

Markus Neher

# POLITIK UND ERKENNTNIS- THEORIE

Über die Entdeckung Eric Voegelins  
politischer Epistemologie

Markus Neher  
Politik und Erkenntnistheorie

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch **Pollux – Fachinformationsdienst (FID) Politikwissenschaft**



und die Open Library Community Politik 2026 – einem Netzwerk wissenschaftlicher Bibliotheken zur Förderung von Open Access in den Sozial- und Geisteswissenschaften:

**Vollspensoren:** Universitätsbibliothek der Humboldt-Universität zu Berlin | Universitätsbibliothek Bielefeld | Ruhr-Universität Bochum | Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt | Universitätsbibliothek Duisburg-Essen | Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf | Universitätsbibliothek Eichstätt-Ingolstadt | Universitätsbibliothek Erfurt | Goethe-Universität Frankfurt am Main | Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek – Niedersächsische Landesbibliothek | TIB – Leibniz-Informationszentrum Technik und Naturwissenschaften und Universitätsbibliothek | Institut für Auslandsbeziehungen (ifa) | Justus-Liebig-Universität Gießen | Universitätsbibliothek Graz | Universitätsbibliothek der FernUniversität in Hagen | Universitätsbibliothek Heidelberg | Universitätsbibliothek Kassel | Universitätsbibliothek Kiel (CAU) | Universitäts- und Stadtbibliothek Köln | Landesbibliothek Oldenburg | Ludwig-Maximilians-Universität München | Max Planck Digital Library (MPDL) | Universitäts- und Landesbibliothek

Münster | Universitätsbibliothek Leipzig | Universitätsbibliothek Mannheim | Carl von Ossietzky-Universität Oldenburg | Universitätsbibliothek Osnabrück | Universitätsbibliothek Potsdam | Universitätsbibliothek Rostock | Universitätsbibliothek der RPTU Kaiserslautern-Landau | Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt | Universitätsbibliothek St. Gallen | Universitätsbibliothek Tübingen | Universitätsbibliothek Vechta | Universitätsbibliothek der Bauhaus-Universität Weimar | Zentralbibliothek Zürich | ETH Zürich | ZHAW Zürcher Hochschule für Angewandte Wissenschaften  
**Sponsoring Light:** Bundesministerium der Verteidigung | Universitätsbibliothek Klagenfurt

**Mikrospensoring:** Leibniz-Institut für Europäische Geschichte / Bibliothek | Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP) – Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit | Pädagogische Hochschule Freiburg

Markus Neher

## **Politik und Erkenntnistheorie**

Über die Entdeckung Eric Voegelins politischer Epistemologie

**[transcript]**

Unter dem Titel »Eric Voegelins politische Epistemologie« der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg zur Erlangung des Doktorgrades Dr. phil. vorgelegt von Markus Neher aus Roth.

Als Dissertation genehmigt von der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

Tag der mündlichen Prüfung: 13.12.2024

Gutachter/in: Prof. Dr. Hans-Jörg Sigwart

Gutachter/in: Prof. Dr. Jürgen Gebhardt

### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de/> abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz BY 4.0 lizenziert. Für die ausformulierten Lizenzbedingungen besuchen Sie bitte die URL <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

**2026 © Markus Neher**

transcript Verlag | Hermannstraße 26 | D-33602 Bielefeld | [live@transcript-verlag.de](mailto:live@transcript-verlag.de)

Umschlagkonzept: Maria Arndt

Druck: Elanders Waiblingen GmbH, Waiblingen

<https://doi.org/10.14361/9783839477854>

Print-ISBN: 978-3-8376-8208-3 | PDF-ISBN: 978-3-8394-7785-4

Buchreihen-ISSN: 2702-9050 | Buchreihen-eISSN: 2702-9069

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

# Inhalt

---

<b>Vorwort</b> .....	7
<b>Einleitung</b> .....	9
<b>1. Politisch-Epistemologischer Monismus</b>	
Die deutsche erkenntnistheoretische Debatte der 1920er Jahre .....	23
1.1. Krypto-preußische Epistemologie: Neukantianismus .....	27
1.2. Erkenntnistheorie als Ideologie: Positivismus .....	51
1.3. Transzendentalphilosophischer Messianismus: Die Phänomenologie .....	59
1.4. Wissenschaft des mannigfaltigen Geistes: Die Hermeneutik Diltheys .....	69
<b>2. Politisch-Epistemologischer Pluralismus</b>	
Die amerikanische Tradition politischen Denkens .....	87
2.1. Voegelin's Amerikabuch: Epistemologische Implikationen seiner Methodik .....	94
2.2. Der Pragmatismus: Eine demokratische Erkenntnistheorie und ihre Wirkung auf den Ökonomen John R. Commons .....	103
2.3. Santayana's Epistemologie des Niemandslandes .....	148
<b>3. Voegelin's politische Epistemologie im Jahrzehnt geschlossener politischer     Weltanschauungen</b> .....	161
3.1. Politische Epistemologie und die »Rassenfrage« .....	169
3.2. Pluralismus und Autoritarismus: Voegelin's eigentümliche Unterstützung des österreichischen Ständestaates .....	208
3.3. Die positivistische Eklipse der Welt und ihre politischen Religionen .....	230
<b>4. Voegelin's offene politische Epistemologie</b> .....	255
<b>Literaturverzeichnis</b> .....	269



## Vorwort

---

Während meines Studiums bin ich durch meinen damaligen Geschichtsprofessor Karl Heinz Metz auf den eigentümlichen und faszinierenden Politikwissenschaftler und Philosophen Eric Voegelin gestoßen. Nachdem ich meine Masterarbeit über den »Gnosis-Begriff bei Eric Voegelin und das Problem des Totalitarismus« schrieb, intensivierte sich mein Interesse an Voegelin, aber auch meine in meinem Philosophiestudium entstandene Faszination für Erkenntnistheorie. Daher entschied ich mich, in meiner Dissertation beide Themenfelder zu verbinden und Voegelins erkenntnistheoretische Entwicklung zu erforschen. Auf diesem Wege entdeckte ich seine »politische Epistemologie«.

Darüber hinaus wurde ich, ähnlich wie Voegelin, von amerikanischer Philosophie »überrascht«. Beim Einarbeiten in den Jamesschen Pragmatismus, den Voegelin in den 20er Jahren entdeckte, erkannte ich, dass nicht nur Voegelin vor seiner Amerikareise stark kantianisch geprägt war, sondern auch ich selbst einige grundlegende transzendentalphilosophische Prämissen als selbstverständlich voraussetze. Ähnlich wie Voegelin, war ich anfangs zuerst provoziert und dann inspiriert von dieser amerikanischen Philosophie, die sich weigerte, sich selbst aus einer einzelnen Grundlage heraus zu konstruieren. Als religiös durchaus »musikalischer« Mensch faszinierten mich zudem die theologischen Konsequenzen dieser pluralistischen Epistemologie, die »Gott« als »Nicht-Absoluten« denken kann. Die vorliegende Dissertation ist also nicht nur das Ergebnis meiner Forschungsarbeit über Voegelin, sie ist auch Zeugnis meiner eigenen Reise, auf der ich mich von seinem »Erstaunen« anstecken ließ.

Ich danke vor allem meinem Doktorvater Prof. Dr. Hans-Jörg Sigwart, dessen Expertise und wertvolles Feedback entscheidend dafür waren, dass ich dieses Projekt erfolgreich abschließen konnte. Über Jahre hinweg nahm er sich Zeit, mir mit konstruktiver Kritik bezüglich meiner Zwischenergebnisse weiterzuhelfen. Ich danke aber auch Prof. Dr. Jürgen Gebhardt, dessen Gutachten mir geholfen hat, die Dissertation mit vielen wertvollen Inhalten vor der Veröffentlichung zu erweitern. Außerdem danke ich Prof. Dr. Karl Heinz Metz, der mich auf Voegelin aufmerksam machte. Zusätzlich gilt mein Dank Dr. Muen Liu, ebenfalls Voegelinforscher, mit dem ich mich in der »Eric Voegelin Bibliothek« an vielen Abenden über unsere

Forschungsthemen austauschen konnte, auch dessen Feedback war sehr wertvoll. Zuletzt bin ich dankbar, dass ich aus meinem Glauben und dank meiner Freunde über diese Jahre hinweg so viel Kraft schöpfen durfte, dieses Werk nun vollenden zu können, neuen Reisen entgegen.

# Einleitung

---

Epistemologie und Politik sind untrennbar miteinander verklammert: Jede Epistemologie trägt Spuren ihrer politischen Herkunft, politisches Handeln wiederum ist beeinflusst durch grundlegende epistemologische Prämissen des jeweils Handelnden.

Diese Studie wird zeigen, dass Eric Voegelin die Verschränkung von Politik und Epistemologie als zentrale Prämisse in seinem Frühwerk entwickelt und auf die ideologischen Krisen seiner Zeit anwendet. Dass Erkenntnistheorie und Politik miteinander wechselwirken ist auch eine der zentralen Thesen innerhalb der noch jungen Debatte um »politische Epistemologie«. Ihre grundsätzliche Fragestellung ist eng verwandt mit der »sozialen Epistemologie«, bzw. der Wissenssoziologie, welche sich mit der »Sozialität des Wissens« beschäftigt, also beispielsweise mit der Frage, »was sind die sozialen Voraussetzungen für die Entstehung von Wissen«.<sup>1</sup> Überschneidungen hat sie auch mit der »Wissenspolitologie«, die den Einfluss von »Wissen« auf konkretes politisches Handeln untersucht.<sup>2</sup> Politische Epistemologie beschäftigt sich wiederum mit dem »Verschränkt-sein« des »Politischen« und des »Epistemischen« miteinander<sup>3</sup> und führt hierbei Epistemologie und politische

---

1 Michael Hannon, Jeroen de Ridder, general introduction, in: Michael Hannon, Jeroen de Ridder (Hg.), *the Routledge Handbook of Political Epistemology*, New York 2021, S. 2.

2 Nach Frank Nullmeiers und Friedbert W. Rübs Verständnis von »Wissenspolitologie« geht diese von einem Konnex von »Wissen« und »politischem Handeln« aus: »Wissenspolitologie betont die Abhängigkeit politischen Handelns von Wissen, zu dem es immer Alternativen gibt, sie betont die Kontingenz politischen Handelns und auch ihrer politischen Institutionen. Organisationen, Institutionen und politische Akteure sind in ihrer Wirkung und ihrem Bestand selbst abhängig von Deutungs- und ›Interpretationskämpfen‹ [...] um ihre Identität und Legitimität, sie reproduzieren sich durch ihre Dominanz und fortdauernde Anerkennung des durch sie verkörperten Norm- und Regel-Wissens.« Frank Nullmeier, Friedbert W. Rüb, *die Transformation der Sozialpolitik, vom Sozialstaat zum Sicherungsstaat*, Frankfurt a.M. 1993, S. 25.

3 Frieder Vogelmann definiert »politische Epistemologie« in »Vier Pfade zur politischen Epistemologie« wie folgt: »Mit ›politischer Epistemologie‹ wird die Herausforderung benannt, Erkenntnistheorie mit Sozial- bzw. Politischer Theorie zu verschränken. Sie entspringt der Einsicht, dass Wissen und Wahrheit in einer internen Beziehung mit Politik und Gesellschaft

Philosophie zueinander.<sup>4</sup> Gabriele Gramelsberger und Hans-Jörg Sigwart fassen den Inhalt dieser Debatte wie folgt treffend zusammen:

»Sie greift die These von der grundlegenden Sozialität des Wissens auf, wie sie in der sozialepistemologischen philosophischen Erkenntnistheorie entfaltet worden ist. Indem sie diese allerdings in eine primär politiktheoretische Perspektive rückt, verschiebt sie den Fokus der erkenntnistheoretischen Frage auf genuin politische Probleme. Kurz gesagt: An die Stelle der Frage nach dem ›sozialen‹ Charakter von Wissen setzt sie die Frage nach dessen ›politischem‹ Charakter. Indem sie diesen politischen Charakter von Wissen in das Zentrum der Aufmerksamkeit rückt, erhebt sie den Anspruch, eine prinzipiell neue erkenntnistheoretische Perspektive zu begründen.«<sup>5</sup>

Innerhalb dieser Debatte differenzierten sich bisher vor allem zwei Richtungen heraus: die analytische und die kritische politische Epistemologie.<sup>6</sup> Die analytische politische Epistemologie untersucht das Verhältnis von Wissen zu politischem Handeln, also inwiefern z.B. Expertenwissen und politische Entscheidungen miteinander in Zusammenhang stehen.<sup>7</sup> Gegenüber diesem analytischen Ansatz steht

---

stehen: Keine der beiden Seiten lässt sich ohne die andere explizieren [...].« Frieder Vogelmann, vier Pfade zur politischen Epistemologie, in: Martin Nonhoff, Sebastian Haunss, Tanja Klenk, Tanja Pritzlaff-Scheele (Hg.), Gesellschaft und Politik verstehen, Frank Nullmeier zum 65. Geburtstag, Frankfurt a.M. 2022, S. 189.

- 4 Elisabeth Edenberg erklärt was »politische Epistemologie« ist, am Beispiel des »politischen Nichtübereinstimmens«: »Disagreement is a persistent problem in our shared political lives. Many political disagreements strike at the heart of our most cherished values and impact the space of our society. Political Epistemology brings epistemology and political philosophy together to shed light on such issues as the deep disagreement that characterize contemporary political discourse.« Elisabeth Edenberg, political disagreement – epistemic or civic peers? In: Hannon, Ridder, a.a.O., S. 123.
- 5 Gabriele Gramelsberger, Hans-Jörg Sigwart, Epistemologien, zur Einführung, Hamburg 2025, S. 243.
- 6 Ebd., S. 243ff. Diese Studie ist insgesamt für ein Verständnis der verschiedenen Formen von Epistemologie sehr hilfreich.
- 7 Das »Routledge Handbook of Political Epistemology« enthält viele Beiträge, die eher dieser Form der politischen Epistemologie angehören, z.B. der Aufsatz über die Frage, wie politische Institutionen bestmöglichst »epistemisch« arbeiten, und wo sie es aktuell nicht tun: »Epistemic corruption and political Institutions« von Ian James Kidd (S. 347 – 358). Oder der Aufsatz über die Relevanz von Expertenwissen für politische Prozesse, »Experts, public policy, and the question of trust« (S. 446 – 454), von Maria Baghramian und Michael Croce. Zu finden in: Michael Hannon, Jeroen de Ridder (Hg.), the Routledge Handbook of Political Epistemology, New York 2021. Alexander Bogners Monografie »Die Epistemisierung des Politischen« lässt sich ebenfalls eher dem analytischen Zweig der politischen Epistemologie zuordnen. Hier stellt er die Frage nach dem Wechselverhältnis zwischen Wissen und Politik und analysiert ob Wissenschaft alleitragendes Fundament von Politik sein sollte und ob eine Demokratie

ein kritischer, der das Verhältnis von Macht und Wissen beispielsweise auf unterdrückende Strukturen hin untersucht. Diese Form der politischen Epistemologie ist also »kritisch« im normativen Sinne.<sup>8</sup> Hier sind unter anderem feministische oder postkoloniale Epistemologien, oder damit eng zusammenhängend eine »demokratische Epistemologie« zu nennen.<sup>9</sup> Dabei soll unter anderem, wie beispielsweise bei Frieder Vogelmann, auch eine emanzipatorische Wirkung für unterdrückte Gruppen erzielt werden.<sup>10</sup> Oder es wird kritisch untersucht, wo Genese von Wissen machtpolitisch beeinflusst wird, um eine vermeintliche epistemische »a-politische Objektivität« zu demaskieren.<sup>11</sup> An anderer Stelle wird beispielsweise erforscht,

---

sich so zu einer Epistemokratie transformiert? Alexander Bogner, *die Epistemisierung des Politischen, wie die Macht des Wissens die Demokratie gefährdet*, Bonn 2021.

- 8 Innerhalb dieses Themenfeldes haben Elizabeth Edenberg und Michael Hannon beispielsweise erst vor kurzem einen Sammelband mit dem Titel »Political Epistemology« herausgegeben. Elizabeth Edenberg, Michael Hannon (Hg.), *Political Epistemology*, Oxford 2021. So thematisiert Briana Toole beispielsweise die Problematik der »Epistemic Roots of White Supremacy«. Im gleichnamigen Aufsatz stellt sie dar, wie ihrer Ansicht nach »White Supremacy« als Weltanschauung sich auch durch ein aus ihr entstandenes epistemisches System so wirkungsvoll zu erhalten vermag. Briana Toole, *What Lies Beneath, The Epistemic Roots of White Supremacy*, in: Edenberg, Hannon (Hg.), a.a.O., S. 76 – 94.

Den Unterschied zwischen beiden Formen bringt Mona Singer auf den Punkt: »Soll Epistemologie in Verbindung mit Politik und Ethik epistemische Ungerechtigkeiten zu überwinden suchen oder ist ihr Geschäft das der Deskription und der – historischen, soziologischen, psychologischen – Analyse kognitiver Praktiken?« Mona Singer, *feministische Wissenschaftskritik und Epistemologie: Voraussetzungen, Positionen, Perspektiven*, in: Ruth Becker, Beate Kortendiek (Hg.), *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung*, Wiesbaden 2004, S. 267.

- 9 Gundula Ludwig beispielsweise beschreibt demokratische Epistemologie als eine Art »offene Erkenntnistheorie«, die die Grundlage für Gender Studies, Queere oder postkoloniale Wissenschaften bilde: »Denn diese Wissenschaften verschreiben sich nicht dem Streben nach einer (vermeintlich) objektiven ein für alle Mal gültigen ›Wahrheit‹, sondern legen ihrem Tun eine demokratische Epistemologie zugrunde, die die prinzipielle Kontingenz und Offenheit von Gesellschaft nicht verleugnet, sondern als Ausgangspunkt für die Analyse nimmt.« Gundula Ludwig, *Geschlechterpolitiken und Geschlechterforschung in krisenhaften Zeiten*, in: Henrike Bloemen, Christiane Bomert, Stephanie Dziuba-Kaiser, Mareike Gebhardt (Hg.), *Machtverhältnisse. Kritische Perspektiven auf Geschlecht und Gesellschaft*. Frankfurt a.M. 2023, [https://www.uibk.ac.at/iup/buch\\_pdfs/gender-lectures\\_iv/10.15203-99106-067-3-03.pdf](https://www.uibk.ac.at/iup/buch_pdfs/gender-lectures_iv/10.15203-99106-067-3-03.pdf), aufgerufen am 28.08.2025, S. 31.

- 10 Vgl.: Frieder Vogelmann, *die Wirksamkeit des Wissens, eine politische Epistemologie*, Berlin 2022, S. 96ff.

- 11 Zum Beispiel: *Wie viel kolonialistisches Denken steckt in Expeditionsberichten? Diesen Teilbereich von politischer Epistemologie machen eine Reihe von Aufsätzen in »Berichte zur Wissenschaftsgeschichte« unter dem Thema »Special Issue on Case Studies in Knowledge from Below: From Historical to Political Epistemology« sichtbar.* Gerardo Ienna, Charles Wolfe, *Special Issue on Case Studies in Knowledge from Below: From Historical to Political Epistemology*, in: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 2022, Vol. 45(4). Hier geht es vor allem um die Frage nach dem »Wissen von unten«, also von sozial »niedriger gestellten Menschen«,

inwiefern der mangelnde Zugang zu »verlässlichem Wissen« zu schlechten politischen Entscheidungen führt.<sup>12</sup>

Aber auch die Frage nach der Wechselwirkung von Politik und Erkenntnistheorie selbst gehört zu diesem Themenfeld. Hierzu konstruiert beispielsweise Vogelmann in »Die Wirksamkeit des Wissens – Eine politische Epistemologie«<sup>13</sup> (2022) eine »nichtsouveräne politische Epistemologie«, also eine Erkenntnistheorie, die nicht »rein-analytisch« bestimmbar ist, sondern nichtsouverän ist, durch die »transformative Verschränkung von politischer Philosophie und Erkenntnistheorie«<sup>14</sup>. Sie steht also der kritischen politischen Epistemologie nahe.

---

deren Beitrag zur Forschungsgeschichte bisher »unsichtbar« war. Im Aufsatz »In the Shadow of the 1919 Total Solar Eclipse: The Two British Expeditions and the Politics of Invisibility« von Ana Simões, werden, wie der Titel schon andeutet, zwei britische Forschergruppen und deren Berichte auf die Frage nach der Herkunft wissenschaftlichen Fortschritts »von unten« dargestellt. Welchen Einfluss beispielsweise der Erfahrungsschatz indigener Menschen auf den Erfolg der Expeditionen hatte und problematisiert, dass dieser bisher nicht sichtbar gemacht wurde. Ana Simões, *In the Shadow of the 1919 Total Solar Eclipse: The Two British Expeditions and the Politics of Invisibility*, in: Ebd., S. 581 – 601.

Laurens Schlicht und Martin Herrnstadt gehen in »Epistemic and Political Things – An Analytical Framework for a Historico-Political Epistemology« ebenfalls von der These der Verschränkung von Wissens-Produktion und Politik aus und geben in diesem Aufsatz am Beispiel der »equality« in der französischen Revolution ein interessantes Beispiel dafür, wie dieser Begriff sich wechselwirkend, als wissenschaftliche und politische Herausforderung entwickelt hat. Laurens Schlicht, Martin Herrnstadt, *Epistemic and Political Things: An Analytical Framework for a Historico-Political Epistemology*, in: Jean-Francois Braunstein, Iván Moya Diez, Matteo Vagelli (Hg.), *L'épistémologie historique: Histoire et méthodes*, Sorbonne 2019, S. 173 – 186. Ihr Ziel ist nicht nur zu zeigen, dass Wissenschaft auch politisch ist: »Rather, we need a framework that allows us to analyse how exactly the sciences are political and in what regard.« Ebd., S. 186.

