegt werden und können dann für eine politische Theorie fruchtbar gemacht werden.

Voegelins Analyse der Moderne erscheint heute zutreffender als zu Beginn der fünfziger Jahre, als das Buch erstmals veröffentlicht wurde. Unser Verhältnis zur Moderne, die in diesem Kontext in erster Linie als Wissenschaft zu verstehen ist, ist widersprüchlich. Für jeden größeren Gewinn an Erkenntnis und Macht haben wir einen hohen Preis zu entrichten, nämlich die psychischen Kosten einer schnell fortschreitenden Verdrängung vom Zentrum der Existenz und damit einer Marginalisierung in einer Welt, die vom Menschen nichts wissen will. Allerdings

beurteilt Voegelin das Christentum zu einseitig als die Begründung einer von Thomas von Aquin als *Amicitia* bezeichneten Beziehung zwischen Gott und den Menschen. Gerade bei Augustinus, auf den sich Voegelin immer wieder beruft, beruht diese *Amicitia* auf einem Akt göttlicher Willkür, der für die menschliche Ratio nicht einsehbar ist. Damit nahm das frühe Christentum dem Menschen auch einen Teil der Würde und Fähigkeit zur Selbstbestimmung, die ihm die klassische Philosophie gegeben hatte. Voegelin sieht diesen Aspekt nicht, genausowenig wie die Komponente der neuzeitlichen Philosophie, die den Menschen befreien wollte.

Voegelins Analyse der Moderne erfordert nun eine Rekonstruktion der alten, durch die Gnosis zerstörten rationalen Wissenschaft. Die „Neue Wissenschaft der Politik“ führt hierzu drei Kategorien ein: Erfahrung, Repräsentation und Wahrheit. Die Kategorien bedingen einander, wobei der Repräsentation die Aufgabe der Vermittlung zukommt. In der Verknüpfung dieser Kategorien glaubt Voegelin eine sichere Basis zu gewinnen, von der aus der Theoretiker die Erscheinungen der Welt wie auch der verschiedenen miteinander konkurrierenden Wahrheiten erkennen kann. Die Wahrheit der solchermaßen verstandenen politischen Theorie erweist sich dann anderen Ordnungsvorstellungen als überlegen und vermag die richtige Ordnung wiederherzustellen. Damit wäre die politische Theorie als eine rationale Wissenschaft im platonisch-aristotelischen Sinn wiederhergestellt, der Bereich des bloßen „Meinens“ verlassen. Die Hauptforderung an die Theorie wäre somit erfüllt.

Eine solche Wissenschaft muß, um zu normativen Aussagen zu kommen, den gesamten Bereich der Realität umfassen. Damit erfüllt sie auch das Erfordernis der vollständigen Rationalität, da kein Bereich der menschlichen Erfahrung ausgeschlossen wird. Voegelin geht hier – die klassische Philosophie interpretierend – von einem Begriff der Rationalität aus, der die „innere Dimension der Seele in ihrer Höhe und Tiefe“ (102) erfasst. Die Selbstinterpretation des Menschen umfaßt durch einen mythischen Aufstieg – wie in Platons Symposion – den Bereich der Transzendenz und – exemplifiziert in Timaios – durch anamnetischen Abstieg auch die unbe-

wußten Bereiche der Psyche. „Das neue Maß, das für die Gesellschaftskritik gefunden wurde, ist nicht der Mensch schlechthin, sondern der Mensch, sofern er durch die Differenzierung seiner Psyche zum Repräsentanten der göttlichen Wahrheit geworden ist“ (104f.). Voegelin bezeichnet diese Wahrheit als „anthropologische“ (117), da sie die Bereiche spezifisch menschlicher Erfahrung umschließt.

Diese Wahrheit erfährt nun ihre Erfüllung und Weiterentwicklung in der christlichen Theologie – von Voegelin als die „soteriologische“ (117) bezeichnet. Die klassische Philosophie war von der Unmöglichkeit einer tieferen Verbindung zwischen Gott und den Menschen ausgegangen. Aristoteles hatte im achten Buch der Nikomachischen Ethik behauptet, daß eine „Freundschaft“ zwischen Gott und den Menschen wegen der „radikalen Ungleichheit“ dieser beiden Existenzformen nicht denkbar sei. Freundschaft könne es nur geben, wo es Gemeinsamkeiten gibt. Geklärt werden konnte nur die menschliche Seite der Orientierung der Seele zur Gottheit. Die Erfahrung der Wechselseitigkeit der Beziehung zwischen Gott und den Menschen ist nun der spezifische Unterschied zwischen der soteriologischen Betrachtung und der klassischen Philosophie. Klassische Philosophie und Christentum zusammen haben dem Menschen damit die Rolle des rationalen Betrachters verliehen, der alle Bereiche der Realität verstehend analysieren kann. Damit war die „letzte Klarheit über die *conditio humana*“ (120) und ein Höchstmaß an Differenzierung menschlicher Erfahrungen erreicht. Die gesamte menschliche Erfahrung war verstehbar geworden.

Philosophie muß alle Bereiche menschlicher Erfahrung analysieren. Auch Transzendenz Erfahrungen müssen also in die Analyse einbezogen oder zumindest denkend nachvollzogen werden. Voegelin versucht, dieses theoretische

Programm an einer eindrucksvollen Darstellung der abendländischen Geistesgeschichte zu verdeutlichen. Dabei oszilliert seine Darstellung zwischen der Analyse geistesgeschichtlicher Phänomene und einer normativ begründeten Bewertung derselben. Dies geschieht durch den Begriff der Repräsentation. Die gesellschaftliche Ordnung wird durch die nun die ganze Rationalität umfassende Realität geordnet. Voegelin spricht in diesem Zusammenhang von einer partizipatorischen oder transzendentalen Repräsentation.

Allerdings setzt die Theorie die Erfahrung der Transzendenz voraus, ohne den sehr umfassend gedachten Begriff zu erklären. Da der Theoretiker immer nur seine eigenen Erfahrungen zum Gegenstand der Betrachtung machen kann – über die Erfahrungen anderer kann er nur feststellen, daß andere behaupten, solche Erfahrungen gemacht zu haben –, bewegt er sich gefährlich nahe am Abgrund der Tiefenpsychologie. Die Frage, ob sich Transzendenz im Bereich der Beziehung zwischen dem Menschen und Gott ereignet oder ob sie eine bloße Vorstellung des Menschen ist, die nur in ihm selbst begründet ist, wird nicht gestellt. Damit wird die Schwierigkeit, eine von jedem nachvollziehbare Philosophie zu schaffen, nicht bewältigt. Um eine Erfahrung analysieren zu können, muß man eine solche gemacht haben – eine bloße intellektuelle Nachempfindung reicht in manchem Bereich aus, im Bereich von Transzendenz Erfahrungen ist es sicherlich zu wenig. *Dietmar Herz*

¹ Eric Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*. 4., unveränd. Aufl., hrsg. v. P. J. Opitz (Freiburg 1991).

² *Times Literary Supplement*, 7.8.1953, 504. Zur Wirkungsgeschichte und einer Einordnung in das Gesamtwerk Voegelins vgl. P. J. Opitz in: *Zschr. f. Pol.* 36 (1989) 370–381, sowie in: *Der Staat* 30 (1991) 349–365.