- 12 Jeffrey Friedman beschäftigt sich in seinem Aufsatz »Political Epistemology« beispielsweise mit der These, dass der Zugang oder Nicht-Zugang zu verlässlichem Wissen für politische Eliten von entscheidender Bedeutung für eine erfolgreiche Politik ist. »Epistemische Demokraten« (eine Untergruppe der »normative political epistemologists«) sollten daher genau diesen Zusammenhang mehr in den Blick nehmen. Jeffrey Friedman, *Political Epistemology*, in: *Critical Review* Band 26: 1–2. S. i – xiv.
- 13 Vogelmann zeigt in »Die Wirksamkeit des Wissens« den Konnex zwischen dem Politischen und Epistemologie anhand von aktuellen Debatten. Er leitet sein Werk »Die Wirksamkeit des Wissens« hierbei ähnlich wie diese Studie ein: »Das Epistemische ist politisch und das Politische ist epistemisch.« Frieder Vogelmann, *Die Wirksamkeit des Wissens*, a.a.O., S. 7.
- 14 Ebd., S. 570. Wie der Titel schon andeutet, liegt sein Fokus auf der Frage nach dem Zusammenhang zwischen Wissen und seiner Wirksamkeit unter der Prämisse, dass in der Wahrheit selbst eine Kraft liege: »Die Eigenständigkeit der Wirksamkeit von Wissen wird vom Verständnis von Wahrheit als Kraft garantiert. [...] Wissen so als eigenständig selbstformend wirksam zu verstehen, legt, [...] zwei wichtige Grundsteine für das Fundament einer nichtsouveränen politischen Epistemologie, denn es führt neben dem neuen Wissensbegriff zugleich ein materialistisches, nichtsouveränes Verständnis von Wahrheit als Kraft ein. Politische Er-

Auch Eric Voegelin entwickelt in seinem Frühwerk eine »politische Epistemologie« *avant la lettre* im Sinne der heutigen Debatte<sup>15</sup>, die einen eigenständigen und bedeutsamen Beitrag zu derselben liefert. Sie ist dabei auf der nicht-analytischen,

---

kenntnistheorie ist die transformative Zusammenführung von Epistemologie und politischer Philosophie (und Sozialphilosophie), die weder erkenntnistheoretische Konzepte unverändert in die politische Philosophie übernimmt noch Konzepte der politischen Philosophie unverändert in die Epistemologie überträgt.« Ebd., S. 569f. In einem Aufsatz postuliert er, dass schon die Frankfurter kritische Theorie, die feministische Epistemologie, die postkoloniale Theorie, aber auch der Poststrukturalismus diese nichtsoveräne politische Epistemologie bereits entwickelten, wenn auch nicht so benannten. »Alle vier nehmen sich vor, Epistemologie mit Sozial- bzw. Politischer Theorie zu verschränken, um der gemeinsamen Einsicht gerecht werden zu können, dass Wahrheit und Wissen mit Politik und Gesellschaft intern miteinander verknüpft sind. Und alle vier nehmen an, dass diese Aufgabe nur gelöst werden kann, wenn die eigenen Theorien die drei Bedingungen des minimalen Materialismus, der Selbstreflexivität und der epistemischen Nichtsoveränität erfüllen.« Vogelmann, vier Pfade zur politischen Epistemologie, a.a.O., S. 200.

- 15 »Im Sinne der heutigen Debatte« schränkt den Themenbereich »politische Epistemologie« bewusst derartig ein, dass dieser Konnex zwischen »Politik« und »Epistemologie« ihr inhärent sein muss. Eine davon sehr verschiedene Definition ist in einem Aufsatz über Hegel zu finden, der ihm ebenfalls eine Art »politische Epistemologie« attestiert. Ausgegangen wird von Hegels berühmten einleitenden Prämisse in den »Grundlinien des Rechts«: »Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.« Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Stuttgart 1964, S. 33. Dieses Postulat wird in besagtem Aufsatz nicht als Kniefall vor den etablierten Autoritäten gedeutet, wie ihm oft in der Sekundärliteratur unterstellt wird, sondern Hegel definiere den Begriff »Staat« hier als etwas, dem Rationalität gewissermaßen etwas inhärentes ist. Die Philosophie habe dieses Rationale dann nicht normativ, sondern analytisch herauszuarbeiten: »That philosophy's role is not to imagine what the State should be can be considered as established. As we have noted, Hegel judges any form of abstract normativism to be incompatible with what has been named his ›presentism‹: genuine thinking is always accorded with the present, or the actual. But what does it mean to say that philosophy's role is to show how the State should be understood? [...] Philosophy is a thought of what is actually present. Its vocation is thus to be a rational knowledge of actuality, or rather to allow actuality to reach within it and by means of its consciousness of its degree and of its own figures of rationality. Yet just as actuality is not identical to reality, the present thought by philosophy is not what occurs in a contingent manner, it is not what merely happens. Rather it is the timeless presence of the rational within the temporality of the event.« Jean-Francois Kervégan, Hegel's Political Epistemology, in: Hegel Bulletin, 39(1), 2018, S. 56. Und weil die zeitlose Rationalität in die empirische Realität »hineinwirkt«, hat politische Philosophie hier das Erkenntnis-Feld analytisch abzustecken. Das sei also Hegels »politische Epistemologie«: »Hence political philosophy is a political epistemology: as a thinking of the rationality within actuality, it fixes an insuperable frontier to each form or degree of the real world at the very same time as it identifies the share of rationality that it contains.« Ebd., S. 57. Dieser Definition von politischer Epistemologie wird hier nicht weiterverfolgt, da sie die Wechselwirkung der »Politik« in die »Erkenntnistheorie« aufgrund analytischer Prämissen ausschließen muss.

also kritischen Seite von politischer Epistemologie zu verorten, da sie unter anderem vermeintlich »unpolitische« Epistemologien als krypto-politische problematisiert. Er selbst formuliert 100 Jahre vor der heutigen Debatte die Hauptthese der Verschränkung von Epistemologie und Politik als Zeitzeuge des Aufstiegs totalitärer Ideologien. Diese entstanden, so seine politisch-epistemologische Deutung, auch durch eine epistemologische Krise, unter anderem der des Positivismus. Der Positivismus wiederum trägt Spuren von politischer Ideologie in sich – hier zeigt sich seine Lesart der Geschehnisse seiner Zeit auf Grundlage seiner politischen Epistemologie.

Sie schafft ein Bewusstsein für die gegenseitige Verschränkung von Politik und Erkenntnistheorie, also einerseits für die Kontextualität, mit Vogelmann gesprochen, »Nichtsoveränität« von Erkenntnistheorie als entstanden in politischen Räumen, mit deutlichen politischen Spuren ihrer Herkunft – andererseits und das ist das Besondere bei Voegelin, für die Bedeutung von erkenntnistheoretischen Prämissen für die Entwicklung von politischen Systemen. Seine politische Epistemologie ist hierbei kritisch in dem Sinne, dass sie rein-analytische erkenntnistheoretische Konstrukte, die auf einem einzigen, von aller empirischen Außenwelt bereinigtem Fundament gegründet sein wollen, als grundsätzlich weltverzerrend problematisiert. Sie differenziert also qualitativ eine offene, pluralistische Epistemologie von geschlossenen, monistischen Systemen als problematische, weil diese den geeigneten Nährboden für politische Ideologien liefern. Mit »Pluralismus« ist der »im 20. Jahrhundert in der politischen, philosophischen und wissenschaftlichen Umgangssprache heimisch geworden[e] – als Bezeichnung des Anspruchs auf die Rechte politischer Vielfalt bzw. der Anerkennung der gleichen Legitimität unterschiedlicher, zugleich konkurrierender Anschauungen, Werte und Lebensweisen, Begründungen und Erklärungen [...]«<sup>16</sup> entstandene Terminus gemeint, wie ihn Hans Jörg Sandkühler in seinem Aufsatz »Epistemologischer Pluralismus« treffend definiert. In diesem Sinne kann auch eine Epistemologie pluralistisch sein, auch hier gibt Sandkühler eine gelungene Definition, die viele Parallelen zu Voegelins pluralistischer politischer Epistemologie aufweist:

»[...] erkenntnistheoretisch faßt der Begriff [Pluralismus, M.N.] die für Erkenntnis konstitutive Pluralität von Wahrnehmung, Erfahrung und Theoriebildung angesichts möglicher Welten sowie die nicht erst sozialhistorisch, sondern bereits in den apriorischen Bedingungen von Kognition und Wissen angelegte Relativität (d.h. Relationalität, Perspektivität) der menschenmöglichen Wahrheit(en).«<sup>17</sup>

---

16 Hans Jörg Sandkühler, für einen epistemologischen Pluralismus, nicht nur in der Wissenschaft, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Einheit des Wissens, zur Debatte über Monismus, Dualismus und Pluralismus*, Bremen 1994, S. 10.

17 Ebd., S. 11.

Die Vielfalt des menschlichen Weltzuganges ist auch eine grundsätzliche, anti-monistische Prämisse von Voegelins politischer Epistemologie – sie richtet sich also gegen jede Erkenntnistheorie, die versucht, Erkenntnis auf eine einzelne, also monistische Grundlage zu reduzieren. Dabei macht seine politische Epistemologie auch die kryptopolitischen Hintergründe dieser nur scheinbar »methodenreinen«, also vermeintlich a-politischen erkenntnistheoretischen Ansätze sichtbar.

Voegelins politische Epistemologie ist also mehr als ein interessanter Fall europäischer Theoriegeschichte des 20. Jahrhunderts: Sie ist ein eigenständiger und interessanter Ansatz und vermag die heutige Debatte nicht nur aufgrund ihrer Eigenständigkeit zu bereichern.

Zu erforschen, wie Voegelin diese politische Epistemologie *avant la lettre* entwickelt und auf die Krisen seiner Zeit anwendet, ist daher Aufgabe dieser Studie. Was Voegelins »politische Epistemologie« für die aktuelle Debatte konkret bedeuten könnte, soll hierbei nicht abschließend beurteilt werden, sondern wird, nach einigen Einordnungsvorschlägen bewusst in dieser Hinsicht offengelassen. Wie wiederum Voegelin »politische Epistemologie« selbst versteht, wird von Anfang an als Ergebnis vorausgesetzt und ihr Inhalt durch die hermeneutische Lesart der Texte hinsichtlich dieses Ergebnisses immer weiter offengelegt.

Seine epistemologische Kritik richtet sich dabei auch gegen seine frühesten Werke, die selbst methodisch auf analytisch-geschlossener, monistischer erkenntnistheoretischer Grundlage aufbauten. Schließlich entdeckte er den politisch-epistemologischen Konnex im konsequenten Durchdenken des monistischen Dogmas innerhalb seines erkenntnistheoretischen Systems. Denn der Neukantianismus beispielsweise, enthält deutliche Spuren seines politischen Entstehungshintergrundes, die nicht aus seinem System subtrahierbar sind. Seine Epistemologie steht also in Opposition zu den in Mitteleuropa zu seiner Zeit dominierenden, monistischen erkenntnistheoretischen Konstruktionen, wie dem Neukantianismus, dem Positivismus und der Phänomenologie, weil sie einerseits diesen Konnex so auffällig enthalten, ihn aber andererseits nicht in ihre Prämissen miteinbeziehen können.

Voegelins politische Epistemologie steht dagegen erkenntnistheoretischen Ansätzen nahe, die ein Bewusstsein für ihre Kontextualität enthalten. Die hermeneutische Methode Wilhelm Diltheys ist dabei für die Ausformulierung seiner Konzeption ein wichtiger Einfluss. Desweiteren decken sich ihre Prämissen mit Epistemologien, die ihre anti-monistische Prämisse aufgrund ihres pluralistischen, demokratischen Entstehungskontextes ebenfalls enthalten, wie beispielsweise dem amerikanischen Pragmatismus. Auf ihn stößt Voegelin während eines zweijährigen Forschungsaufenthalts in den USA in den 1920er Jahren. Diese Reise gibt ihm die Gelegenheit, sich intensiv mit der US-amerikanischen politischen und philosophischen Denktraditionen auseinanderzusetzen. Dass die pluralistischen Ansätze, die er hier entdeckt, mit ihrem demokratischen politischen Umfeld wechselwirken, belegt

umso mehr die Hauptthese seiner politischen Epistemologie. Vor allem der Pragmatismus, als explizit amerikanisch-demokratisch identifizierte Epistemologie ist für Voegelins erkenntnistheoretische Überlegungen besonders bereichernd. Durch diese Gegenüberstellung von »geschlossenen« wie »offenen« Epistemologien lässt sich Voegelins politische Epistemologie systematisch herausarbeiten.

Diese besondere Form von Erkenntnistheorie trifft in den 30er-Jahren auf das Phänomen politischer Ideologien, die auch Voegelins Lebenswirklichkeit immer dramatischer beeinflussen. Er setzt sich mit rassenideologischen Wissenschaftlern<sup>18</sup> auseinander, positioniert sich zum österreichischen Autoritarismus und beschäftigt sich auch direkt mit dem Phänomen »Nationalsozialismus« auf Grundlage seiner politischen Epistemologie. Da Voegelin bisher nicht von dieser eigentümlichen Epistemologie her gelesen wurde, ist die Sekundärliteratur sich auch nicht einig, wie Voegelins Umgang mit den Ideologien in dieser Zeit zu verstehen sei. Durch die hier vollzogene Lesart wird ein neues Verständnis von Voegelins Positionierung in dieser Zeit möglich. Dabei zeigt sich, dass sich seine politische Epistemologie gerade in der Konfrontation, mit der immer näher rückenden politischen Krise weiterentwickelt wird. So kann sie 1938 nicht nur den Ursprung von geschlossenen Weltanschauungen politisch-epistemologisch erklären, sondern auch eine politische und epistemologische Lösung dieses Problems formulieren. Voegelin trägt dabei seinen Teil zur Lösung bei, er behauptet dabei zwar nicht, dass sich »Hitler epistemologisch besiegen lasse«, jedoch lässt sich eine Gesellschaft auf Grundlage seines Lösungsansatz gegenüber geschlossenen Weltanschauungen immunisieren, das ist sein Anspruch.

Die zentrale Aufgabe dieser Studie besteht also darin, Voegelins politische Epistemologie in Auseinandersetzung mit den erkenntnistheoretischen Konzeptionen und den politischen Krisen seiner Zeit herauszuarbeiten. Wie sich Voegelins Konzeption hierbei bewährt und wo sie auch scheitert, wird sich dabei deutlich zeigen. Gerade die politisch-epistemologische Lesart einer seiner bekanntesten Thesen, des Nationalsozialismus als politische Religion, ist hier höchst aufschlussreich: Sie erkennt, dass politische Ideologien mit der epistemologischen Ideologie des Positivismus miteinander wechselwirken. Durch das systematische Herausarbeiten der politischen Epistemologie Voegelins in dieser Form kann ihr Beitrag für die aktuelle Debatte sichtbar gemacht werden.

Für dieses Vorgehen wird der Fokus vor allem auf Voegelins Frühwerk liegen. Dieses ist im Vergleich zum Hauptwerk immer noch wenig bekannt und erforscht.<sup>19</sup>

---

18 Aufgrund der besseren Lesbarkeit wird in dieser Studie das generische Maskulinum verwendet. Gemeint sind jedoch immer alle Geschlechter.

19 Das liegt nicht nur an den Schatten, den Voegelins bekannteste Werke wie »Order and History« oder »Die neue Wissenschaft der Politik« über die frühen Schriften werfen, sondern auch, weil seine ersten Schriften bis vor der Erscheinung von der Reihe »Collected Works of Eric Voe-

Doch selbst dem Hauptwerk des umstrittenen Politikwissenschaftlers wird in der Forschung wenig Beachtung geschenkt, was Voegelin-Forscher vielfältig begründen.<sup>20</sup> Schuld ist auch Voegelins Ruf als »Anti-Modernist« und sein »angespanntes

gelin« schwer zugänglich und nur auf Deutsch erhältlich waren. Seit einigen Jahren wächst also auch zu dieser jungen Schaffensphase die Anzahl der Studien, auf die die vorliegende Arbeit aufbauen kann. Für dieses Vorgehen wird der Fokus vor allem auf Voegelins Frühwerk liegen. Dieses ist im Vergleich zum Hauptwerk immer noch wenig bekannt und erforscht. Eine Ausnahme stellt hier die Dissertation von Hans-Jörg Sigwart dar. Sigwart, *Das Politische und die Wissenschaft, intellektuell-biographische Studien zum Frühwerk Eric Voegelins*, Würzburg 2005. Diese Dissertation gilt in der Forschung mittlerweile als Standardwerk für Voegelins frühe Schriften. Etwa ein Jahr früher ist die Dissertation von Andreas Krasemann erschienen, die ebenfalls das Frühwerk Voegelins zum Thema hat, dieses aber eher deskriptiv darstellt. Er fasst die Inhalte der Rassebücher, »Der autoritäre Staat«, und »Die politischen Religionen« zusammen und möchte damit einen Überblick über Voegelins Schaffen von 1925 bis 1938 geben (ohne nennenswert auf die bedeutsame Habilitationsschrift »Über die Form des amerikanischen Geistes« von 1928 einzugehen). Andreas Krasemann, *Eric Voegelins politiktheoretisches Denken in den Frühschriften*, Erfurt 2003.

Sigwart beschäftigt sich mit der Frage nach der hermeneutischen Interpretation von Voegelins Frühwerk, vor allem der Entwicklung der Begriffe des »Politischen« und der »Wissenschaft« in Verbindung mit seiner biographischen Entwicklung. Schwerpunkte sind hier die Amerikaerfahrung (die Erfahrung des »Politischen«) und die Erfahrung des Nationalsozialismus (die Erfahrung der »Krise«). Die These, dass beide Erfahrungen entscheidend prägend für Voegelin sind, die wichtige Entwicklungssprünge in seinem Denken markieren wurde in der Monografie hinreichend belegt und findet auch in dieser Arbeit seine Anwendung. Auch Michael Ley und Gilbert Weiss sehen diese beiden Erlebnisse als Fundamental für Voegelins Entwicklung, wie sie in ihrer Studie »Voegelin in Wien – Frühe Schriften 1920 – 1938« ausführen, in der sie unter anderem Voegelins frühe Positivismus-Kritik analysieren. Michael Ley, Gilbert Weiss, *Voegelin in Wien, frühe Schriften 1920 – 1938*, Wien 2007.

Eine weitere gelungene Untersuchung von Voegelins Frühwerk findet sich bei Barry Coopers Monografie »Beginning the Quest«, in der sich Cooper unter anderem auf die biografisch bedingte sich steigernde Kritik an der positivistischen Staatslehre und die zunehmende philosophische Ausrichtung des frühen Voegelins fokussiert. Barry Cooper, *beginning the Quest, law and politics in the early work of Eric Voegelin*, Columbia and London 2009.

- 20 Weiss gibt hier unter anderem dem »polemischen Gehalt« von Voegelins Schriften die Schuld, Voegelin schrecke dadurch zu sehr ab. Gilbert Weiss, die europäische Rezeption Eric Voegelins, in: Michael Ley, Heinrich Neisser, Gilbert Weiss (Hg.), *politische Religion? Politik Religion und Anthropologie im Werk von Eric Voegelin*, München 2003, S. 34. Gebhardt sieht noch eine weitere Problematik, die gerade die konservative amerikanische Politikwissenschaft betrifft: »Doch in der Optik heutiger Wissenschaftsdiskurse gilt Voegelin [...] nicht unbedingt als ein Theoretiker der Politik, was letztlich [...] mit der Problematik des Politikbegriffs im herrschenden Diskursmilieu zu tun hat. Solche Vorurteile können sich auf Äußerungen mancher besonders frommer insbesondere amerikanischer Voegelin-Adepten berufen, die – gurusüchtig – Voegelin zum prophetischen oder gar mystischen Philosophen ausrufen«: Gebhardt, *Voegelin und das Politische*, in: Michael Ley, Heinrich Neisser, Gilbert Weiss (Hg.), *politische Religion? A.a.O.*, S. 201. Die immer wiederkehrende Lesart Voegelins als anti-sozialistischen Propheten macht ihn vor allem für rechte amerikanische Christen interessant.

Verhältnis« vor allem zum deutschen Universitätsklima.<sup>21</sup> Dazu kommen Schriften wie »Rasse und Staat« oder »Der autoritäre Staat« aus den 30er Jahren, die zu vielen unterschiedlichen, teilweise vorschnellen Verurteilungen geführt haben, hier ermöglicht die in dieser Studie vollzogene Lesart Voegelins einen neuen Deutungsansatz, der viele vermeintliche Widersprüche aufklärt.

Um die politische Epistemologie Voegelins in Auseinandersetzung mit verschiedenen epistemologischen Ansätzen, wie auch politisch-ideologischen Herausforderungen systematisch herauszuarbeiten und ihren Beitrag für die philosophische, wie politische Debatte zu zeigen, wird diese Studie wie folgt vorgehen:

Im ersten Kapitel (1) wird zuerst Voegelins politisch-philosophische Welt dargestellt, mit der sich seine politische Epistemologie auseinandersetzt. In den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts, als er seine ersten wissenschaftlichen Arbeiten verfasste, waren es vor allem der Neukantianismus,<sup>22</sup> der Positivismus und die Phänomenologie, die die deutschsprachige Debatte beherrschten. Diese Konzepte müssen ausreichend dargestellt, um dann Voegelins politische Epistemologie in Konfrontation mit diesen monistischen-epistemologischen Ansätzen zu analysieren, damit werden Voegelins eigene erkenntnistheoretischen Prämissen systematisch herausgearbeitet. Dabei zeigt sich schon am Neukantianismus, dass er Spuren seines nationalistischen Entstehungskontextes enthält, wie Voegelins politische Epistemologie deutlich macht. Das Dogma der »Methodenreinheit« des monistischen Neukantianismus verschleiert aber das Bewusstsein für seine Kontextualität, daher hat

---

Als solcher versucht ihn beispielsweise Everett Piper, ehemaliger Präsident der »Wesleyan Oklahoma University«, Kolumnist für »The Washington Times« und Podcaster in eben seinem Podcast »The Rebellion« in Folge 66 mit dem bezeichnenden Titel »Eric Voegelin And His Prophetic Classic, A New Science Of Poltics [sic!]<« darzustellen. »Rasse und Staat« liest Piper als anti-sozialistisches Werk und versucht erfolglos die dort dargestellte Rassenkritik als Kritik an der heutigen »Black Lives Matter«-Bewegung und der »critical race theory« zu übersetzen. Der offensichtliche Missbrauch Voegelins in dieser und ähnlicher Weise wurde bisher in der Forschung zu wenig thematisiert. Everett Piper (Moderator), Eric Voegelin and his prophetic classic, a new science of politics (Audio-Podcast), Folge 66, in: The rebellion, September 2020, (online) <https://soundcloud.com/dreverettpiper/ep66-eric-voegelin-and-his-prophetic-classic-a-new-science-of-politics>, 12:30 – 14:17, aufgerufen am 22.03.2024.

- 21 Johanna Prader, Eric Voegelin und die Zerstörung menschlicher Ordnung in der Moderne. Wien 2006, S. 115f. Diesbezüglich gibt es einen Aufsatz, der die marginale Rezeption Voegelins zum Thema hat: Hermann Lübke, zustimmungsfähige Modernität. Gründe einer marginal verbliebenen Rezeption Eric Voegelins, Occasional Papers 34, München 2003.
- 22 Der Neukantianismus ging als Gegen-Antwort auf einerseits den deutschen Idealismus, andererseits aber auch materialistischen Strömungen hervor. Klaus Christian Köhnke hat die Genese des Neukantianismus in seiner in der Sekundärliteratur zurecht hochgelobten Monografie sehr detailreich erforscht – beispielsweise findet man bei ihm Statistiken über den Anteil Neukantianischer Vorlesungen an deutschen Universitäten über viele Jahrzehnte hinweg. Klaus Christian Köhnke, Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus, Frankfurt a.M. 1986.

eine darauf aufbauende Weltsicht auch das Potential der Realitäts-Verzerrung, bzw. -Verdunkelung. Auch diesen Zusammenhang gilt es darzustellen.

Voegelins politische Epistemologie setzt sich nicht nur mit dem Neukantianismus auseinander, dieser ging ohnehin nach dem Ersten Weltkrieg mit dem Ende des deutschen Kaiserreiches unter<sup>23</sup> – auch ein Beleg für den politisch-epistemologischen Konnex. Es entstanden neue erkenntnistheoretische Systeme, wie die Phänomenologie, die gerade in den 1920er Jahren viel Einfluss auf deutschsprachige Wissenschaftler hatte.<sup>24</sup> Aber auch dieser erkenntnistheoretische Ansatz wird von Voegelin aufgrund seiner politischen Epistemologie, als geschlossen und monistisch und damit blind für ihren krypto-politischen Entstehungskontext kritisiert. Auf den Positivismus wiederum trifft Voegelin in Form des »Rechtspositivismus« der »Reinen Rechtslehre« seines Neukantianischen Doktorvaters Kelsen.<sup>25</sup> Dabei zeigt sich immer mehr, dass die anti-metaphysischen Dogmen des Positivismus selbst krypto-metaphysisch sind, seine monistischen Prämissen lassen ihn diese Selbstwidersprüchlichkeit aber nicht erkennen. Gerade anhand des Positivismus zeigt Voegelins politische Epistemologie das Ausmaß der monistisch-epistemologischen Weltverzerrung und ihre Auswirkung auf die ideologische Krise.

Voegelins epistemologischer Ansatz steht wiederum erkenntnistheoretischen Konzepten nahe, die ein Bewusstsein für den Einfluss von »Kontextualität« im

---

23 Dies lag unter anderem an einer Veränderung der politischen Stimmung in Deutschland, aber auch am hohen Alter seiner Vertreter: Hermann Cohen, Begründer der Marburger Schule, geboren 1842 starb im Jahr 1918. Paul Natorp war zu diesem Zeitpunkt bereits 68 Jahre alt. Köhnke untersucht unter anderem den »Zeitgeist« innerhalb dessen der Neukantianismus sich ausbreitete. Dieser war stark wilhelminisch geprägt, wie er anhand von militaristischen, frankophoben und demokratieskeptischen Zitaten berühmter Neukantianer nachweist. Vgl.: Köhnke, Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus, a.a.O., S. 221ff. Dass der Neukantianismus wenig später »dem Vergessen anheim« fiel, liegt wiederum an der Vertreibung u.a. jüdischer Neukantianer durch die Nationalsozialisten. Vgl. Christian Krijnen, Kurt Walter Zeidler (Hg.), Wissenschaftsphilosophie im Neukantianismus, Ansätze – Kontroversen – Wirkungen, Würzburg 2014, S. 5.

24 Andreas Becke, der Weg der Phänomenologie, Husserl, Heidegger, Rombach, Hamburg 1999, S. 11. Begonnen hat die Phänomenologie als eigenständige erkenntnistheoretische Richtung nach Ferdinand Fellmann vor allem mit Husserls »Logische Untersuchungen« 1900/1901. Ferdinand Fellmann, Phänomenologie, zur Einführung, Hamburg 2006, S. 25.

25 Diese fasst Oliver Lembcke treffend zusammen: »[...] die Idealität des Rechts findet in der Positivität des Rechts ihre Grenze, die Positivität aber in der Idealität ihren Grund.« Oliver W. Lembcke, Staats(rechts)lehre oder Rechts(staats)lehre? Zum Rechtspositivismus bei Jellinek und Kelsen, in: Rainer Schmidt (Hg.), Rechtspositivismus: Ursprung und Kritik. Zur Geltungsbegründung von Recht und Verfassung, Baden-Baden 2014, S. 103. Der Positivismus ist jedoch mit vielen anderen Formen von Transzendentalphilosophie unvereinbar. Vgl.: Leszek Kolakowski, die Philosophie des Positivismus, München 1971, S. 252f.

Erkenntnisprozess enthalten, dazu gehört die Philosophie Wilhelm Diltheys.<sup>26</sup> Dieser weist unter anderem auf den wichtigen Konnex zwischen dem individuellen Philosophen und seiner Geschichtlichkeit hin, woraus sich auch eine Art »Geschichtlichkeit der Philosophie« schließen lässt. Voegelins politische Epistemologie teilt daher einige Prämissen mit der hermeneutischen Methode Diltheys.

Im zweiten Kapitel (2) wird Voegelins Konzept in Begegnung mit der amerikanischen Tradition politischen und philosophischen Denkens herausgearbeitet. Hier trifft seine politische Epistemologie auf ein Bewusstsein für das gegenseitig Verschränkt-Sein von Epistemologie und Politik, in Form einer pluralistischen, demokratischen Epistemologie. Hierfür ist vor allem seine Habilitationsschrift »Über die Form des amerikanischen Geistes« (1928) von großer Bedeutung, in der er sich mit dieser politischen wie epistemologischen Denk-Welt kritisch auseinandersetzt. Seine politische Epistemologie zeigt hierbei, dass diese pluralistische Epistemologie nicht nur Spuren ihres Entstehungskontextes, Voegelin bezeichnet ihn als »Geisteshaltung des offenen Ichs«, enthält, sondern sich ihrer Kontextualität auch durch ihre offene Struktur bewusst sein kann. Ganz im Gegensatz zu einer »Philosophie des Absoluten«, entstanden innerhalb einer »Geisteshaltung des geschlossenen Ichs«. Vertreter dieser pluralistischen Epistemologie verurteilten die transzendentalphilosophische Debatte in Deutschland dabei als elitäres, »professorales Spiel«,<sup>27</sup> obwohl Charles Sanders Peirce philosophisch anfangs dem Kantianismus entstammte. Voegelins politische Epistemologie wird diese pluralistische Erkenntnistheorie als »demokratische«, sogar als »republikanische« verstehen und so aus ihrem politischen Entstehungskontext heraus interpretieren. Dabei zeigt sich, dass die amerikanische »Geisteshaltung des offenen Ichs« auch Einfluss auf ihn und seine politische Epistemologie hat. Dafür muss die amerikanische epistemologische Debatte ausreichend dargestellt werden, um dann Voegelins politische Epistemologie in Auseinandersetzung mit ihr herauszuarbeiten. Außerdem beschäftigt sich Voegelin auch mit den politischen Auswirkungen des Pragmatismus, z.B. auf die Ökonomie von John R. Commons, auch damit wird sich das zweite Kapitel beschäftigen.

Das letzte Kapitel (3) lässt Voegelins speziellen erkenntnistheoretischen Ansatz auf das Phänomen politischer geschlossener Weltanschauungen treffen. Seine politisch-epistemologische Lesart der durch diese Ideologien entstandenen Krise zeigt auch hier die Eigentümlichkeit seines Ansatzes. Durch eine pluralistische Haltung,

26 Dieser stellt mit seiner geisteswissenschaftlichen Hermeneutik eine echte Alternative zur Transzendentalphilosophie dar. Eine Zusammenfassung seiner Philosophie findet sich hier: Hans-Ulrich Lessing, Wilhelm Dilthey, eine Einführung, Köln 2011, S. 33.

27 Der Pragmatist William James richtet seine Kritik nicht selten direkt gegen den Neukantianismus: »Wenn nun der Neukantianismus frühere Dualismuskonzeptionen verbannt hat, dann werden wir alle Formen verbannt haben, wenn wir in der Lage sind, unsererseits den Neukantianismus zu verbannen.« William James, Pragmatismus und radikaler Empirismus, Frankfurt a.M. 2006, S. 9.

die eine logische Folge seiner Epistemologie ist, geht er in offenen Austausch mit rassenideologischen Wissenschaftlern, um dann aber die Rassenlehre so umzugestalten, dass der Begriff »Rasse« seinen chauvinistischen Charakter verliert. Diese »Pluralisierung« der Rassenlehre versucht er auf Basis seiner politischen Epistemologie – er wird dabei scheitern. Im Fall des autoritären Staates, des Austrofaschismus versucht er wiederum ein konkretes Problem, dass des »fehlenden Staatsvolkes« auf die pragmatisch beste Weise zu lösen. Er erkennt dabei, dass das politische Problem auch epistemologische Ursachen hat.<sup>28</sup> Dass er sich implizit für den autoritären Staat positioniert, liegt daran, dass er dessen Struktur als »pluralistisch« missversteht, wie noch gezeigt werden wird. Gerade hinsichtlich dieser beiden Themen ist sich die Sekundärliteratur nicht einig, wie Voegelins Positionierung hier einzuordnen und zu bewerten ist. Die hier vollzogene Lesart von seiner politischen Epistemologie her, führt auch an dieser Stelle zu einem neuen Interpretationsansatz.

Es zeigt sich, dass Voegelin sich in beiden Fällen in seiner Argumentation mit den Prämissen seiner epistemologischen Konstruktion selbst widerspricht. Schließlich impliziert seine politische Epistemologie, dass innerhalb von in politischem und epistemologischem Sinne geschlossenen Weltanschauungen kein wissenschaftlicher Diskurs stattfinden kann. Die Rassenidee lässt sich also nicht pluralisieren, sie enthält die realitätsverdunkelte »Verdorbenheit« der sie hervorbringenden Wissenschaft in ihrem Kern. Sein Werk »Die politischen Religionen« zeigt daher eine Weiterentwicklung seiner politischen Epistemologie. Er findet heraus, dass Sprache, und damit das Gesprächsfeld der Wissenschaft selbst mit der Weltanschauung des Positivismus infiziert ist. Dieser verdunkelt die Sicht auf die Pluralität des Weltzuganges, weil der Positivismus kein Bewusstsein schaffen kann für seine Kontextualität zur Welt, aufgrund seiner anti-metaphysischen, monistischen Dogmen. Als geschlossene, krypto-religiöse Weltanschauung entstehen auf seinem Boden Ersatzreligionen. Die politischen Religionen entstehen also auch als Ergebnis einer Wechselwirkung einer epistemologischen und politischen Krise. Die Auswirkungen dieser entscheidenden Erkenntnis werden im letzten Kapitel dargestellt.

Nicht nur Voegelins Lesart der Krise, auch sein Lösungsversuch ist politisch-epistemologisch, wird aber in der Sekundärliteratur oft als rückwärtsgewandte Modernekritik verstanden. Weil er von dem politisch-epistemologischen Konnex weiß, ist ihm bewusst, dass jede Philosophie auch eine Weltanschauung enthält. Die Frage ist nur, ob die jeweilige Weltanschauung den pluralen Zugang des Menschen zur Welt enthält. Wird dieser verleugnet ist sie eine geschlossene Epistemologie,

---

28 Unter anderem erkennbar an der nun sehr scharfen Kritik am Rechtspositivismus Kelsens. Nach Voegelin basiert dieser auf ideologischen Prämissen, genauer gesagt auf der »Ideologie der Norm«. Eric Voegelin, *Der autoritäre Staat*, Wien 1997, S. 112f.

die wiederum wechselwirkt mit geschlossenen politischen Weltanschauungen, den Ideologien. Im Christentum findet Voegelin ein Werkzeug zur Rekonstruktion einer pluralen Weltanschauung, die das Problem der politischen Religionen, entstanden durch die positivistische »Apokalypse«, löst. Dass auch diese Lösung eine politisch-epistemologische ist, wird dieses letzte Kapitel zeigen.

Nach der systematischen Herausarbeitung der politischen Epistemologie Voegelins durch seine Begegnung mit verschiedenen Formen von Erkenntnistheorie und dem Phänomen der Ideologie, wird die so dargestellte Konstruktion im Abschluss in die heutige Debatte eingeordnet und ihr Beitrag dazu herausgestellt.

# 1. Politisch-Epistemologischer Monismus

## Die deutsche erkenntnistheoretische Debatte der 1920er Jahre

---

Die politische Epistemologie Voegelins entsteht innerhalb seines deutschen philosophischen Kontextes als Reaktion auf vermeintlich a-politische Epistemologien seiner Zeit. Nachdem seine ersten Werke selbst auf einer solchen Grundlage aufbauten, entwickelte er sehr früh ein Bewusstsein über die problematischen Annahmen solcher krypto-politischen Systeme. Sein philosophisches Schaffen beginnt dabei innerhalb einer Welt, die sowohl politisch als auch philosophisch auf das Beben des Ersten Weltkriegs reagierte: In einem postmonarchistischen Wien der Gegensätze, einer »unheimlichen Stadt der europäischen Selbstzerstörung«<sup>1</sup>. Enttäuschte Kriegsverlierer, Marxisten und deutschnationale Oppositionelle standen liberalen, sozialdemokratischen Kräften gegenüber.<sup>2</sup> Die Kontinentalphilosophie und ihr epistemologisches Firmament waren ebenfalls in Bewegung: Während der Stern des Neukantianismus bereits im Untergang begriffen war, befand sich die Phänomenologie gerade erst im Aufstieg.

Der Neukantianismus ist, kurz zusammengefasst, der Versuch, den naturwissenschaftlichen Anspruch an »methodischer Reinheit« auf die Philosophie zu übertragen. Dieses erkenntnistheoretische System hat also die »Reinheit der Methode« als grundlegende Prämisse. Bei diesem »Methoden-Purismus« muss die jeweilige Methode von jeglicher Form von »Kontext« des Philosophierenden bereinigt werden, also auch von seinen politischen Einflüssen und damit a-politisch konstruiert werden. Zwar schwindet der Einfluss dieser erkenntnistheoretischen Strömung Anfang der 20er Jahre bereits, trotzdem ist ihre Methodenlehre innerhalb der Rechtsphilosophie und Soziologie noch präsent. Das macht sich vor allem an der strengen formalen a-politischen Methodik von Voegelins frühesten soziologischen und rechtswissenschaftlichen Werken bemerkbar, wie auch an seiner

---

1 Ley, Weiss, Voegelin in Wien, a.a.O., S. 11.

2 Michael Henkel, Eric Voegelin. Zur Einführung, Hamburg 1998, S. 13f. Zur Entstehung der Republik ebenfalls interessant: Walter Goldinger, Geschichte der Republik Österreich, 1962 Wien. Vor allem das Kapitel »Der Anfang«, S. 9 – 34.

vernichtenden Kritik an allen davon abweichenden Methoden. Das liegt auch an folgendem Umstand, wie Voegelinforscher Barry Cooper zusammenfasst:

»In understanding Voegelin's early work, it is important to recall that he was legally trained rather than trained in a classical gymnasium or philosophical seminar as were, for example, his contemporaries Leo Strauss and Hannah Arendt. For a young man with legal training, the great crisis of his youth, the Great War, appeared as a practical issue of social and historical reality, not as one of the ›wars of the spirit‹ predicted by Nietzsche.«<sup>3</sup>

Neukantianisch geprägt wurde Voegelin vor allem durch einen seiner beiden Doktorväter: Den neukantianische Rechtswissenschaftler Hans Kelsen, dessen Privatseminar er regelmäßig besuchte,<sup>4</sup> in dessen Rechtspositivismus nach Meinung vieler Neukantianismus-Forscher die Rechtsphilosophie der Neukantianer Hermann Cohens (1842 – 1918) und Rudolf Stammlers (1856 – 1938) weiterentwickelt wurde.<sup>5</sup>

Dennoch hatte der Rückgang des Einflusses des Neukantianismus Auswirkung auf die philosophische Debatte in Deutschland, daher wurden in die Lücke tretende neue Strömungen, wie die Husserlsche Phänomenologie gerade für junge Wissenschaftler interessant, die ebenfalls eine Form von Transzendentalphilosophie ist.<sup>6</sup> Auch sie ist »monistisch« in dem Sinne, dass sie Erkenntnis um alle nicht-

---

3 Cooper, *beginning the quest*, a.a.O., S. 216.

4 Ley, Weiss, Voegelin in Wien, a.a.O., S. 37. Auch in anderen Privatseminaren war Voegelin regelmäßiger Teilnehmer, beispielsweise im Seminar des jüdischen Wirtschaftswissenschaftlers Ludwig von Mises, einem offenen Gegner totalitärer Systeme, und dem sogenannten »Geistkreis«, einem Seminar zum Zwecke der Entfaltung intellektueller Freiheit und fordern dem Diskurs. Vgl. hierzu: Ebd., S. 37ff. Cooper ordnet den Einfluss Kelsens auf Voegelin zeitgeschichtlich treffend ein: »He was fascinated by the conceptual and argumentative complexity of Kelsen's pure theory of law where other Germans of comparable intellectual rank were similarly fascinated with Heidegger or Hegel.« Cooper, *beginning the quest*, a.a.O., S. 216.

5 Vgl.: Burkhard Mathis, *Rechtspositivismus und Naturrecht, eine Kritik der neukantischen Rechtslehre*, Wien 1971, S. 7. Vgl. ebenfalls: Manfred Pascher, *Einführung in den Neukantianismus*, München 1997, S. 151ff. Vgl. ebenfalls: Stanley L. Paulson, *das regulative Prinzip als Rettung der Reinen Rechtslehre Hans Kelsens*, in: Christian Krijnen, Kurt Walter Zeidler (Hg.), *Wissenschaftsphilosophie im Neukantianismus, Ansätze – Kontroversen – Wirkungen*, Würzburg 2014, S. 265ff.

6 Beispielsweise positionierte er sich in seiner 1922 eingereichten Dissertation »Wechselwirkung und Gezweigung« in der Einleitung klar phänomenologisch. Trotzdem ist die erkenntnistheoretische Grundlage und die sie bedingende Methodik der frühen Arbeiten Voegelins weiterhin neukantianisch. Eric Voegelin, *Wechselwirkung und Gezweigung*, in: Eric Voegelin Papers, Hoover Institution Archives, Stanford University, Box 51.5. Diese Arbeit wurde nie veröffentlicht, und erscheint ihm später als derartig irrelevant, dass er sich an die Inhalte kaum

analytischen Einflüssen reduziert, also ein einziges, von der Außenwelt und damit auch vom politischen Kontext des Erkennenden abgeschnittenes Fundament konstruiert. Voegelins politische Epistemologie verurteilt auch diese Form monistischer, geschlossener Erkenntnistheorie. Vor allem positioniert sie sich gegen den Positivismus, was sich an der Kritik an Kelsens Rechtspositivismus zeigt. Denn genau hier vermag seine politische Epistemologie den krypto-politischen Charakter dieser vermeintlich a-politischen Epistemologie deutlich zu machen.

Vor der Entdeckung des politisch-epistemologischen Konnex' denkt Voegelin die Prämissen der Transzendentalphilosophie konsequent bis zu ihren inneren Widersprüchen zu Ende. Das ist einer der Gründe, warum ihm vor allem die Selbstwidersprüchlichkeit des Dogmas der »Methodenreinheit« auffällt. Eine zweite Ursache findet sich in seinem Interesse am Vergleich verschiedener epistemologischer Konzepte auf die Forschungsfrage hin: »Was ist Wissenschaft«. <sup>7</sup> Anders formuliert, vergleicht Voegelin vor Entdeckung des politisch-epistemologischen Konnex' verschiedene philosophische Systeme anhand der Fragestellung: Was sind »die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis« und wieviel »politische Kontextualität verhindert Erkenntnis«. Eben diese Themenstellung forciert Voegelins Beschäftigung mit »fremder« Epistemologie. Er verurteilt anfangs noch die »Verunreinigung« dieser Ansätze durch das Sichtbarmachen der »politischen Spuren ihrer Herkunft«, gelangt so aber auch zu einer differenzierteren Kritik an der Transzendentalphilosophie. Diese vermag ihr eigenes Postulat der »Methodenreinheit« nicht einzuhalten, weil sie selbst Spuren ihrer politischen Herkunft enthält, wie er feststellt – weil ihre Vertreter sie, überspitzt formuliert, unbewusst als deutschnationales Banner dem angloamerikanisch philosophischen »Barbarentum« <sup>8</sup> entgegenhalten.

Voegelin ist hierbei deshalb ein so interessanter Fall, weil er anfangs diesen heimlichen Fahnen Schwung mit großer Forschungsfreude mitvollzieht, dann aber in Opposition hierzu seine politische Epistemologie entwickelt, die imstande ist, den »methodenreinen« Neukantianismus als politisch-nationalistisch gefärbt zu entlarven. Voegelins politische Epistemologie wird von ihm selbst nicht explizit als solche formuliert, diese Terminologie entstand ja erst in den letzten Jahren. Sie lässt sich aber aus ihrer Reaktion gegenüber verschiedenen Konzeptionen herausarbeiten. Wie sie also mit dem Neukantianismus, dem Positivismus und der

---

mehr erinnern kann. In seiner Autobiographie widmet er ihr auch nur der Vollständigkeit halber einen kurzen Absatz. Vgl. Voegelin, autobiographische Reflexionen, a.a.O., S. 44.

7 Genau auf diese Frage hin, analysiert Sigwart Voegelins Frühwerk in seiner Dissertation. Sigwart, das Politische und die Wissenschaft. Intellektuell-biographische Studien zum Frühwerk Eric Voegelins, Würzburg 2005.

8 Der Amerikaner William James bezeichnet die eigene Philosophie gegenüber der europäischen Santayanas scherzhaft selbst als barbarisch. William James to George H. Palmer, in: Henry James, the letters of William James. Edited by his son Henry James. Vol. II, Boston 1920, S. 122f.

Phänomenologie kritisch umgeht, sich aber auch positiv mit »Kontext-bewussten« Ansätzen, wie dem von Wilhelm Dilthey auseinandersetzt, ist für das systematische Herausarbeiten des erkenntnistheoretischen Konzeptes Voegelins entscheidend und daher die Hauptaufgabe in diesem Kapitel.

Um die politische Epistemologie Voegelins in Reaktion auf andere erkenntnistheoretische Konzeptionen herauszuarbeiten, muss daher (1) die epistemologische Welt Voegelins vor allem im deutschsprachigen Raum zu seiner Zeit entfaltet werden, die vor allem aus den Hauptlinien Neukantianismus, Positivismus, Phänomenologie und Hermeneutik besteht.<sup>9</sup> Es muss (2) parallel dazu geklärt werden, wie

9 Die Frage nach dem »Was ist Neukantianismus« wird sich dabei nicht zufriedenstellend beantworten lassen. Gründe sind einerseits die in dieser Arbeit erfolgte Themensetzung, andererseits die Verschiedenheit der verschiedenen neukantianischen Schulen, die eine allgemeine Definition erschweren. Ausführlich hat sich Ernst Wolfgang Ort mit der Frage der Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Neukantianischen Schulen und Autoren beschäftigt. Vgl.: Ernst Wolfgang Ort, die Einheit des Neukantianismus, in: Ernst Wolfgang Orth, Helmut Holzhey (Hg.), Neukantianismus, Perspektiven und Probleme, Würzburg 1994, S. 13 – 30.

Vor allem in den 1980er Jahren bekam die Neukantianismus-Forschung in der Bundesrepublik neuen Schwung. Christian Krijnen und Kurt Walter Zeidler analysieren hierfür Gründe in der Einleitung der folgenden Aufsatzsammlung: Christian Krijnen, Kurt Walter Zeidler (Hg.), Wissenschaftsphilosophie im Neukantianismus. Ansätze – Kontroversen – Wirkungen, Würzburg 2014, S. 5ff.

Daher kann an dieser Stelle auf bereits Erarbeitetes zurückgegriffen werden. Vor allem der Tagungsband zum Neukantianismus-Kongress von 1991 (Trier) beinhaltet Forschungsarbeiten der jüngeren Vergangenheit. Ernst Wolfgang Orth, Helmut Holzhey (Hg.), Neukantianismus, Perspektiven und Probleme, Würzburg 1994. Verschiedene Monografien und Aufsätze von letztgenanntem Herausgeber, Holzhey haben sich hier als sehr ergiebig erwiesen, und sollen neben einigen anderen helfen, wenigstens wagen Grenzlinien des Neukantianismus zu ziehen, um so Voegelins Positionierung darin zu verstehen. Gerade die Kritik des Neukantianismus gegen die erkenntnistheoretischen Überlegungen des Idealismus hat Holzhey in seinem Aufsatz »Entzauberung des Pantheismus – Cohens Kritik an Hegels und Schellings Metaphysik« im Sammelband »Der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus: die philosophische Methode«, der auch weitere Aufsätze zur Thematik enthält sinnvoll verarbeitet. Helmut Holzhey, Entzauberung des Pantheismus, Cohens Kritik an Hegels und Schellings Metaphysik, in: Detlev Pätzold, Christian Krijnen (Hg.), der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus. Die philosophische Methode, Würzburg 2002, S. 49 – 64. Besonders hervorgehoben werden darf Klaus Christian Köhnke mit seiner Monografie »Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus«, die zurecht in der Fachliteratur häufig anerkennend zitiert wird und auch in dieser Arbeit Verwendung findet. Gerade die empirischen Studien Köhnkes über die Ausbreitung neukantianischer Veranstaltungstätigkeiten an deutschen Universitäten zeigen die Schwerpunktverschiebung durch den wachsenden Einfluss der Neukantianer vortrefflich. Vgl.: Köhnke, Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus, a.a.O., S. 367ff.

Der 2014 erschienene Sammelband »Kulturphilosophie – Probleme und Perspektiven des Neukantianismus« zeigt mit ebenfalls hilfreichen Beiträgen, dass das Forschungsinteresse in den letzten Jahren nicht abgeklungen ist. Christian Krijnen, Massimo Ferrari, Pierfrancesco

Voegelin selbst diese Strömungen verstanden hat. Es ist dabei (3) für die Destillation der politischen Epistemologie wichtig, schon von Beginn an seine politische Epistemologie vorwegzunehmen und die jeweiligen epistemologischen Strömungen eben als Politische zu lesen, denn genau diese Entdeckung ist es, die die Entwicklung seiner politischen Epistemologie initiierte.

## 1.1. Krypto-preußische Epistemologie: Neukantianismus

Der Neukantianismus war die Epistemologie des deutschen Kaiserreiches. Er passte durch seinen vermeintlich »a-politischen« Charakter geradezu symbiotisch zu der, viele Teile der Gesellschaft beherrschenden Obrigkeitstreue und hatte seine Wirkungsdauer vor allem in genau dieser historischen Periode. Hermann Cohen, einer der bedeutendsten Neukantianer der Marburger Schule<sup>10</sup> bringt das Selbstverständnis des Neukantianismus in diesem 1896 entstandenen Zitat auf den Punkt:

---

Fiorato (Hg.), Kulturphilosophie, Probleme und Perspektiven des Neukantianismus, Würzburg 2014.

Für einen Überblick über die philosophische Epoche nützlich war die inhaltlich nicht an der Oberfläche verbleibende, sondern sehr tiefreichende »Einführung in den Neukantianismus« von Manfred Pascher. Manfred Pascher, Einführung in den Neukantianismus, München 1997. Gerade für ein besseres Verständnis der Rechtsphilosophie Kelsens war die Dissertation von Claudius Müller »Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus« sehr hilfreich. Claudius Müller, die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus, Tübingen 1994. Aber auch Aufsätze im kürzlich erschienenen Sammelband »Wissenschaftsphilosophie im Neukantianismus, Ansätze – Kontroversen – Wirkungen« waren unter anderem für ein besseres Verständnis von Kelsens Rechtspositivismus und seinem Verhältnis zum Neukantianismus von Nutzen. Krijnen, Zeidler (Hg.), Wissenschaftsphilosophie im Neukantianismus, a.a.O.

- 10 Stanley L. Paulson beschreibt ihn als »das Haupt der Marburger Schule«. Stanley L. Paulson, Hans Kelsen und Gustav Radbruch, Neukantianische Strömungen in der Rechtsphilosophie, in: Christian Krijnen, Andrzej J. Noras (Hg.), Marburg versus Südwestdeutschland, philosophische Differenzen zwischen den beiden Hauptschulen des Neukantianismus, Würzburg 2012, S. 145. Cohen gehört auch zu den am meisten rezipierten Neukantianern und wird bis heute, zumeist philosophiehistorisch besprochen. Beispielsweise in der Aufsatzsammlung »Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie«: Wolfgang Marx, Ernst Wolfgang Ort (Hg.), Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie, Würzburg 2001. Vor allem lesenswert ist der Aufsatz von Lothar Schäfer, da er über den historischen Bezug hinausgeht und sich mit der Nachwirkung Cohens auf die moderne Wissenschaftstheorie beschäftigt: Lothar Schäfer, Cohens Weg der »reinen Erkenntnis«, ein Weg in die Wissenschaftstheorie? In: Ebd., S. 78 – 96. Für einen Vergleich von Cohen mit anderen Neukantianern wie beispielsweise Paul Natorp sei die folgende Monografie von Helmut Holzhey empfohlen: Helmut Holzhey, Ursprung und Einheit, die Geschichte der »Marburger Schule« als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens, Stuttgart 1986. Im Anhang listet Holzhey die wichtigsten Werke der beiden Neukantianer chronologisch auf: Ebd., S. 353 – 407.

»Philosophie als Kritik besteht [...] in dem Nachweis ihrer selbst, in der Enthüllung des reinen Denkens in den Grundlagen und Grundmethoden der mathematischen Naturwissenschaft. In dieser Wiederentdeckung ihrer selbst besteht die unvertauschbar erste Tat der Philosophie, in welcher sie sich als Logik im weitesten Sinne, oder als Kritik der Erkenntnis entfaltet.«<sup>11</sup>

Es geht um nicht weniger als die »Wiederentdeckung« des Wesens der Philosophie. Zusammenfassend formuliert, stellte der Neukantianismus Ende des 19. Jahrhunderts und Anfang des 20. Jahrhunderts einen populären Versuch dar, dem durch den Erfolg der Naturwissenschaften zunehmenden Bedeutungsverlust der Philosophie entgegenzuwirken. Er schafft seiner eigenen Auffassung nach eine für alle Wissenschaften notwendige Grundlage.<sup>12</sup> Seine Geschichte beginnt mit Kant selbst, an den die Neukantianer »anschließen«, bzw. den sie »weiterzudenken« versuchen,<sup>13</sup> im Sinne von: »Kant verstehen, heißt über ihn hinausgehen«<sup>14</sup>. Der Fokus der Neukantianer lag hier vor allem auf dem erkenntnistheoretischen, bzw. -kritischen Teil des kantianischen Theoriesystems. Im neukantianischen Verständnis war das »Problem der Geltung« zentral für die kantianische Rationalismuskritik und Initiation für dessen Erkenntnistheorie,<sup>15</sup> hier verstanden als Methodenkritik.<sup>16</sup> Krijnen fasst diese neukantianische »Kant-Exegese« treffend zusammen:

»Während die metaphysische und die empiristische Lösung für das Geltungsproblem jeweils ein Prinzip außerhalb der Zuständigkeit des Denkens voraussetzen,

- 
- 11 Hermann Cohen, das Verhältnis der Ethik zu Religion und Politik, 1896, in: Hans Ludwig Ollig (Hg.), Neukantianismus, Texte der Marburger und der Südwestdeutschen Schule, ihrer Vorläufer und Kritiker, Stuttgart 1982, S. 73.
- 12 Gilbert Weiss, Theorie, Relevanz und Wahrheit. Eine Rekonstruktion des Briefwechsels zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz (1938 – 1959), München 2000, S. 62.
- 13 Zum Verhältnis zwischen Kant und dem Neukantianismus ist die Aufsatzsammlung »Kant im Neukantianismus« lesenswert. Für einen erkenntnistheoretischen Vergleich seien hier vor allem die Aufsätze von Geert Edel, »Transzendente Deduktion bei Kant und Cohen« und von Detlev Pätzold »Cassirers Behandlung des Kantischen Apriorigedankens in der theoretischen Philosophie« empfohlen. Marion Heinz, Christian Krijnen (Hg.), Kant im Neukantianismus, Fortschritt oder Rückschritt, Würzburg 2007.
- 14 Wilhelm Windelband im Jahr 1883, zitiert nach: Helmut Holzhey, Wolfgang Röd, die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 2, Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie, München 2004, S. 39
- 15 Der Begriff »Erkenntnistheorie« etablierte sich als Bezeichnung für die philosophische Disziplin aber erst durch Ernst Reinhold 1829, und setzte sich hier gegen seine »Konkurrenten«, Erkenntnislehre und Erkenntniskritik durch. Wie sich genau sich »Erkenntnistheorie« gegenüber der »Erkenntnislehre« als Begriff durchsetzte erklärt Klaus Christian Köhnke: Köhnke, Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus, a.a.O., S. 59 – 73.
- 16 Christian Krijnen, Denken als Ursprung, in: Krijnen, Noras, Marburg versus Südwestdeutschland, a.a.O., S. 69.

um die Geltung oder Wahrheit der Erkenntnis zu begründen, überbietet die Transzendentalphilosophie die beiden tradierten Konkurrenten in puncto Reflexivität: das Denken, die »reine Vernunft« (im weiten Sinne) wird als Prinzip möglichen Gegenstandsbezugs aufgefaßt. Das Transzendente ist der Sache nach ein Inbegriff von Geltungsgründen, der nicht durch den Rückgang auf ein Seiendes außerhalb der Erkenntnisrelation begriffen wird, sondern durch einen Rückgang auf das Denken als Grund aller Geltung. Die objektive Gültigkeit konkreter Sinnleistungen des Subjekts findet ihren Grund in einem Inbegriff von Geltungsprinzipien (Bedingungen der Möglichkeit); die objektive Gültigkeit dieser Geltungsprinzipien wird dadurch legitimiert, daß sie sich geltungsfunktional als Bedingung der Erkenntnis (letz-)begründen lassen.«<sup>17</sup>

Kants Rationalismuskritik wird so zur Transzendentalphilosophie als Erforschung der Grenzen des vor der Erfahrung Erkennbaren und stellt darin eine Art Mittlerposition zwischen Rationalismus und Empirismus dar: »Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.«<sup>18</sup>

Dieses nun grob gezeichnete Verständnis von Philosophie als Erkenntniskritik wird nach einer kurzen »Hochphase« Anfang des 19. Jahrhunderts zuerst wenig weiterverfolgt, sondern gerät von verschiedenen Seiten in die Kritik.<sup>19</sup> Im »deutschen Idealismus« wird diese kantianische »Erkenntniskepsis« unter anderem von Hegel und Fichte angegriffen. Diese wollen durch »ein identisches Subjekt-Objekt einen Anspruch auf ein vollständiges theoretisches Begreifen von Totalität begründen«<sup>20</sup>, also den kantianischen Dualismus überwinden.<sup>21</sup> Kurz gesagt: So sollen Lösungen für die Erkenntnisprobleme gefunden werden, die Kant für unlösbar gehalten hat.<sup>22</sup> Nach dem Tod Hegels 1831 nimmt die deutsche Philosophie immer mehr Abstand von den »idealistischen Positionen«, nicht zuletzt, weil diese im sogenannten Materialismusstreit<sup>23</sup> keine Lösungsansätze liefern. Die antiphilosophische Einstellung

17 Ebd., S. 69f.

18 Immanuel Kant, KrV A, S. 51.

19 Pascher, a.a.O., S. 27ff.

20 Köhnke, Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus, a.a.O., S. 26.

21 Manfred Pascher hat hier einen knappen Überblick des Verhältnisses zwischen Kantianismus und Hegelianismus im Hinblick auf die Entstehung des Neukantianismus verfasst: Pascher, a.a.O., S. 19 – 32.

22 Die Unmöglichkeit das »Ding an sich« erkennen zu können verwarf vor allem Hegel in seiner »Phänomenologie des Geistes« (1807).

23 Den Materialismusstreit mitverursachte der Zoologe Carl Vogt Mitte der 1840er Jahre durch die These, dass alle »Geistesprozesse« letztendlich biologischen Ursprungs seien, der Mensch also ganz und gar naturwissenschaftlich erklärbar sei. Auch das in 20 Auflagen erschienene, viel beachtete Werk von Ludwig Büchner »Kraft und Stoff« von 1855 hatte mit dem ihm inhärenten technokratischen Materialismus großen Einfluss auf diese Entwicklung. Vgl.: Pascher,

einiger »Materialisten« mitbedingt aber die Entstehung ihrer Gegenbewegung: den Neukantianismus. Dieser setzt erkenntnistheoretische Problemstellungen ins Zentrum, sowohl der Philosophie als auch aller anderen Wissenschaften. Die Neukantianer vertreten damit eine alternative Position gegenüber dem Idealismus aber auch dem Materialismus, indem sie innerhalb von Kants Erkenntniskritik ein restaurierbares, oder anders formuliert, ein »reaktualisierbares«<sup>24</sup> Fundament der Philosophie herausarbeiten und weiterentwickeln.

Sie entgegnen im Materialismusstreit, dass auch das naturwissenschaftliche Erkennen nach kantianischer Auffassung nie das sogenannte »Ding an sich« erfassen kann. Daher braucht auch die Naturwissenschaft Erkenntniskritik und jene sei Aufgabe der Philosophie. Diese Kritik richtet sich aber auch gegen den Idealismus. Letzterem wird eine Art irrationaler Pantheismus vorgeworfen, wenn er den »Begriff« mit seiner ihm innewohnenden »Idee« gleichsetzt und so eine Art Brücke zwischen Sein und Wissen schlägt, was sowohl Kant als auch die Neukantianer als illegitime Spekulation brandmarken.<sup>25</sup> Dies verführe, so die neukantianische Kritik, zur »Träumerei«, dass der Mensch seine Erkenntnis vervollkommen könne, sich selbst damit »Vergotten« könne. Der Neukantianismus wiederum stellt den Menschen als Mängelwesen dar, auch in seinen Erkenntnismöglichkeiten.<sup>26</sup> Diese philosophische Strömung entsteht also aus einem geisteswissenschaftlichen Versuch der Selbstbehauptung innerhalb der durch den Materialismusstreit befeuerten Debatte und als »Entzauberung« der utopischen philosophischen Hoffnungen des Idealismus.

Die Neukantianismusforscher Werner Flach und Holzhey haben die wichtigsten Grundannahmen des Neukantianismus, die den meisten Neukantianern schulübergreifend gemein ist in vier Hauptpunkten treffend zusammengefasst:<sup>27</sup>

- a) »Philosophie ist primär Theorie der Erkenntnis, der wissenschaftlichen Erkenntnis.«<sup>28</sup>

---

a.a.O., S. 37. Die Position des Materialismus steht dem deutschen Idealismus, der sich zu diesem Zeitpunkt im Niedergang befand, nahezu diametral gegenüber. Der Philosophie im damaligen Verständnis drohte im Empfinden der intellektuellen Zeitgenossen der »Abgrund der Bedeutungslosigkeit«.

24 Krijnen, Denken als Ursprung, in: Krijnen, Noras, Marburg versus Südwestdeutschland, a.a.O., S. 69.

25 Die Gleichsetzung von »Gott« und »Natur« ist es, die hier pantheistisch gedeutet wird. Vor allem Cohen wirft dies Hegel vor. Vgl.: Holzhey, Entzauberung des Pantheismus, a.a.O., S. 56f und S. 62.

26 Ebd., S. 63.

27 Werner Flach, Helmut Holzhey, Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus, Texte von Cohen, Natorp, Cassirer, Windelband, Rickert, Lask, Bauch, Hildesheim 1980, S. 10 – 13.

28 Ebd., S. 10.

Die Frage »Wann und warum gibt es gültige Erkenntnis innerhalb der Wissenschaften?« gibt der Philosophie selbst Geltung als »Fundamentwissenschaft aller Wissenschaften«.

- b) »Philosophie untersucht die Gültigkeitsbedingungen wissenschaftlicher Erkenntnisse wie aller kulturellen Objektivationen, aber nicht – wie es der spekulative Idealismus wollte – die Dinge selbst in ihrem Sein.«<sup>29</sup>

Die kritische Geltungsanalyse ist hierbei also streng zu trennen von einer »spekulativen« Bestimmung der Möglichkeit der direkten Erkenntnis des Seienden.

- c) »Der neukantianische Kritizismus tendiert in Abweisung des Psychologismus auf Verabschiedung des Subjektbegriffes in der Erkenntnistheorie. [...] Weder dem Ich oder Selbstbewußtsein noch der Innen-Außen-Beziehung können fundamentale Bedeutung zukommen.«<sup>30</sup>

Innerhalb dieses »Selbstbewusstseins-Kritizismus« wird vor allem das »empirische Subjekt« als nicht rein innerhalb der erkenntnistheoretischen Geltungsbeurteilung ableitbar konstruiert. Damit kann es kein Element einer nach »analytisch reinen« Gültigkeitsprinzipien fragenden Erkenntnistheorie sein, also auch nicht in politischer Form.

- d) »Philosophie, die die Geltungs- als Prinzipienfrage verfolgt, ist dementsprechend Analytik, Analytik der faktisch vorliegenden und der möglichen Erkenntnis [der] [...] kulturellen Phänomene überhaupt.«<sup>31</sup>

An diesem Punkt wird Kant also »weiter gedacht«. Die Philosophie übernimmt damit die Rolle der transzendentallogischen Analytik und damit kommt ihr die Funktion der Fundierung, gedacht als Geltungserforschung, auch der Kulturwissenschaften zu.

Der Neukantianismus sieht sich in dieser Frage nicht nur als die Restauration der kantianischen Philosophie nach den »Irrwegen des Idealismus«, sondern auch als deren Weiterentwicklung »über Kant hinaus«: Der Fokus liegt nun viel mehr auf der Erkenntniskritik als solcher – Kant ordnete die Erkenntniskritik nur als Teil der Vernunftkritik unter.<sup>32</sup> Der Neukantianismus geht also nicht nur »weiter als Kant«, sondern in einigen Punkten auch »gegen Kant«, ist also nicht grundsätzlich »kantianisch«. Neukantianer verstehen sich daher oftmals eher als Philosophen »im Geiste Kants«<sup>33</sup>, denn als »neue Kantianer«. Bei einigen kommt zudem noch eine positivistische Ablehnung der Metaphysik hinzu: »Vor allem die Theologie hätte die Philoso-

---

29 Ebd., S. 11.

30 Ebd., S. 12.

31 Ebd., S. 12.

32 Köhnke, Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus, a.a.O., S. 372.

33 Pascher, a.a.O., S. 33.

phie mit ihren ›Scheinproblemen‹ belastet«<sup>34</sup>, eine Entwicklung, die sich seit den 1880er-Jahren immer weiter verstärkt.

Der Neukantianismus beinhaltet noch viele weitere Facetten, die mit dieser erkenntnistheoretischen Grundlagensetzung erarbeitet wurden. Es existiert eine Fülle an religionsphilosophischen Forschungen von Seiten Cohens und anderen,<sup>35</sup> dazu noch kulturphilosophische Arbeiten,<sup>36</sup> kurzum: Viele Ebenen, die allgemein als philosophische Themenbereiche gelten werden von den Neukantianern neu bearbeitet, was aufgrund der selbstaufgelegten Zielsetzung, der Erneuerung der Philosophie an sich, nicht überrascht.

Diese philosophische Strömung wähnt ihre Inhalte als a-politisch, d.h. von dem politischen Kontext der Philosophierenden bereinigt. Doch schon ihr Entstehungshintergrund ist es nicht: Manfred Pascher hält beispielsweise die gescheiterte demokratische Revolution von 1848/1849 für mitverantwortlich für das Entstehen des Neukantianismus, da in der repressiven Stimmung der deutschen Staaten politische und soziale Fragestellungen in intellektuellen Kreisen wenig Forschungsspielraum erhielten oder sogar verbannt wurden.

Forschungsarbeiten auf Basis einer Erkenntnistheorie, die mit dem Anspruch auf »Methodenreinheit« auch das »Politische« damit scheinbar verbannte, hatten mit diesen Problemen nicht zu kämpfen.<sup>37</sup>

»Weil Deutschland nicht einmal konstitutionelle Monarchie, geschweige denn Republik geworden war, konnte die deutsche Universitätsphilosophie ebenfalls nicht [...] zur wissenschaftlichen Republik werden. Die ultra-konservativen

---

34 Köhnke, Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus, a.a.O., S. 388. Köhnke beschäftigt sich mit dieser Thematik ausführlich in besagtem Buch zwischen den Seiten 388 und 404.

35 Diese wurden an anderer Stelle bereits ausführlich erforscht. Vgl.: Karl Löwith, Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung in H. Cohens Religionsphilosophie, in: Hans-Ludwig Ollig, Materialien zur Neukantianismusforschung, Darmstadt 1987, S. 328 – 361. Vgl. ebenso: Ebd., S. 429 – 457.

36 Hier liegt eine Vielzahl an Forschungsarbeiten vor, z.B.: Wilhelm Perpeet, formale Kulturphilosophie, in: Hans-Ludwig Ollig, Materialien zur Neukantianismusforschung, Darmstadt 1987, S. 363 – 377. Oder ein Sammelband der sich mit diesem Thema in zwölf Aufsätzen mit dem Thema beschäftigt: Christian Krijnen, Massimo Ferrari, Pierfrancesco Fiorato (Hg.), Kulturphilosophie, Probleme und Perspektiven des Neukantianismus, Würzburg 2014. Um sich einen Überblick zu verschaffen ist vor allem der Aufsatz von Kurt Walter Zeidler mit dem Titel »das unvollendete Projekt. Theorie der Kultur oder der Vernunft?« in besagtem Sammelband lesenswert.

37 Manfred Pascher, Einführung in den Neukantianismus, München 1997, S. 35. Weitere historische Zusammenhänge, beispielsweise bezüglich der Biografien der am meisten herausragenden Neukantianern können hier nicht verarbeitet werden, wurden aber bereits sehr ausführlich bei Köhnke erforscht: Köhnke, Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus, a.a.O., S. 119ff und S. 302ff. Vgl. ebenfalls: Holzhey, Röd, die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts a.a.O., S. 31.

Richtungen, die Veteranen der spekulativen Philosophie und die modernen, erkenntnistheoretisch orientierten Philosophen verblieben an den Universitäten, während diejenigen philosophischen Richtungen und damit zugleich die Problemstellungen, die damals die Öffentlichkeit beschäftigten und die bis heute das Bild der Mitte des 19. Jahrhunderts beherrschen – die Religionskritik der Linkshegelianer, der philosophische Materialismus und der Pessimismus im Anschluß an Schopenhauer –, nahezu ausschließlich auf außeruniversitäre Wirkungskreise verwiesen blieben.«<sup>38</sup>

Das Scheitern der Märzrevolution war also als politischer Faktor mitbestimmend für den Niedergang des Idealismus. Die Gründung eines konstitutionell parlamentarischen monarchistischen Nationalstaates unter preußischer Herrschaft 1871 wiederum wirkte sich ebenfalls auf die philosophische Landschaft aus. Ein sich vereinendes Deutschland führte zu einer ähnlichen Bewegung in der akademischen Welt, sich auch erkenntnistheoretisch unter der Transzendentalphilosophie zu versammeln. Ulrich Sieg fasst die Stimmung dieser Jahre treffend zusammen:

»Für die Diskussionslage im Reichsgründungs Jahrzehnt war die gemeinsame Überzeugung ansonsten divergierender philosophischer Richtungen charakteristisch, daß zur Restitution der Philosophie auf die Kantische Erkenntnistheorie zurückgegriffen werden müsse. Vom breiten Strom der Kant-bewegung profitierte schließlich seine radikalste Spielart am meisten: der Neukantianismus.«<sup>39</sup>

Eine derartige Auslegung des Neukantianismus als analogisch zur deutschen Geschichte darf jedoch nicht überstrapaziert werden, der Kantianismus etwa als Philosophie des preußisch-königlichen Kasernenhofs interpretiert werden. Diese Lesart des Neukantianismus als »Sozialideologie«<sup>40</sup> des preußischen Bürgertums, die sich unter anderem in Lehrbüchern der DDR widerspiegelt, steht Köhnke beispielsweise zurecht kritisch gegenüber. Trotzdem sind »deutschtümelige Tendenzen« seitens einiger prominenter Neukantianer auffallend. Auch Voegelin liest vor der Entdeckung seiner politischen Epistemologie den Neukantianismus unbewusst als »deutsche überlegene Erkenntnistheorie«. Dass dieses Überlegenheitsgefühl schon in der Gründerzeit des Neukantianismus auftritt, lässt sich gut belegen. Der Neukantianer Otto Liebmann beschreibt in seinem Kriegstagebuch während des Deutsch-Franzö-

---

38 Köhnke, Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus, a.a.O., S. 112.

39 Ulrich Sieg, Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus, die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft, Würzburg, 1994, S. 77.

40 Er bezieht sich unter anderem auf ein philosophisches Lexikon aus der DDR, das den Neukantianismus als Strömung der »deutschen Großbourgeoisie« bewertet. Köhnke, Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus, a.a.O., S. 12ff.

sischen Krieges 1870/71 den preußischen militärischen Drill als etwas großartiges und kantianisches:

»Und wer wollte leugnen, daß, wenn man hierin [in der preußischen militärischen Pedanterie, M.N.] das Wesen der Sache erblicken dürfte, die Sache in der That nur lächerlich wäre. Aber es ist eben nicht das Wesen, sondern das Mittel. Es offenbart sich darin der Geist der Disziplin und Subordination, das Postulat uneigennützig-strenger, gewissenhafter Pflichterfüllung, das Bewußtsein der Pflicht zu völliger Selbstaufopferung gegenüber Gesetz und Staat. Der borstige Egoismus soll den Mund halten, der Einzelne sich fortwährend als subordiniertes Glied der Allgemeinheit fühlen. Es ist der Geist des kategorischen Imperativs.«<sup>41</sup>

Liebmann versteht den Kantianismus als eine Aufforderung zur Unterordnung. Den Kampf gegen Frankreich stilisiert er im weiteren Verlauf als einen Konflikt auch der philosophischen Weltanschauungen, die sich unveröhnlich und unvereinbar gegenüberstünden. Köhnke fasst dies gelungen zusammen: »Was wahr, was gerecht, was gut ist, das ist absolut entschieden: in Liebmanns Philosophie genauso wie im preußischen Militär [...].«<sup>42</sup> Dabei erweist sich Liebmanns schwärmerische antifranzösische Kantinterpretation nach Köhnkes Deutung als »ausformulierter Zeitgeist«<sup>43</sup>.

Um es mit dem Habilitationsthema Voegelin zu sagen, bzw. in der Sprache seiner politischen Epistemologie, ist der Kantianismus für Liebmann strukturbildendes Element der »Form des deutschen Geistes«. Nur selten geben Neukantianer solche Einblicke in ihre Geisteshaltung, passt eine solche politische Färbung ja nicht zum Postulat der »Methodenreinheit«. Der erste Weltkrieg entflammt die nationalistischen Tendenzen jedoch derartig, dass sich die deutschtümelige Stimmung des Neukantianismus klar bemerkbar macht. Cohen versucht beispielsweise während des Krieges, philosophisch-rationalistisch zu begründen, warum England nicht nur der Feind Deutschlands sei, sondern auch des Kantianismus.<sup>44</sup>

Voegelin selbst ist von dieser Stimmung noch nach dem Krieg erfasst. Anfang der 1920er-Jahre übt er scharfe Kritik an erkenntnistheoretischen Systemen, die nicht transzendentalphilosophisch aufgebaut sind. Dabei entdeckt er in einem

41 Otto Liebmann, vier Monate vor Paris. 1870–1871. Belagerungstagebuch eines Campagne-Freiwilligen im K.Pr. Garde-Füsilier-Regiment., zitiert nach: Ebd., S. 220.

42 Ebd., S. 225.

43 Ebd., S. 221. An anderer Stelle bezeichnet Liebmann Franzosen verächtlich als »Rothenen« und Frankreich als »Theaterrepublik«. Ebd., S. 221.

44 Sieg, Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus, a.a.O., S. 394. Zum Thema Neukantianismus und Patriotismus ist das ganze Kapitel »Cohens letzte Jahre – Begeisterung für patriotische Ideale« in der Monografie lesenswert: Ebd., S. 393ff. Vgl. hierzu ebenfalls das Kapitel: »Die ›Marburger Schule‹ im Ersten Weltkrieg«: Ebd., S. 373ff.

Fall in der epistemologischen Struktur Spuren ihrer »englischen Herkunft« und spricht der auf ihr aufbauenden Soziologie daher ihren Wissenschaftscharakter ab. Seine Forschungsmotivation, der englischen Philosophie »das Wissenschaftliche« abzusprechen, weil er sie als »politisch verunreinigt« identifiziert, lässt sich dabei als selbst krypto-nationalistisch, und damit krypto-politisch verstehen. Der Konnex zwischen erkenntnistheoretischer Strömung und politischer Epoche spiegelt sich auch angesichts der politischen Umstände der Entwicklungsgeschichte des Neukantianismus wider. Dieser hatte seine Zeit großer akademischer Popularität zwischen 1870 und 1918, also fast genau während der Zeit des deutschen Kaiserreiches.<sup>45</sup> Nach dem ersten großen politischen Erdbeben des 20. Jahrhunderts, dem großen »Weltkrieg«<sup>46</sup>, also zu Beginn von Voegelins intellektueller Tätigkeit, verschwand diese philosophische Strömung in der Bedeutungslosigkeit und phänomenologische und existentialistische Denksysteme standen im Rampenlicht des philosophischen Interesses.<sup>47</sup>

Wer sich die Frage »was ist Neukantianismus« stellt, muss sich mit seinen unterschiedlichen Vertretern auseinandersetzen und wird auf mehr Widersprüche als Gemeinsamkeiten stoßen. Da Voegelins politische Epistemologie sich auch als Kritik an den »methodenreinen« und damit monistischen transzendentalphilosophischen Ansätzen entwickelt, soll hier aber der Fokus vor allem darauf gelegt werden, wie Voegelin selbst den Neukantianismus versteht und inwiefern sein neuer Ansatz dessen krypto-politische Implikationen sichtbar macht.

Inhaltlich hat der Neukantianismus innerhalb seines erkenntnistheoretischen Schwerpunktes Vertreter sehr vielfältiger Theorien hervorgebracht, die man vor allem seinen beiden großen Schulen, der Marburger und der Südwestdeutschen Schule zuordnen kann.<sup>48</sup> Voegelin unterscheidet die beiden Gruppen in folgender Weise:

---

45 Pascher, a.a.O., S. 7.

46 Als »erster Weltkrieg« wurde er direkt nach 1918 nur selten bezeichnet.

47 Ebd., S. 9.

48 Eine Gegenüberstellung dieser beiden Schulen findet sich in der folgenden Aufsatzsammlung: Krijnen, Noras (Hg.), Marburg versus Südwestdeutschland, a.a.O. Eine wesentlich differenziertere Unterscheidung der verschiedenen neukantianischen Strömungen findet sich unter anderem in einem Aufsatz vom Stanley L. Paulson im selben Buch. Hier geht er auf die Problematik der Frage »Was ist Neukantianismus« ein und weist darauf hin, dass schon Traugott Konstantin Oesterreich 1923 den Neukantianismus gut begründet in fünf Kategorien unterschieden hat, innerhalb derer die beiden großen Schulen nicht mehr voneinander differenzierbar sind. Trotzdem hält Paulson die klassische Einteilung in die beiden Schulen nicht grundsätzlich für falsch: Stanley L. Paulson, Hans Kelsen und Gustav Radbruch, Neukantianische Strömungen in der Rechtsphilosophie, in: Ebd., S. 141ff. Eine knappe, dennoch informative Gegenüberstellung zweier Vertreter, die jeweils einer der Schulen angehörten (nämlich Heinrich Rickert und Paul Natorp) findet sich bei Krijnen: Krijnen, Denken als Ursprung, in: Ebd., S. 71 – 77.

»Es gab verschiedene Schulen innerhalb des Neokantianismus: diejenige, der sich auch Kelsen angeschlossen hatte, war die sogenannte *Marburger Schule* Hermann Cohens. Cohen konzentrierte sich in der Interpretation von Immanuel Kants *Kritik der reinen Vernunft* vor allem auf die Konstituierung von Wissenschaft durch die Kategorien der Zeit, des Raumes und der Substanz – *Wissenschaft* verstanden nach dem Vorbild der Newton'schen Physik, so wie Kant sie verstand. [...] Aber es gab auch andere neokantianische Schulen, allen voran die sogenannte Südwestdeutsche Schule, vertreten durch Windelband und Rickert. Ihr Ziel war die Bestimmung des Gegenstands der historischen Wissenschaften unter Zuhilfenahme von ›Werten‹.«<sup>49</sup>

An dieser Stelle soll der Fokus vor allem auf der Marburger Schule liegen, denn Voegelin setzt sich größtenteils mit dieser auseinander, wie anhand der Analyse der Methodik seiner ersten Arbeiten deutlich wird. Zudem entspringt nach Voegelin die Reine Rechtslehre seines Doktorvaters Kelsen dieser Schule:

»Dieser Ansatz der Bestimmung einer Wissenschaft anhand stofflicher Kategorien diene auch Kelsen bei der Konzeption der Reinen Rechtslehre als Modell. Alles, was nicht mit den Kategorien der *Normlogik* übereinstimmte, konnte nicht länger als Wissenschaft gelten.«<sup>50</sup>

Grundsätzlich ist den beiden Schulen der erkenntnistheoretische Standpunkt gemein, dass sich Aussagen über die »Wirklichkeit« ihr nur dann größtmöglich annähern, wenn die sie fundierende Erkenntnis-Methode logisch abgeschlossen ist.<sup>51</sup> »Der Zugang zur Wirklichkeit ist so vorweg durch ein wissenschaftlich-methodisches Weltbild eingerahmt«<sup>52</sup>, schreibt Voegelinforscher Gilbert Weiss. Der Erkenntnisgegenstand ist so folglich der ihn erforschenden Methode untergeordnet. Jedoch ist zum Zeitpunkt von Voegelins Frühwerk kaum einer der oben genannten Teilbereiche der Philosophie in der damaligen Forschungswelt personell neukantianisch besetzt. Wenn überhaupt, ist die deutschsprachige Philosophie zu dieser Zeit »nur mehr indirekt und unterschwellig«<sup>53</sup> neukantianisch beeinflusst, was auch daran liegt, dass viele Neukantianer, die in den 1870er-Jahren ihr wissenschaftliches Leben begonnen hatten, um 1920 herum altersbedingt nur noch wenig publizieren.

Warum setzt Voegelin sich überhaupt mit dem Neokantianismus auseinander? Weil dieser in der Rechtsphilosophie Kelsens teilweise über Jahrzehnte hinweg

49 Voegelin, autobiographische Reflexionen, a.a.O., S. 40.

50 Voegelin, autobiographische Reflexionen, a.a.O., S. 40.

51 Weiss, Theorie, Relevanz und Wahrheit, a.a.O., S. 62.

52 Ebd., S. 62.

53 Pascher, a.a.O., S. 151.

weitertradiert wurde.<sup>54</sup> Wie andere Neukantianer will auch Kelsen Kant »weiterdenken« und zwar von dessen Transzendentalphilosophie aus.<sup>55</sup> Hierbei problematisiert Kelsen, dass Kant seine Rechtsphilosophie eben nicht nach Kantianisch erkenntnistheoretischer Methode entwickelt, sondern nach der Naturrechtslehre, die Kelsen als spekulativ bewertet.<sup>56</sup> Kelsen erarbeitet seine Reine Rechtslehre daher, anders als Kant, von der Transzendentalphilosophie aus, und parallelisiert dabei die Funktion der »transzendentalen Gesetze der Erfahrung« mit dem von ihm entwickelten Begriff der »Grundnorm« als Bedingung für positive Rechtsnormen.<sup>57</sup> Dieser transzendentalphilosophische Ansatz bedeutet für das »Begründungsproblem der Rechtswissenschaft«, dass keine Methode, die »Anschauungen« enthält, dieses Problem zu lösen vermag.<sup>58</sup> Daher muss auch die Staatsrechtslehre, als Teil der Rechtslehre, andere Wissenschaften, wie z.B. die Soziologie oder die Geschichtswissenschaft aus ihrem Forschungsbereich exkludieren.<sup>59</sup>

In diesem Sinne ist die Rechtswissenschaft nach Kelsens rechtspositivistischer Auffassung nur auf Grundlage von transzendentaler Normlogik möglich.<sup>60</sup> John von Heyking und Thomas W. Heilke fassen dies wie folgt treffend zusammen: »[...] realities that did not fall under the methodological aprioristic concept of Normlogik were

---

54 Dies hatte vor allem seine Ursache darin, dass der Einfluss der Marburger Schule auf die Rechtstheorie noch bis Ende der 20er Jahre hineinreichte. Vgl.: Müller, a.a.O., S. 2. Der Einfluss des Neukantianismus auf Kelsen ist vielfach erforscht worden und in der Sekundärliteratur wenig umstritten. Vgl. das Kapitel »Hermann Cohens Einfluß auf Kelsens Reine Rechtslehre«: Pascher, a.a.O., S. 151–173. Vgl. ebenfalls: Paulson, Hans Kelsen und Gustav Radbruch, in: Krijnen, Noras (Hg.), Marburg versus Südwestdeutschland, a.a.O., S. 141–162. Letzterer sieht den Einfluss des Neukantianismus, im Genaueren den Einfluss Cohens auf Kelsen aber kritischer. Paulson resümiert, dass Kelsen eine Position zwischen Kantianismus und Neukantianismus einnehmen würde. Vor allem die Theorie, dass die Rechtswissenschaft für Erkenntnis konstitutiv sei, ist nach Paulson eindeutig kantianisch. Ebd., S. 153.

55 Das Verhältnis zwischen Kant und Kelsen hat Paulson in folgendem Aufsatz einem gelungenen Vergleich unterzogen. Stanley L. Paulson, konstitutive und methodologische Formen. Zur Kantischen und Neukantischen Folie der Rechtslehre Hans Kelsens, in: Heinz, Krijnen (Hg.), Kant im Neukantianismus, a.a.O., S. 149–165.

56 Ebd., S. 151f.

57 Ebd., S. 154.

58 Ebd., S. 154.

59 Schließlich beschäftigen sich diese Forschungsbereiche mit den empirischen Anschauungen.

60 Kelsen behauptet diesen Begriff der Normlogik als erster erfunden zu haben, worin der Rechtswissenschaftler Andreas Funke widerspricht, indem er darauf hinweist, dass der Rechtsgelehrte Fritz Stier-Somlo solche Überlegungen nur unter einem anderen Namen bereits vor Kelsen entworfen hat. Andreas Funke, allgemeine Rechtslehre als juristische Strukturtheorie, Tübingen 2004, S. 281.

regarded as value-laden and, therefore, scientifically inadequate because values depend on the established culture of Western society«. <sup>61</sup>

Entschiedene Gegner des Neukantianismus, wie der Rechtswissenschaftler Erich Kaufmann bekämpfen den wachsenden Einfluss Kelsens mit teilweise polemischer Kritik gegen den als »Fetisch«<sup>62</sup> beschimpften Formalismus der Reinen Rechtslehre:

»In der Philosophie lehnt sich immer vernehmbarer etwas nichtrationalisierbares, das zurückgedrängte, aber nicht zurückdrängbare ›Leben‹ – oft in chaotischen Formen: ein Bios ohne Logos – gegen die rationalistische Hybris der Erkenntnistheorie auf. In der Rechtsphilosophie erhebt das ›soziale Leben‹ wieder immer lauter seine Stimme gegen den erdrückenden Formalismus der Rechtswissenschaft und der Rechtsphilosophie und fordert – auch oft in wilden und ungezügelter Formen eines freirechtlichen Nihilismus – seine Rechte. Ein ungebändigter Vitalismus und eine völlige Auflösung des Rechts in der Soziologie sind die großen Gefahren, die dem deutschen Geiste aus diesen Reaktionen erwachen.«<sup>63</sup>

Trotzdem setzt sich der Einfluss Kelsens auf die Rechtsphilosophie seiner Zeit durch. Voegelin positioniert sich hierzu, da seine staatsrechtlichen Forschungen<sup>64</sup> von Kelsens Reiner Rechtslehre in methodischer Hinsicht berührt werden. Die Kritik am Rechtspositivismus formuliert Voegelin anhand der Prämissen seiner politischen Epistemologie. Da sie auch als Kritik an seiner eigenen philosophischen Ausrichtung entsteht, wird im Folgenden die erkenntnistheoretische Ausrichtung seiner ersten Werke dargestellt und gezeigt, wie diese zur Entwicklung seiner politischen Epistemologie beitragen:

---

61 John von Heyking, Thomas W. Heilke, editor's introduction, in: The collected works of Eric Voegelin, Volume 7, published essays 1922–1928, Columbia and London 2003, S. 3.

62 Erich Kaufmann, Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie, Tübingen 1921, S. 52.

63 Kaufmann, Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie, a.a.O., S. 101. Kaufmanns Sorge, innerhalb dieser Kritik, dass die Gegenreaktion auf die »Fesseln des Neukantianischen Formalismus« zur Anarchie des Rechts führen sollten, hat sich historisch nicht bewahrheitet. Der Neukantianismus selbst hat die Entwicklung der Kelsenschen Form des Rechtspositivismus erst möglich gemacht.

64 Den Begriff »Politikwissenschaft« hier synonym zu verwenden, wäre anachronistisch (auch wenn Voegelin selbst ihn später in seiner Autobiographie als Bezeichnung für seinen Studienabschluss verwendet), da Begriffsgeschichtlich Anfang der 20er Jahre noch keine konkret benennbare Wissenschaft unter dieser Bezeichnung verstanden wurde. Mehr dazu in folgendem Aufsatz: Barry Cooper, Wissenschaft in Voegelins Frühwerk, in: Hans-Jörg Sigwart (Hg.), Staaten und Ordnungen, die politische und Staatstheorie von Eric Voegelin, Baden-Baden 2016, S. 37. Vgl. Voegelin, autobiographische Reflexionen, a.a.O., S. 21.

»In this overall environment the dominant form or special environment in which I grew up was the Law School, with Kelsen and the neo-Kantian movement, first of the Marburg neo-Kantian persuasion under Cohen, and later that of Husserl, which developed in Freiburg. From that beginning I started.«<sup>65</sup>

Der Neukantianismus ist für ihn eine Epistemologie ohne Alternative, er schreibt geradezu als neukantianischer »Hardliner«. Gerade dieser Kontrast zu seiner späteren epistemologischen Konzeption ist bemerkenswert. Schon in seiner Doktorarbeit mit dem wissenschaftstheoretischen Thema »Welches sind Objekt und Methode der Soziologie? Welchem Typus von Wissenschaften gehört sie an?«<sup>66</sup> kritisiert er an den zeitgenössischen Soziologen, dass deren Verständnis von »Soziologie« nicht durch einen »bindenden Gedanken« verknüpft seien, wie die »Neukantischen Schulen«:

»Fast jeder führende Soziologe versteht unter seiner Wissenschaft etwas anderes als alle anderen Forscher und zwar hält sich diese Abweichung nicht etwa innerhalb der Grenzen, die auf anderen Gebieten gezogen sind, dass etwa die Kantische Lehre von den Neukantischen Schulen in verschiedener Weise aufgefasst wird, der bindende Gedanke aber die Anerkennung der kritischen Methode ist, sondern vom Ursprung her gehen die Richtungen so stark auseinander, dass die Gemeinsamkeit kaum durch etwas anderes gegeben ist, als den Namen.«<sup>67</sup>

Die Soziologie hat also ein Problem und ihre Lösung ist epistemologisch. Daher fordert Voegelin, dass hier zuerst eine »erkenntnistheoretische Grundeinstellung« zu formulieren sei, die die »Unterlage und das Werkzeug für die Kritik bietet«<sup>68</sup>. Eine erkenntnistheoretische Positionierung als Grundlage für die Möglichkeit von objektiver Kritik ist für einen Transzendentalphilosophen selbstverständlich und wird bereits in der Einleitung klar formuliert:

»Der eingenommene Standpunkt ist der des kritischen Idealismus; im besondern schliessen wir uns den Husserlschen Formulierungen der transzendentalphilosophischen Probleme an. Es gibt zwei Erkenntnisquellen: die originär gebende und die Wesensschau. Diesen beiden Erkenntnisquellen entspricht die Einteilung der Wissenschaften in Tatsachen und Wesenswissenschaften.«<sup>69</sup>

---

65 Eric Voegelin, autobiographical statement at Age Eighty-Two, in: Fred Lawrence, the beginning and beyond. Papers from the Gadamer and Voegelin Conferences, California 1984, S. 112 [Meine Hervorhebung].

66 Eric Voegelin, Wechselwirkung und Gezweigung, in: Eric Voegelin Papers, Hoover Institution Archives, Stanford University, Box 51.5, S. I.

67 Ebd., S. I.

68 Ebd., S. I.

69 Ebd., S. II.

Die Transzendentalphilosophie und der ihm innewohnende monistische Purismus der Methode, sei es in neukantianischer Form oder mit phänomenologischen Einflüssen ist also die erkenntnistheoretische Grundlage seiner Dissertation:

»Jede Tatsachenwissenschaft hat eine materiale Ontologie, welche bestimmt ist durch die Einheit ihres Gegenstandes. Jede Tatsachenwissenschaft drückt sich aus in der *Möglichkeit synthetischer Urteile a priori*.«<sup>70</sup>

Herbert Spencers Soziologie kann unter dieser Voraussetzung nicht als Wissenschaft gelten. Da er nicht nur beschreibt, sondern auch ethische Konsequenzen zeichnet, verlässt er die »Einheit des Gegenstandes« und damit die Grundlage »reiner« wissenschaftlicher Methodologie der Transzendentalphilosophie. Doch wer ist »schuld« an der Verunreinigung der Methode? Der Verantwortliche wird sogar national verortet: »Mit dieser Ethisierung des geschichtlichen Ablaufes, die typisch ist für den *englischen Pragmatismus*, scheidet das Spencer'sche System für uns aus.«<sup>71</sup> Der »englische Pragmatismus« ist also »Schuld« an dieser methodischen »Verfehlung«. <sup>72</sup> Interessanterweise ordnet Voegelin den Neukantianismus wiederum nicht als »deutsch« ein, da dieser ja vermeintlich von politischen und damit nationalen Einflüssen bereinigt sei. Die genannten nicht transzendentalphilosophischen Systeme versuchen, so Voegelin, soziologische Prozesse als evolutionäre zu beschreiben, und ordnen sie so der Naturwissenschaft zu. Dabei wird implizit nicht selten die eigene Gesellschaft glorifiziert, als die qualitativ beste Variante dieser »Weiterentwicklung«. <sup>73</sup>

Voegelin verwendet in seiner Dissertation nicht nur neukantianische, sondern auch phänomenologische Termini, wie z.B. die des »Bewusstseins« und des »Bewusstseinsstromes«. <sup>74</sup> Das Bewusstsein ist dabei eine »Seinsweise«, die sich von der Seinsweise der »Realität« unterscheidet. <sup>75</sup> Da sich die Soziologie mit beiden Seinsweisen beschäftigt, der Innen- und Außenwelt, wird es schwer, ihr Forschungsobjekt unter die neukantianische Prämisse der »Einheit des Gegenstandes« zu brin-

70 Ebd., S. II [Meine Hervorhebung, M.N.].

71 Ebd., S. III [Meine Hervorhebung, M.N.].

72 Ähnlich kritisiert er den Hegelschen Idealismus, wie auch an den Comteschen Positivismus. Ebd., S. III.

73 Ebd., S. III. Auch andere soziologische Theorien, wie die »Völkerpsychologie« von Wilhelm Wundt, kritisiert Voegelin, weil auch bei dieser die transzendental-logische erkenntnistheoretische Grundlage fehlt. Hier stimmt er in seiner Kritik Kelsen zu, der Wundt ebenfalls aufgrund mangelnder transzendental-logischer Grundlage verwirft. Ebd., S. IV.

74 Der in Voegelins Doktorarbeit verwendete Begriff des »Psycho-Psychischen« unterscheidet sich jedoch von dem Husserls: Ebd., S. 10ff.

75 Ebd., S. 11a.

gen. Voegelin geht zur Lösung dieses Problem auf »Kant zurück«. <sup>76</sup> In Analogie zu Kants Ausführungen zur »unnachlässigen Bedingung des Wertes, den sich Menschen allein selbst geben können« <sup>77</sup> erarbeitet Voegelin eine geeignete Formulierung des Gegenstandes der Soziologie. Dieser Gegenstand umfasst eine Einheit, die wiederum aus einer »Doppelstellung« besteht: Die »Gleichzeitigkeit« des »Ganzheit- und Teil-seins«. Beide seien in ein spezielles »Fundationsverhältnis« zu setzen. <sup>78</sup>

Mit dieser Doktorarbeit verdeutlicht Voegelin, vor der Entwicklung der politischen Epistemologie, was die transzendentalphilosophische und damit einzig wissenschaftliche Grundlage für die Soziologie sei und untersucht verschiedene Ansätze, vor allem die soziologische Theorie Othmar Spanns einer organischen Gesellschaft. Das Ergebnis fasst er in diesem gegen Spann gerichteten Zitat zusammen: »Gesellschaft ist also kein Organismus und es ist sehr gefährlich, ihre Einzelheiten in Analogie mit einer solchen zu konstruieren.« <sup>79</sup> Die Unterschiede einer Gesellschaft als Beweis eines organischen Systems zu deuten, entspreche einem menschlichen Wunsch der Vereinheitlichung und sei methodisch falsch, so Voegelin. <sup>80</sup> Voegelins epistemologische Kritik, vor Entdeckung des politisch-epistemologischen Konnex', wurde in dieser Studie zurecht als krypto-nationalistisch eingeordnet, weil sie unbewusst ein deutsches Überlegenheitsgefühl gegenüber nicht-deutschen Epistemologien enthält. Diese Erkenntnis-Kritik am methodischen Vorgehen Spanns enthält aber andere interessante politische Implikationen, denn Voegelins anti-organische Gesellschaftsdeutung ist auch aus erkenntnistheoretischen Gründen nicht Anschlussfähig zu »Volkskörper«-Analogien, die wiederum aus einer völkischen Weltanschauung entstammen. Sie ist dadurch, dass sie eine Gesellschaft nicht als ein geschlossenes organisches System verstehen kann, schon vor Entwicklung seiner politischen Epistemologie unvereinbar mit einem völkischen Verständnis von »Gesellschaft«. Das zeigt, dass auch die Transzendentalphilosophie in ihren politischen Implikationen vielfältig ist.

Trotzdem gibt es soziologische Unterschiede zwischen den »Völkern«, so Voegelin in seiner Dissertation, daher soll Soziologie vor allem Völker-soziologische Fragen bearbeiten: Beispielsweise »was ist das spezifisch Englische«, oder warum ist ein »Gemälde niederländisch«, oder eine »Philosophie französisch«. <sup>81</sup> Mit einer

---

76 Ebd., S. 22ff. Voegelin bezieht sich hier vor allem auf Kants »Kritik der praktischen Vernunft«.

77 Ebd., S. 22.

78 Ebd., S. 26.

79 Ebd., S. 55. Hierauf kann an dieser Stelle keine ausgedehntere Interpretation folgen, aufgrund der spezifischen Fragestellung dieser Arbeit. Ley und Weiss haben ohnehin bereits eine überzeugende Deutung des Inhalts erarbeitet. Ley, Weiss, Voegelin in Wien, a.a.O., S. 43 – 49.

80 Voegelin, Wechselwirkung und Gezweiung, a.a.O., S. 55.

81 Voegelin, Wechselwirkung und Gezweiung, a.a.O., Vf.

solchen vergleichenden Fragestellung untersucht er im selben Jahr in einem Aufsatz die englische Soziologie, ob sie etwas spezifisch »Englisches« an sich habe. Er findet heraus, dass sogar die ihr zugrundeliegende Philosophie spezifisch »englische« Elemente enthält und verwirft sie damit als »unwissenschaftlich«. Denn die Transzendentalphilosophie lässt diesen Konnex nicht zu, aufgrund des Dogmas der »Methodenreinheit«; sie enthält eben vermeintlich nichts spezifisch »Deutsches«. <sup>82</sup> Anders als andere Neukantianer würde Voegelin also einer bewusst so bezeichneten deutschen Erkenntnistheorie ihre Wissenschaftlichkeit absprechen. Hier denkt er den Neukantianismus also konsequent weiter und entdeckt in seinen Widersprüchen den politisch-epistemologischen Konnex.

Das Thema der besagten Untersuchung mit dem Titel »Die gesellschaftliche Bestimmtheit soziologischer Erkenntnis« <sup>83</sup> ist das Herausarbeiten von spezifisch englischen Einflüssen, die die englische Soziologie eben zu einer »Englischen« macht. Und ob eine in diesem Sinne »englische« Form der Soziologie objektiv genug sei, um zu brauchbaren Ergebnissen zu führen. Das vernichtende Urteil über die englische Philosophie klang bereits an und zeigt sich vor allem in Voegelins Fazit am Ende des Aufsatzes:

»Um brauchbare Ergebnisse für den von uns angedeuteten Typus einer transzendentalen Soziologie zu liefern, müssten die Soziologen ihrer geistigen Struktur nach Transzendentalphilosophen sein – und ob wir solche Philosophen außerhalb Deutschlands finden, scheint sehr fraglich.« <sup>84</sup>

An anderer Stelle wird das Urteil über die Erkenntnismöglichkeiten der englischen und darüber hinaus aller nicht-transzendentalphilosophischen Soziologie noch klarer: »Sie kann nicht einmal einen richtigen Satz liefern.« <sup>85</sup> Voegelin selbst hält seine Kritik aber an dieser Stelle nicht für krypto-nationalistisch, sondern begründet sein Urteil damit, dass diese Philosophien kulturell-national, und in gewissem Sinne auch politisch geprägt seien. Daher richtet sich Voegelins politische Epistemo-

---

82 Insgesamt vermeidet er in den 20er Jahren allzu nationalistische Äußerungen, was in Relation zum damaligen Zeitgeist wiederum durchaus auffällig ist. Trotz den genannten nationalistischen Autoren mit denen sich Voegelin teilweise positiv beschäftigte, trotz des klar erkennbaren Einflusses des schwärmerischen George-Kreises auf Voegelin hätte Voegelin Anfang der 20er Jahre alle Freiheiten gehabt, sich auch in wissenschaftlichen Arbeiten patriotisch zu äußern und auch seine Zustimmung zum Neukantianismus als deutsche, anti-englische, anti-französische Haltung zu bezeichnen.

83 Eric Voegelin, die gesellschaftliche Bestimmtheit soziologischer Erkenntnis. Eine soziologische Untersuchung, in: Zeitschrift für Volkswirtschaft und Sozialpolitik, Bd. 2, 1922, S. 331–348.

84 Ebd., S. 348.

85 Ebd., S. 348.

logie auch gegen seine eigenen ersten philosophischen Gehversuche, denn hier erkannte er bereits die politische Kontextualität von englischer Epistemologie, nur eben noch nicht die seiner eigenen erkenntnistheoretischen Prämissen.

Als Philosoph könnte Voegelin nach diesem Urteil die Beschäftigung mit englischer Soziologie nun beenden, kopfschüttelnd über die Grenzen der Transzendentalphilosophie, in Richtung Großbritannien blickend. Als Soziologe interessiert er sich aber weiterhin für die Ursachen. Und darin begründet sich das Forschungsinteresse, das ihn zwangsläufig mit anderen Philosophien derartig in Berührung bringt, dass die Spuren der politischen Herkunft seiner eigenen Epistemologie für ihn so sichtbar werden.

Hierbei muss erwähnt werden, dass die Interpretation des Fazits Voegelins als so Vernichtendes in der Forschung umstritten ist. Die Gegenthese besteht darin, dass Voegelin hier nur die Unmöglichkeit der Vereinbarkeit verschiedener Methodologien darstellen möchte, ohne diese aber im Einzelnen auf- oder abzuwerten. Die Möglichkeit, dass Voegelin, wie viele andere junge Wissenschaftler nach dem Ersten Weltkrieg, die neue Offenheit, die Liberalisierung der Forschung innerhalb der jungen Demokratie im neu-gegründeten Land Österreich begrüßte, dass er beeindruckt war, von den Möglichkeiten einer beginnenden wissenschaftlichen Globalisierung, besteht. Der Voegelin Forscher Barry Cooper begründet diese Möglichkeit in seinem unterm Strich gelungenen Aufsatz »Wissenschaft in Voegelins Frühwerk«. <sup>86</sup> Dieser kommt zu dem Schluss:

»Voegelins offensichtliche Antwort auf diesen Anspruch besteht in dem Hinweis, dass es kaum irgendwelche Beispiele ›objektiver‹ Soziologie, einer von Wertperspektiven unberührter Soziologie gebe.«<sup>87</sup>

Die korrekte objektive Methode könne, so interpretiert Cooper Voegelin, nicht gefunden werden, da soziologische Erkenntnis an sich subjektiv sei. Dann gäbe es eben beispielsweise eine britische Soziologie, diese könne aber niemals zur Wissenschaft werden, ebenso wenig wie eine deutsche Soziologie. Hier sieht Cooper eine Art »Vermittlungswillen« Voegelins, um in der Zeit nach dem 1. Weltkrieg mehr zur wissenschaftlichen Völkerverständigung »zwischen vormaligen Kriegsteilnehmern beizutragen«<sup>88</sup>. Er begründet das mit der von Voegelin 1928 veröffentlichten Monografie »Über die Form des Amerikanischen Geistes«. Cooper vermutet, dass der Vermittlungswille in besagter Monografie schon zwischen den Zeilen dieses frühen Aufsatzes herauslesbar wäre. Das liegt an folgendem Schluss, den ich allerdings für

---

86 Cooper, Wissenschaft in Voegelins Frühwerk, a.a.O., S. 35 – 56.

87 Ebd., S. 39.

88 Ebd., S. 40.

einen Irrtum halte. Voegelin interpretiert Wallas' Soziologie wie folgt: Die Soziologie ist in der Pflicht Kausalzusammenhänge herzustellen, um mittels dieser Zusammenhänge »Einfluß auf die Lebensgestaltung zu gewinnen«<sup>89</sup>. Cooper vermutet, dass Voegelin dieser Form von Soziologie von Wallas selbst zustimmen würde,<sup>90</sup> obwohl jener sich an keiner Stelle derartig positioniert. Daraus folgert Cooper, dass eben der mutmaßliche Vermittlungswille das Ergebnis der soziologischen Bewertung der Situation nach dem 1. Weltkrieg darstelle, dem von Wallas gewünschten Einfluss der Soziologie auf die Lebensgestaltung. Dies halte ich für eine Überinterpretation, im Text wird diese Vermittlungsabsicht kein einziges Mal erwähnt, selbst in der Monografie von 1928 kann man eine solche Intention nur vermuten. Cooper kommt zu dem Schluss, dass Voegelins »scheinbare« Verurteilung der englischen Soziologie, dass sie nicht einen einzigen richtigen Satz liefern könne, nur eine indirekte Verurteilung der Vorurteile neukantianischer deutscher »Methodenchauvinismen« sei. Cooper selbst dazu: »Mit anderen Worten: Deutsche Soziologen konnten in der britischen Soziologie nicht finden, was sie nicht in sie hineinlegten«<sup>91</sup>. Dieser anti-neukantianische Methodenrelativismus ist bei Voegelin vor Entwicklung der politischen Epistemologie aber nicht zu finden, weder in diesem noch anderen Texten. Auch dieser frühe Aufsatz Voegelins möchte auf die Überlegenheit der Transzendentalphilosophie aufmerksam machen, die »zufälligerweise« nur in Deutschland zu finden, aber nicht »deutsch« als subjektiven Typus sei. Das zeigt der bereits zitierte Schlusssatz sehr deutlich:

»Um brauchbare Ergebnisse für den von uns angedeuteten Typus einer transzendentalen Soziologie zu liefern, müßten die Soziologen ihrer geistigen Struktur nach Transzendentalphilosophen sein«

Dies stellt eine klare Verurteilung aller von ihrem politisch-nationalen Kontext beeinflussten erkenntnistheoretischen Konzepte dar und eine Art »Zwang« zur Transzendentalphilosophie, welcher nur im eigenen, deutschsprachigen Raum eine angemessene Ausbreitung gefunden hat. Wie bereits erwähnt, sehe nicht nur ich, sondern beispielsweise auch Weiss die erkenntnistheoretische Position Voegelins an dieser Stelle als sehr dogmatisch.<sup>92</sup> Das zitierte Urteil betrifft nicht nur die erkenntnistheoretische Grundlage der englischen Soziologie, sondern, da sie eben Grundlage ist, von ihr ausgehend auch das »Englische« an sich. Voegelins Erforschung des

89 Voegelin, die gesellschaftliche Bestimmtheit soziologischer Erkenntnis, a.a.O., S. 337.

90 Diese These findet sich auch in seiner Monografie »Beginning the Quest«. Cooper, beginning the quest, a.a.O., S. 27ff.

91 Cooper, Wissenschaft in Voegelins Frühwerk, a.a.O., S. 42.

92 Weiss ermittelt Voegelin vor allem nach der Amerikareise als »deutlich freier von den terminologischen und konzeptuellen Vorgaben der deutschen Grabenkämpfe, die immer häufiger auch ideologische Form annahmen.« Weiss, Theorie, Relevanz und Wahrheit, a.a.O., S. 74.

Erkenntnisproblems führt ihn zu einer Fundamentalkritik des »englischen Geistes« und allem, was dieser an »wissenschaftlichen Erzeugnissen« hervorbringt. Daraus folgert sich, dass nur Wissenschaft aufgebaut auf deutscher Transzendentalphilosophie auch »Wissenschaft« genannt werden könne – hier zeigt sich ein nationalistischer Chauvinismus, obwohl das Urteil eigentlich auf der Grundlage einer a-politischen Epistemologie gefällt wird.

Es lohnt sich daher, tiefer einzusteigen in Voegelins Deutung des »Englischen« innerhalb der englischen Forschungsmethodik, weil sich seine politische Epistemologie gegen eben diesen krypto-nationalistischen Methodenpurismus richtet. Er forscht hier gezielt nach Schwachpunkten, die über reine Objektivität hinausgehen. Voegelins Verständnis von Wissenschaft stellt er dieser »englischen Form« als unvereinbar gegenüber:

»Zum Wesen der Wissenschaft gehört aber ihre Objektivität, wobei Urteile dann als objektiv anzusehen sind, wenn sie ›in einem Bewußtsein überhaupt, das ist darin notwendig vereinigt werden.« (Kant, Proleg.) Wenn wir nun behaupten, am Bau der englischen Soziologie seien andere Elemente beteiligt als das Bewußtsein überhaupt (beziehungweise das dem Bewußtsein überhaupt in der Naturwissenschaft entsprechende konstitutive Element der Soziologie) – nämlich die Elemente, die wir als die spezifisch englischen ansehen müssen, so leugnen wir damit anscheinend die Objektivität der englischen Soziologie.«<sup>93</sup>

Um das spezifisch Englische zu konstruieren, wendet Voegelin eine formallogische Methodik an. Die einzelnen Elemente werden mit einem mathematisch geschlossenen Regelwerk in Beziehung zueinander gebracht, um so den strengen logischen Kriterien zu genügen. Am Beispiel des Soziologen Wallas und seinem Werk »The great Society« versuchte Voegelin dessen Denkstruktur und damit die englische Denkart in die folgende Formel zu bringen:

» $\mu$  [F (Welt) +  $\varepsilon$  (x) +  $\varepsilon$  (immanente Transzendenz)]«<sup>94</sup>

Wichtig ist hier weniger die Übersetzung des damit dargestellten Inhalts als die Darstellungsweise der Argumentation, welche durch ihre formelle Natur mathematisch exakt erscheint. Voegelin muss zu diesem Zweck nicht eine einzige empirische

93 Voegelin, die gesellschaftliche Bestimmtheit soziologischer Erkenntnis, a.a.O., S. 332f.

94  $\mu$  steht hier für die »Modifikation Welt«, die sich aus der »Form Welt«, aus den einzelnen unterschiedlichen Modifikationen des Ichs und des metaphysischen »Dazwischen« zusammensetzt. Ebd., S. 345

Studie in England vornehmen und ist sich seines Ergebnisses sicher, weil ihre Herleitung logisch korrekt sei.<sup>95</sup>

Durch sein anhaltendes Interesse an der erwähnten »Völker-Soziologie« bleibt, trotz krypto-nationalistischer Perspektive sein Interesse an der »Geisteshaltung« der »Völker« bestehen. Diese muss er als »Völker-Soziologie« schließlich sinnvoll in Vergleich zueinander setzen. Dass die Geisteshaltungen anderer »Völker« für den neukantianischen Hardliner Voegelin erst einmal keine wirklich wissenschaftlichen Erzeugnisse produzieren können, ist für diese vergleichende Perspektive kein Grund, die Forschung an dieser Stelle abzubrechen. Und genau im Zuge dieser vergleichenden Perspektive bekommt Voegelin ein Gespür für den politisch-epistemologischen Konnex, weil sich im Spiegel des »Anderen« die politischen Spuren der eigenen philosophischen Heimat immer klarer zeigt, und zwar als das, was sie vorgibt nicht zu sein: »spezifisch deutsch.«<sup>96</sup> Das zeigt sich schon in folgendem Zitat aus einem Aufsatz über Max Weber aus dem Jahr 1925:

»Zwischen großen historischen Tatbeständen, wie der deutschen, französischen oder englischen Kultur, gibt es keine wissenschaftlich begründeten Wertunterschiede, trotz aller Versuche, persönliche Stellungnahmen mit wissenschaftlichen Argumenten zu fundieren.«<sup>97</sup>

Voegelin deckt hier nicht nur den nationalen Chauvinismus als strukturgebende Dynamik seiner Zeit auf, sondern entdeckt auch den Versuch, diesen Nationalismus wissenschaftlich zu begründen. Seine eigenen frühen Versuche, die englische Philosophie auf Grundlage der Transzendentalphilosophie als unwissenschaftlich darzustellen gingen ja selbst in genau diese Richtung.<sup>98</sup> Sie enthielten chauvinistisch-nationalistische Spuren, die dem politischen Entstehungskontext des Neukantianismus entstammen. Seine geschlossene Struktur und allumfassende Gültigkeit zeigt dabei beispielsweise möglicherweise einen Einfluss preußischen Großmachtstrebens, die Zitate von Liebmann deuten das an. Der Neukantianismus ist

---

95 Jedoch mit Einschränkungen, die vielleicht mit der Bescheidenheit des jungen Forschers zu erklären sind: »Die Anwendung der Methode ist leider sehr roh und unbeholfen. Das einzige, was wir vermuten dürfen, ist, daß wenigstens das Behauptete nicht falsch ist [...]«. Ebd., S. 345.

96 Voegelin-Forscher wie Cooper bezeichnen das Wissenschaftsverständnis Voegelins ebenfalls als »spezifisch deutsch«. Cooper, Wissenschaft in Voegelins Frühwerk, a.a.O., S. 38.

97 Eric Voegelin, über Max Weber, in: Eric Voegelin, die Größe Max Webers, München 1995, S. 11.

98 Ganz frei von nationalistischem Chauvinismus ist Voegelin an dieser Stelle aber nicht. Schließlich fügt direkt im Anschluss an das Zitat an, dass diese nationalen Kulturen »unverbunden und unverbindbar« einander gegenüberstehen würden »als historische Mächte, und daß sie einander ausschließen und sich bekämpfen ist nur der negative Ausdruck für ihre positive nicht weiter ableitbare Wertexistenz.« Ebd., S. 11.

eine Epistemologie, die unter dem Eindruck des Sieges von 1871 die wichtigsten Positionen der Universitäten eroberte. Dennoch soll an Köhnkes berechtigten Einwand erinnert werden, diese Erkenntnistheorie nicht nur von seinem politischen Entstehungshintergrund zu verstehen. Sie trägt Spuren der politischen Stimmung ihrer Zeit, wie Voegelin durch seine politische Epistemologie entdeckt, sie ist aber nicht nur aus diesen Spuren heraus konstituiert. Sonst wäre der Neukantianismus nicht auf Grundlage der Vernunft konstruiert, sondern des Blutes – so ein Fundament würde dem Dogma des Monismus und des daraus folgenden Methoden-Purismus widersprechen.

Doch die nationalistischen Spuren sind bemerkbar, auch bei Voegelin. Er zeigt eine gewisse Offenheit für nationalistische Denker: Hier sei vor allem sein Kontakt mit dem ein »geheimes Deutschland beschwörenden«<sup>99</sup> »Stefan George-Kreis«,<sup>100</sup> dem er nicht angehörte, aber geistig nahestand erwähnt.<sup>101</sup> Zusätzlich hatte Voegelin zu dieser Zeit teilweise engen Kontakt mit Autoren, die Ende der 20er-, Anfang der 30er-Jahre mit dem Nationalsozialismus sympathisierten: Der Demokratie-Gegner Oswald Spengler, die späteren aktiven NSDAP Mitglieder Othmar Spann,<sup>102</sup> an dessen Privatseminar er teilnahm<sup>103</sup> und Carl Schmitt,<sup>104</sup> um nur einige zu nennen.

Um Voegelins politische Epistemologie aus seinem Werk herauszuarbeiten war es an dieser Stelle notwendig zu zeigen, in welchem Kontrast sie auch zu seinen frü-

- 
- 99 Dieses »geheime Deutschland« hatte innerhalb des George-Kreises eine mannigfaltige Bedeutung, mehr oder weniger nationalistischer Denkart. Der Preußen-kritische George schein hier wohl eine Art Wiedergeburt des »Heilig Römischen Reiches deutscher Nation« im Sinn gehabt zu haben, wie Helmuth Kiesel vermutet. Helmuth Kiesel, Nachwort, in: Helmuth Kiesel, Stefan George, geheimes Deutschland, Gedichte ausgewählt von Helmuth Kiesel, München 2018, S. 121 – 152.
- 100 Ley und Weiss sehen hier zurecht Weber und George als wesensverschiedene Einfluss-Pole, zwischen denen Voegelin vor allem in seinem Frühwerk pendelt. Ley, Weiss, Voegelin in Wien, a.a.O., S. 141 – 144. George selbst war unter Zeitgenossen durchaus umstritten: Weber sprach unter Vertrauten von George abfällig als dem »Weißen-Stefan«. Eric Voegelin, Hitler und die Deutschen, München 2009, S. 276. Gerade die Macht des Charismas zu dieser Zeit zeigte sich an Georges Anhängern, wie Weber kritisierte. Kiesel, a.a.O., S. 138.
- 101 Dieses, für das Verständnis von Voegelin insgesamt sehr wichtige, wie auch in der Forschung bisher unterschätzte Thema analysiert William Petropulos. William Petropulos, Stefan George und Eric Voegelin, München 2005.
- 102 Der jedoch bei den Nationalsozialisten wiederum in »Ungnade« gefallen ist, da er eine »österreichische Variante« des Nationalsozialismus mit ständestaatlichen Elementen zu konzipieren versuchte. Nach dem »Anschluss« Österreichs an das Deutsche Reich verlor er seine Professur. Vgl.: Johannes Feichtinger, Wissenschaft zwischen den Kulturen, österreichische Hochschullehrer in der Emigration 1933 – 1945, Frankfurt a.M. 2001, S. 197f.
- 103 Voegelin, autobiographische Reflexionen, a.a.O., S. 22.
- 104 Im dritten Kapitel wird sich intensiv mit dem Verhältnis Schmitt-Voegelin beschäftigt werden.

hen Arbeiten steht, dass seine epistemologische Entwicklung auch seine politische beeinflusste, ein weiterer Beleg für das miteinander Verschränkt-Sein von Epistemologie und Politik. Aus eben dem Bewusstsein für diesen Konnex formuliert er seine Kritik an Kelsen: Denn Voegelin lehnt das Postulat der Methodenreinheit der Reinen Rechtslehre Kelsens ab und rekonstruiert die Rechtslehre als einen wichtigen Teil der Staatslehre.<sup>105</sup> Diese Modifikation der Reinen Rechtslehre ist der Kern der Kritik an Kelsen und die politische Epistemologie ist ihre Grundlage.

In einem Aufsatz beispielsweise analysiert er die Kelsensche Rechtsstaatsformel, »daß der Staat beim Eintritt gewisser Tatbestände andere Tatbestände, die Staats-handlung, setzen will«<sup>106</sup>, also, dass eine Handlung  $t_1$ , ein Staatsorgan  $o$  dazu berechtigt, bzw. verpflichtet, eine Handlung  $t_2$  folgen zu lassen. Voegelin drückt dies formelhaft aus:  $t_1 - o - t_2$ . Diese Formel ist aber noch unvollständig, denn das Organ handelt schließlich aufgrund des »Staatswillens«. Die Verbindung zwischen Staatswille und Organ nennt Kelsen »Zurechnungsendpunkt«, den Voegelin als »p« symbolisiert, also ergibt sich für die Formel:

*Abb. 1: Schematische Darstellung der Kelsenschen Rechtsstaatsformel nach Voegelin.*

$$t_1 - p - t_2$$

$$|$$

$$o$$

Vor allem um diesen Zurechnungsendpunkt dreht sich Voegelins Kritik, da er ein Problem sichtbar macht, das nicht ausschließlich mit der Reinen Rechtslehre gelöst werden kann. Wie lässt sich ein Staatswille ohne Kontext seines soziohistorischen Entstehungshintergrundes nach dem »Kriterium der Positivität« begründen? Der Begriff »Staat« ist nach Voegelin nicht trennbar, von den mit ihm verwobenen »Symbolen« und »Ideen«. Beide Begriffe leitet er aus der Philosophie des Kantianers Friedrich Dahlmann ab: »Symbole« sind bei ihm Ausdrucksformen der »Ideen« und besitzen »eine Realität eigener Art [...], die soziale Realität«<sup>107</sup>. Dabei werden die Symbole durch reale Elemente repräsentiert, das Symbol »Volk« beispielsweise durch seine Vertreter, und diese wiederum kreieren den »Inhalt von Normen, die man Rechtsnormen nennt«<sup>108</sup>. So konstruiert sich Voegelins Staatslehre durch ein

105 Später behauptet er, er habe zu diesem Zeitpunkt bereits »die volle Bandbreite politischer Wissenschaft nach ihrer Beschränkung auf den Kernbestand der *Normlogik* wiederherzustellen« versucht. Voegelin, autobiographische Reflexionen, a.a.O., S. 40.

106 Eric Voegelin, Reine Rechtslehre und Staatslehre, in: Max Hussarek, Max Layer, Adolf Menzel (Hg.), Zeitschrift für öffentliches Recht, Bd. IV, Wien 1925, S. 82.

107 Ebd., S. 126.

108 Ebd., S. 124.

neues Verständnis von »Symbolen« und ihrem Verhältnis zu dem, wie »Staat gedacht wird«. <sup>109</sup> Sie ohne ihre sozial-politische Realität zu denken ist daher ausgeschlossen, was im klaren Widerspruch zur »Methodenreinheit« von Kelsens Reine Rechtslehre steht, wie Voegelin einleitend zusammenfasst:

»Das erkenntnistheoretische Prinzip der ›Reinen Rechtslehre‹ ist die Methodenreinheit, wie sie in der neueren Philosophie aufs schärfste von Logikern der Marburger Schule formuliert wird. Die Erkenntnis bildet nicht einen in der Realität an sich gegebenen Gegenstand ab, sie kann nicht um einen solchen Gegenstand gleichsam herumgehen, wie um ein Rauming und in verschiedenen Wissenschaften seine mehreren Seiten erfassen, sondern apriorische, aller Erfahrung vorhergehende Formen bestimmen den Charakter der Urteile und damit der Gegenstandsstruktur, die sich in diesen Urteilen gibt. Jede Gruppe solcher apriorischer Formen, die Methode, erzeugt ihren eigenen Gegenstand; dieser ›Fundamentalsatz aller Erkenntnistheorie, daß der Gegenstand der Erkenntnis durch die Erkenntnisrichtung bestimmt sei und daß daher zwei verschiedene Methoden, wie die naturwissenschaftlich-kausale und die juristisch-normative nicht ein und denselben Gegenstand etwa den Staat an sich, sondern zwei ebenso verschiedene Gegenstände erzeugen müssen, die mit dem gleichen Namen Staat zu bezeichnen, nur ein irreführender Fehler sein kann‹ – dieser Fundamentalsatz spricht die Position der ›Reinen Rechtslehre‹ aus.« <sup>110</sup>

Staatslehre muss nach Kelsen also zuerst auf einer a priori Wissenschaft fundiert werden, um Wissenschaft zu sein, da die Hinzunahme anderer Wissenschaftsbereiche eine Vermischung der Methoden bedeuten würden. Sie muss den sozial-politische Kontext ihres Gegenstandes also ausklammern, ihn gewissermaßen weg-»logisieren«:

»Wenn daher die ›Reine Rechtslehre‹ Staat und Rechtsordnung gleichsetzt, so rührt dies nicht von einer achtlosen Identifikation einer sozialen Realität mit einem Inbegriff von Normen (von dieser Annahme aus entwickelt Spann seine Polemik gegen Kelsen [...]) sondern von der Logisierung dieser sozialen Realität [...].« <sup>111</sup>

109 Für Voegelins Haupt- und Spätwerk wird seine Symbollehre zentral werden, hier nimmt sie ihren Anfang.

110 Ebd., S. 80.

111 Ebd., S. 129. Voegelin verteidigt an dieser Stelle aber auch Kelsen gegen die Kritik seines zweiten Doktorvaters Spann: Die ›Reine Rechtslehre‹ reduziere, entgegen Spanns Kritik, die soziale Realität nicht auf ein Geflecht aus Normen, sondern stelle sie, wie im Zitat angedeutet, in »logisierter« Form dar.

Das kritisiert Voegelin, denn durch die besagte »Logisierung« der sozialen Realität, ein Vorgang, der die Soziologie eigentlich aus der »Reinen Rechtslehre« verdrängen soll, treten sozio-historische Fragestellungen innerhalb dieser Rechtslehre in »logisierter Form wieder auf«, lassen sich also nicht verdrängen:<sup>112</sup>

»Der Weg, der zur ›Reinen Rechtslehre‹ führt, vermeidet dagegen das Problem der Staatsform; die ›Reine Rechtslehre‹ versucht, alle soziologischen und spekulativen Begriffe auszumerzen, und ihren Erkenntnisgegenstand auf die logischen Elemente des Problemkomplexes zu reduzieren. Dieses Unternehmen scheitert an dem immanenten Zusammenhang der Probleme; die vernachlässigten schieben sich unversehens in die Theorie ein und treten in logisierter Form wieder auf.«<sup>113</sup>

Staatslehre lässt sich nicht von den Sozialwissenschaften absondern, weil der Konnex von Rechts-Realität und Rechtswissenschaft nicht auflösbar ist, auch sie ist nicht von ihrem jeweiligen politischen Kontext weg-konstruierbar. Darum begreift Voegelin die Rechtslehre als einen wichtigen Teil der Staatslehre, die Staatslehre aber als eine Aufgabe sozio-historischer Forschung, untrennbar verbunden mit der Untersuchung der hinter ihr stehenden Ideen und Symbolen:

»[...] von ihr [der ›Reinen Rechtslehre‹, M.N.] aus kann der Aufstieg zu einer Rekonstruktion der vollständigen Wissenschaft vom Staat beginnen. Sie baut sich auf in den Lehren von den Elementen, welche die staatliche Gemeinschaft, oder kurz den Staat, fundieren, und jenen anderen, welche die Symbole fundieren [...] und in der Lehre von den Ideen, die einander korrelativ ergänzen und in ihrem Verein die oberste bedingende Form des Staats sind. Mit dieser letzten Verankerung der Staatslehre in der Ideenlehre ist der Punkt erreicht, von dem die Theorien anderer Kulturobjektivierungen ausgehen können; neben die Lehre von der Idee des Staats kann die Lehre von der Idee der Kunst, der Sprache, der Religion, der Wirtschaft treten und in der Aufweisung der Zusammenhänge dieser Ideen stehen wir auf der obersten systematischen Stufe eines Systems der Gesellschaftsphilosophie; unmittelbar an diese Stufe reicht der Bau der hier entworfenen Staatslehre heran.«<sup>114</sup>

Die Reine Rechtslehre ist also der erste und nicht der abschließende Schritt in einer Rekonstruktion der Wissenschaft vom Staat. Sie muss in einem weiteren Schritt zu einem Teil der Ideenlehre werden, um so ein Fundament eines neuen »Systems der

---

112 Voegelin gibt später zu, dass er die, wie er selbstkritisch resümiert, »ziemlich primitiven semantischen Spielchen, die mit solchen Fehlkonstruktionen verbunden waren, noch nicht ganz durchschauen« vermochte. Voegelin, autobiographische Reflexionen, a.a.O., S. 39.

113 Voegelin, Reine Rechtslehre und Staatslehre, a.a.O., S. 128.

114 Ebd., S. 131.

Gesellschaftsphilosophie« zu formen. Dieses setzt sich wiederum aus verschiedenen »Kulturobjektivierungen« zusammen. Die Reine Rechtslehre versucht zu Unrecht die Staatslehre von den sie konstituierenden Ideen und Symbolen abzuschließen, und damit von ihrem sozialen und politischen Entstehungskontext. Nach Voegelin's politischer Epistemologie beurteilt, ist sie also auch nicht a-politisch konstruierbar, sondern trägt selbst Spuren ihrer politischen Herkunft.

## 1.2. Erkenntnistheorie als Ideologie: Positivismus

Im Kapitel über den Neukantianismus konnte gezeigt werden, wie Voegelin's politische Epistemologie als Gegensatz zum vermeintlich a-politischen Neukantianismus entsteht. Die Reine Rechtslehre basiert aber vor allem auf den Prämissen des Rechtspositivismus. Dem Positivismus als Erkenntnistheorie tritt Voegelin von Anfang an »außerhalb« entgegen, innerhalb seiner politischen Epistemologie. Er ist die Haupttreibfläche für Voegelin's Epistemologie.

Was aber ist »Positivismus« und in welchem Verhältnis steht er zum Neukantianismus? Denn: Die Rechtsphilosophie beispielsweise Stammlers, Cohens, wie auch Natorps sind nicht einheitlich rechtspositivistisch. Vielmehr findet sich im Neukantianismus eher eine Mischung aus naturrechtlichen wie auch positivistischen Prämissen.<sup>115</sup> Der Neukantianismus ist also nicht Gleichzusetzen mit dem Positivismus, es gibt aber viele Beispiele für einen großen Einfluss des Positivismus auf die Transzendentalphilosophie.<sup>116</sup> Schon in der Entstehungsphase des Neukantianismus gibt es positivistische Ableger wie beispielsweise die Pädagogik von Friedrich Paulsen.<sup>117</sup> Er forderte bereits in den 1880er-Jahren, dass metaphysische »Scheinprobleme« aus der philosophischen Debatte entfernt werden müssten und nimmt großen Einfluss auf einen wachsenden Positivismus im Neukantianismus.<sup>118</sup> Dass bei vielen Neukantianern eine Nähe zum Positivismus zu erkennen ist, liegt unter anderem auch an der historischen Genese des Neukantianismus: Als Oppositi-

---

115 Müller, a.a.O., S. 3. Wobei die Einteilung in »Naturrechtsphilosophie« und »Rechtspositivismus« nicht der bestmögliche Weg ist die Streitfrage abzubilden, wie Müller schreibt. Vgl.: Müller, a.a.O., S. 180f. Die besagte Monografie »Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus« von Müller gibt hier ohnehin insgesamt einen gelungenen Überblick.

116 Zwischen 1877 und 1878 zeigten viele Publikationen von Neukantianern eine sich steigernde Nähe zum Positivismus. Vor allem in der neukantianischen Zeitschrift »Vierteljahresschrift für Philosophie« trat dies in den einzelnen Publikationen deutlich hervor. In den 1880er Jahren dann wurde die Trennung zwischen beiden philosophischen Richtungen wieder deutlicher erkennbar. Köhnke, Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus, a.a.O., S. 388.

117 Ebd., S. 431.

118 Ebd., S. 388ff.

on zum deutschen Idealismus, den viele Neukantianer sogar »verachteten«<sup>119</sup>. Denn auch der Positivismus ist mit seinen erkenntnistheoretischen Prämissen unvereinbar mit dem Idealismus.<sup>120</sup>

Eingeführt als eigenständige Wissenschaftstheorie und später immer mehr zum Religionsersatz übersteigert, wurde der Begriff »Positivismus« vom französischen Philosophen und Mathematiker August Comte (1798 – 1857), der den Positivismus in seinen Vorlesungen als eigenständige philosophische Theorie ausbreitet.<sup>121</sup> Wissenschaft, auch Philosophie, solle sich mit dem »Tatsächlichen« also dem empirisch überprüfbaren, »Positiven« beschäftigen.<sup>122</sup> Comte hierzu:

»[...] in dieser Hinsicht kommt es voll und ganz dem neuen philosophischen Geiste zu, der auf Grund der ständigen Hingabe unserer Intelligenz an wirklich erreichbare Forschungsobjekte unter dauerndem Ausschluß der unergründlichen Mysterien, mit denen sich vor allem seine Kindheit befaßte, so bezeichnet wird.«<sup>123</sup>

Aus diesem »Ausschließen der unergründlichen Mysterien« entstehen nach Walter Bröcker zwei Grundannahmen des Positivismus:

»Im ersten Kapitel seines Buches erklärt Comte, er glaube beim Studium der Entwicklung der menschlichen Kenntnisse von ihrem einfachen Beginn bis auf unsere Zeit ein großes Gesetz entdeckt zu haben, dem diese Entwicklung unterworfen sei, »dieses Gesetz (sagt er) lautet dahin, daß jeder Zweig unserer Kenntnisse der Reihe nach drei verschiedene theoretische Zustände durchläuft, nämlich den theologischen oder fingierten Zustand, den metaphysischen oder abstrakten Zustand und den wissenschaftlichen oder positiven Zustand«. In diesen Sätzen sind zwei Thesen enthalten [...], nämlich:

119 Ebd., S. 389.

120 Auch in anderen Sprachräumen, allen voran dem Englischen und dem Französischen, entwickelten sich zeitgleich Ende des 19. Jahrhunderts positivistische Strömungen, die ihrerseits ebenfalls versuchten, die Philosophie als positive Wissenschaft zu re-initiieren. Hierauf bezogen sich deutsche Neukantianer jedoch nur selten (obwohl vor allem Comte allgemein bekannt war) vor allem aus zwei Gründen: (1) die Genese der erkenntnistheoretischen Neuorientierung geschah nicht auf der Grundlage von Kant. Außerdem spielte (2) ein dem mitteleuropäischen Zeitgeist entsprechenden deutschnationalen Chauvinismus hier wohl ebenfalls eine Rolle. Für Voegelins frühe Theorieentwicklung sind diese positivistischen Strömungen außerhalb des deutschen Sprachraumes daher (mit Ausnahme von Comte) wenig von Bedeutung. Wenn er sich auf den Positivismus bezog, dann auf den von Comte initiierten aber im deutschsprachigen Raum weiterentwickelten. Vgl.: Ebd., S. 392ff.

121 Diese Vorlesungen sind von 1830 bis 1842 als mehrteilige Buchreihe erschienen. Iring Fetscher, Einleitung, in: August Comte, Reden über den Geist des Positivismus, Hamburg 1994, S. 18.

122 Comte, Reden über den Geist des Positivismus, a.a.O., S. 45.

123 Ebd., S. 45.

1. die Metaphysik hat keine Wahrheit – und
2. die wahre Welt ist das Korrelat der vollendet gedachten positiven Wissenschaft<sup>124</sup>

Comte begründete den Positivismus zwar derart, aber es wäre irreführend, diese Erkenntnistheorie zu sehr von Comte her zu verstehen. Schließlich hatte Comtes Positivismus noch den offen zugegebenen, radikalen Anspruch, Grundlage für eine Art neuer Weltanschauung zu sein,<sup>125</sup> als Grundlage einer säkularen »Menschheitsreligion«. <sup>126</sup> Diese Radikalität wird von den meisten Positivisten – wohlgermerkt vordergründig – nicht weiterverfolgt, sondern der Positivismus als streng »szientistische« Position entwickelt, so dass er in der Sekundärliteratur teilweise als »Neo-Positivismus« bezeichnet wird.<sup>127</sup> Comte entwickelte ohnehin keine geschlossene Erkenntnistheorie, diese entsteht erst nach dem Tod des Positivismus-Begründers.<sup>128</sup> Trotzdem lassen sich Spuren der weltanschaulichen Prämissen Comtes in diesem vordergründig anti-weltanschaulichen epistemologischen Konstrukt finden, ganz im Sinne der politischen Epistemologie Voegelins.

Die Grundannahme des Positivismus lässt sich wie folgt zusammenfassen:

- a) »Es besteht kein realer Unterschied zwischen ›Wesen‹ und ›Erscheinung‹.«<sup>129</sup> Begriffe aus der Metaphysik, wie »Geist« oder »Seele« werden damit als irrelevante und illegitime Konstrukte abgelehnt. Aber auch darüber hinaus sind erkenntnistheoretische Hilfs-Begriffe wie »Substanz« abzulehnen, da sie bedingt

124 Walter Bröcker, *Dialektik, Positivismus, Mythologie*, Heppenheim 1958, S. 44f.

125 Eine Analyse der Staatstheorie Comtes mit Hinblick auf ihm inhärente Elemente des »Totalen« findet sich beispielsweise hier: Johannes Peter, *Auguste Comtes Bild vom Menschen, der Philosoph und die Gemeinschaft des Positivismus*, Stuttgart 1936, S. 30ff. Zwar ist diese Studie alles andere als aktuell, wird aber von einigen Forschern als »immer noch lesenswert« geachtet, wie Frank Wanning schreibt. Frank Wanning, *Gedankenexperimente: Wissenschaft und Roman im Frankreich des 19. Jahrhunderts*, Tübingen 1999, S. 47 (hier Fußnote).

126 Rituale wie Taufe und Hochzeiten bleiben hier bestehen. Auch Institutionen wie Papst und mythische Vorstellungen wie »Schutzengel« (letztere werden durch Frauen verkörpert) sind in dieser »Religion« enthalten. Hierzu ist das Kapitel »Menschheitsreligion« in folgender Monografie lesenswert: Leszek Kolakowski, *Die Philosophie des Positivismus*, München 1971, S. 79ff.

127 Beispielsweise verwendet Klaus von Beyme diesen Begriff. Klaus von Beyme, *politische Theorien im Zeitalter der Ideologien, 1789 – 1945*, Wiesbaden 2002, S. 48.

128 Peter, a. a. O., S. 39.

129 Kolakowski, a. a. O., S. 11. Das Begründungsproblem im Phänomenalismus erörtert Herbert Schnädelbach in seiner Habilitationsschrift treffend: Herbert Schnädelbach, *Erfahrung, Begründung und Reflexion, Versuch über den Positivismus*, Frankfurt a. M. 1971, S. 118ff, vor allem S. 122.

sind durch eine Trennung der empirischen Welt von einer Sphäre »jenseits des Erfahrbaren«.

- b) »Die Regel des Nominalismus bedeutet soviel wie das Verbot der Annahme, daß irgendwelches Wissen, das in Allgemeinbegriffen formuliert ist, andere Entsprechungen in der Wirklichkeit besitze als die konkreten singulären Gegenstände.«<sup>130</sup>

Zusammengefasst ist dies nur die logische Folgerung aus der »Regel des Phänomenalismus«, dass die Welt der »Ideen« abgelehnt wird. Auch Positivisten verwenden allgemeine Oberbegriffe aber mit folgender Einschränkung: »[...] jegliches abstraktes Wissen [ist] eine Art ordnender, verkürzter Aufzeichnung von Erfahrungsdaten und hat keine autonome Erkenntnisfunktion [...].«<sup>131</sup> In diesem Sinne ist die »Welt des Allgemeinen« ein metaphysisches und damit abzulehnendes Konstrukt.

- c) Werturteile und normativen Aussagen kommt kein Erkenntniswert zu.<sup>132</sup> Andernfalls müsste man eine Art »Jenseits« der erfahrbaren Welt wieder einführen, wie ja durch Regel 1 und 2 ausgeschlossen wurde. Damit wurde darauf verzichtet »[...] daß es außerhalb der sichtbaren Welt einen Bereich selbständig seiender Werte existiere, deren geheimnisvolle Korrelate unsere Urteile wären.«<sup>133</sup> Gerade diese Prämisse ist für Kelsens Rechtspositivismus prägend.
- d) Der Glaube »an die grundsätzliche Einheit der Wissensmethode«<sup>134</sup>. In den verschiedenen Wissenschaftsformen muss der Zugang zur Erkenntnis, also in den methodologischen theoretischen Grundannahmen gleich sein. Diese Annahme impliziert, dass sich in Zukunft Wissenschaftsdisziplinen immer weiter miteinander verflechten könnten, sogar zu einer großen Wissenschaft zusammenwachsen könnten, das wiederum bringt eine Art positivistischen Fortschrittsglauben hervor.

Diese Grundannahmen sind aber auf Dogmen gegründet, die ihrerseits nicht aus sich selbst heraus begründbar sind. Es braucht also eine Art »Glauben« an die Richtigkeit dieser Prämissen. Hier ist der Einfluss Comtes zu spüren, der den Positivismus genau deshalb als Menschheitsreligion ausrief. »Glaube« bedeutet hier aber das Einsetzen dogmatischer »Denkgrenzen«, aus denen heraus sich eine geschlossene Weltanschauung konstituiert – Positivismus ist also nicht ohne Ideologie kon-

130 Kolakowski, a.a.O., S. 13.

131 Ebd., S. 15.

132 Ebd., S. 15. Der Jesuit José Porfirio Miranda sieht hier einen zentralen Widerspruch des Positivismus: Der Fortschrittsglaube, der dieser erkenntnistheoretischen Strömung so inne ist, sei ohne Werturteile unmöglich. José Porfirio Miranda, Appell an die Vernunft, Wissenschaftstheorie und Kritik des Positivismus, Berlin 2013, S. 315.

133 Kolakowski, a.a.O., S. 16.

134 Ebd., S. 17.

strierbar. Seine Prämissen sollen geschlossene Weltanschauungen ausschließen, aber je dogmatischer seine Postulate aufgefasst werden, desto ideologischer wird er selbst, man könnte ihn also mit Voegelins politischer Epistemologie also als krypto-ideologisch bezeichnen.

Aus dem Positivismus leitet sich der Rechtspositivismus ab, der beispielsweise Werturteile hinsichtlich der Frage »Was ist Gerechtigkeit« aus seinem Begriff des »Rechts« ausklammert. Kelsens »Reine Rechtslehre« stellt hier eine neukantianische Variante desselben dar, da hier das Postulat der »Reinheit der Methode«, wie bereits gezeigt, zum Ausschluss aller kontextuellen Faktoren der Rechtswissenschaft führt.<sup>135</sup> Auf die Widersprüche, die eine Vermischung von Neukantianismus und Positivismus mit sich bringen, muss an dieser Stelle wenigstens in einer wesentlichen Streitfrage eingegangen werden: Die Ablehnung der Metaphysik als Wissenschaft von Seiten des Positivismus ist gleichzeitig auch eine Verneinung der Frage, ob synthetische Urteile a priori möglich sind.<sup>136</sup> Der Philosoph Herbert Schnädelbach fasst dies in seiner Habilitationsschrift treffend zusammen:

»Kants Kritik der Metaphysik definierte die Grenzen des Erkenntniswertes des Denkens, gemessen an jenem erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnisbegriff, ohne aber dabei die Reflexion als illegitim zu verwerfen. Die neopositivistische Kritik an der Metaphysik geht darin über die Kantische hinaus, daß sie den nichtempirischen Sätzen nicht nur den Erkenntnischarakter, sondern die Sinnhaftigkeit überhaupt abspricht.«<sup>137</sup>

Die positivistischen Neukantianer denken an diesem Punkt also Kant nicht weiter, sondern stehen in Opposition zu seinen zentralen erkenntnistheoretischen Grundannahmen. Der Rechtspositivismus Kelsens ist hierbei eine spezielle Form des Positivismus:<sup>138</sup> Seine Wurzeln reichen noch hinter Comte zurück zu Thomas Hobbes Prinzip: »Auctoritas non veritas facit legem«<sup>139</sup>. Über ein Jahrhundert später entsteht dann eine Differenzierung der Rechtsphilosophie durch David Humes, wie

135 Den positivistischen Einfluss in Kelsens Theoriebegriff hat Wissenschaftstheoretiker Reinhard Kamitz untersucht. Reinhard Kamitz, *Positivismus, Befreiung vom Dogma*, Wien 1973, S. 105ff.

136 Eine ausführliche Darstellung dieses Gegensatzes zwischen Positivismus und Kantianismus findet sich bei Wilhelm Ettelt. Vgl. Wilhelm Ettelt, *Erkenntniskritik des Positivismus und die Möglichkeit der Metaphysik*, Amsterdam 1979, S. 248ff.

137 Schnädelbach, a.a.O., S. 204. Vgl. hierzu ebenfalls: Cooper, *beginning the quest*, a.a.O., S. 22.

138 Der Positivismus hat sich aber auch in andere Schulen ausdifferenziert, beispielsweise im logischen Positivismus des Wiener Kreises. Siehe hierzu: Schnädelbach, a.a.O., S. 63ff.

139 Thomas Hobbes, zitiert nach: Rainer Schmidt, *Rechtspositivismus und die Geltung von Recht und Verfassung*, in: Rainer Schmidt (Hg.), *Rechtspositivismus: Ursprung und Kritik, zur Geltungsbegründung von Recht und Verfassung*, Baden-Baden 2014, S. 14. Insgesamt ist der kurze ideengeschichtliche Überblick von Schmidt lesenswert. Ebd., S. 14ff.

Immanuel Kants Unterscheidung zwischen »Sein« und »Sollen«, <sup>140</sup> dass nämlich ein deskriptiver Satz, beispielsweise ein Rechtssatz keine moralische Aussage bzw. Handlungsanweisung enthält. Diese Unterscheidung betont Kelsen dann in seiner Reinen Rechtslehre und formuliert eine Rechtstheorie, die normative Fragestellungen ausklammert. Nach dem zweiten Weltkrieg, also nach der Erfahrung, dass auch Richter im Einklang mit geltenden Gesetzen durch unmenschliche aber doch dem geltenden Gesetz nach »rechtmäßige Urteile« zu Helfern der Nationalsozialisten wurden, ist es der Rechtspositivist Gustav Radbruch, der nun Einschränkungen fordert, also eine Art »Recht zum Widerspruch«. <sup>141</sup>

Neben Kelsen ist Herbert Lionel Adolphus Hart (kurz: H. L. A. Hart) als bedeutender Vertreter des Rechtspositivismus zu nennen. Dieser unterscheidet verschiedene Thesen des Rechtspositivismus, wie Norbert Hoerster zusammenfasst:

»1. Rechtsnormen sind Befehle; 2. Recht und Moral sind begrifflich getrennt; 3. Die Bedeutungsanalyse von Rechtsbegriffen ist zu unterscheiden von empirischen sowie normativen Untersuchungen über das Recht; 4. Das Recht ist ein geschlossenes System, aus dem sich richterliche Fallunterscheidungen durch logische Deduktion gewinnen lassen; 5. Moralische (insbesondere rechtspolitische) Urteile sind rational nicht begründbar.« <sup>142</sup>

Diese verschiedenen Thesen sind »logisch voneinander unabhängig« <sup>143</sup>. Man kann beliebig vielen Thesen zustimmen und die anderen verwerfen. <sup>144</sup> Kelsen hier einzuordnen würde den Rahmen der Fragestellung dieser Arbeit sprengen, es sollte gezeigt werden, dass auch der Rechtspositivismus ebenso wie der Positivismus selbst kein in sich geschlossenes System ist.

Trotzdem ist diesen rechtspositivistischen Thesen gemein, dass sie sich jede Frage nach »Was ist gerechtes Recht« ausschließen, aufgrund der positivistischen Ablehnung jeglicher Metaphysik. Voegelins politische Epistemologie zeigt, dass dieser vermeintlich anti-ideologische Skeptizismus selbst krypto-ideologisch ist.

140 Auch britische Utilitaristen des 18. Und 19. Jahrhunderts wie Jeremy Bentham und John Austin explizierten die Unterscheidung von »Sein« und »Sollen«. Siehe: H. L. A. Hart, der Positivismus und die Trennung von Recht und Moral, in: H. L. A. Hart, *Recht und Moral*, Göttingen 1971, S. 15ff.

141 Ebd., S. 40ff. Am Beispiel Oswald Rothaug wird dies besonders ersichtlich: Der nationalsozialistische Richter verurteilte den Juden Leo Katzenberger 1942 wegen angeblichen sexuellen Kontakten mit einer »Reichsbürgerin« zum Tode. Hierbei berief er sich auf das »Blutschutzgesetz« und die »Volksschädlingsverordnung«.

142 Norbert Hoerster, Einleitung, in: Hart, a.a.O., S. 6. Hoerster fasst hier Harts Thesendarstellung zusammen. Vgl. ebenfalls: H. L. A. Hart, *der Positivismus und die Trennung von Recht und Moral*, in: Hart, a.a.O., S. 23.

143 Hoerster, a.a.O., S. 6.

144 Hart tritt aber vor allem für die dritte These ein, verteidigt aber auch These zwei. Ebd., S. 7.

Auch Kelsen teilt die anti-metaphysische Prämisse, weil durch die Metaphysik die Grenze zwischen »Wissenschaft« und »Politik« durchbrochen wird, die Voegelin politische Epistemologie ohnehin als durchlässig versteht:

»Nach wie vor stößt eine objektive, ihren Gegenstand nur beschreibende Rechtswissenschaft auf den hartnäckigen Widerstand all jener, die, die Grenzen zwischen Wissenschaft und Politik mißachtend, im Namen jener dem Recht einen bestimmten Inhalt vorschreiben, das heißt, das gerechte Recht und damit ein Wertmaß für das positive Recht bestimmen zu können glauben. Es ist insbesondere die wiedererwachte Metaphysik der Naturrechtslehre, die mit diesem Anspruch dem Rechtspositivismus entgegentritt.«<sup>145</sup>

Dieser »wiedererwachten Metaphysik« stellt Kelsen einen a-normativen Positivismus mit dem strengen Fokus auf das positive Recht entgegen, also dem Rechtspositivismus der Reinen Rechtslehre, der auf einer monistischen, transzendentalphilosophischen Grundlage fußt:

»Die Naturrechtslehre ist eine dualistische Rechtslehre, denn es gibt ihr zufolge neben dem positiven Recht ein Naturrecht. Die Reine Rechtslehre ist aber eine monistische Rechtslehre. Ihr zufolge gibt es nur ein Recht, das positive Recht. Die von der Reinen Rechtslehre festgestellte Grundnorm ist kein von dem positiven Recht verschiedenes Recht, sie ist nur sein Geltungsgrund, die transzendental-logische Bedingung seiner Geltung und hat als solche keinen ethisch-politischen, sondern einen erkenntnistheoretischen Charakter.«<sup>146</sup>

Kelsen hält also nicht nur den von ihm konstruierten Begriff des Rechts für a-politisch, sondern auch die erkenntnistheoretische Grundlage, auf dem er aufbaut. Es wird sogar ein unvereinbarer Gegensatz zwischen Politik und Epistemologie gezeichnet, aufgrund der »monistischen« Grundlage der Transzendentalphilosophie. Voegelin politische Epistemologie zeigt hierbei nicht nur, dass es eine solche Grenze zwischen »erkenntnistheoretischen« und »ethisch-politischen« Charakter nicht gibt, sondern dass die Annahme einer solchen wechselwirkt, mit geschlossenen, eigentlich nicht monistischen, sondern in dem Fall dualistischen Weltbildern, des »Drinnen« und »Draußen«.

Das Dogma des Monismus entstammt, wie er nach seiner Amerikareise resümieren wird, einer Philosophie des »geschlossenen Ichs«, im Gegensatz zu der in Amerika vorherrschenden Philosophie des Pluralismus, der Philosophie des »offenen Ichs«. Innerhalb der scheinbaren Abgeschlossenheit dieses »geschlossenen

---

145 Hans Kelsen, Reine Rechtslehre, mit einem Anhang: Das Problem der Gerechtigkeit, Tübingen 2017, S. 11.

146 Ebd., S. 754.

Ichs« findet die Realitätsverdunklung statt, wie Voegelins politische Epistemologie zu zeigen vermag. Voegelin verwirft den holistischen Ansatz des Positivismus-Begründers Comte ausdrücklich.<sup>147</sup> Gerade am Rechtspositivismus kritisiert Voegelin, dass die Positivität des Rechts nicht innerhalb der Normlogik zu konstruieren sei. Die »Reine Rechtslehre« mag normlogische Erkenntnisse liefern, kann damit aber nicht die Positivität des Rechts bestimmen, weil für diese Bestimmung Betrachtungen auf die sozio-historischen und damit politischen Zusammenhänge miteinbezogen werden müssen, über die Normlogik hinaus:

»[...] man kann wohl Normlogik treiben, nicht aber Rechtslogik, weil das Recht keine Erkenntnisphäre ist; seine formenden Elemente sind Symbole, Ideen, Fragmentierungen und die fundierenden Elemente. Wohl aber sind die normlogischen Grundbegriffe Kategorien der Rechtswissenschaft (gemeint als Wissenschaft vom positiven Recht) wie jeder Normwissenschaft; ihr Inhalt ist ein Inbegriff von Sätzen über die normative Verknüpfung von Tatbeständen und durch diese besondere Art der Gesetzmäßigkeit unterscheidet sie sich von der Physik. Die Erörterung des spezifisch Rechtlichen fällt nicht mehr in ihr Gebiet, ihre Eingrenzung ist ein ihr selbst transzendentes Problem. Das Rechtskriterium kann nicht im formalen Bau der Norm gesucht werden, sondern nur in der besonderen Inhaltlichkeit einer Ordnung, durch welche sie sich auf die soziale Realität einer bestimmten Art bezieht – auf die Realität die von den beschriebenen Ideen und Symbolen geformt wird. Die Beziehung des Rechtsinhaltes ist zugleich die Formel für das Positivitätsproblem: positives Recht ist ein Zusammenhang von Normen, der sich durch seinen Inhalt in der angegebenen Weise auf ein historisches, in Raum und Zeit sich abspielendes Geschehen bezieht.«<sup>148</sup>

Es gibt also keine allein aus der Normlogik herleitbare Bestimmung der Positivität des Rechts, wegen der sozio-politischen Historizität der Normen, als »Inhaltlichkeit einer Ordnung«. Die »Rechtslehre« wird von Voegelin so hinsichtlich ihres sozio-politischen Entstehungszusammenhanges rekonstruiert.<sup>149</sup> Der positivistische Versuch wiederum, diesen Kontext auszublenden, führt in Lesart seiner politischen Epistemologie zu der Entstehung der »Krise der Moderne«, wie er später in »Die neue Wissenschaft der Politik« beschreibt:

147 Z. B. in seiner Doktorarbeit, wie bereits zitiert wurde. Voegelin, Wechselwirkung und Gezweigung, a.a.O., S. III. Vgl. ebenfalls: Ley, Weiss, Voegelin in Wien, a.a.O., S. 43.

148 Voegelin, Reine Rechtslehre und Staatslehre, a.a.O., S. 129f.

149 Voegelins hier bereits beginnende kritische Haltung zu dieser Form des Rechtspositivismus seines einstigen Doktorvaters forcierte sich nach der Amerikareise. Auch Regina Braach sieht diese, hier beginnende, in den 30er Jahren in eine grundsätzliche Kritik am Positivismus im Neukantianismus, am Beispiels Kelsens mündende erkenntnistheoretische Entwicklung. Regina Braach, Eric Voegelins politische Anthropologie, Würzburg 2003, S. 43ff.

»Wenn die Prinzipien der politischen Wissenschaft wiederhergestellt werden sollen, so ist damit impliziert, daß das Bewußtsein der Prinzipien verloren gegangen ist. Die Bewegung der theoretischen Erneuerung ist in der Tat als eine Genesung von der Zerstörung der Wissenschaft durch den Positivismus, der für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts charakteristisch war, zu verstehen. Die zerstörende Wirkung des Positivismus hat ihre Ursache in den folgenden zwei Grundannahmen:

[...] daß die Methoden der mathematisierenden Wissenschaften von der Außenwelt durch besondere Leistungsfähigkeit ausgezeichnet seien, und daß die anderen Wissenschaften ähnliche Erfolge erzielen würden, wenn sie dem Beispiel folgten.

[...] daß die naturwissenschaftlichen Methoden ein Kriterium für theoretische Relevanz lieferten.

[...] Die zweite Annahme ist die eigentliche Gefahrenquelle, insofern als sie die Theorie der Methode unterordnet und damit den Sinn der Wissenschaft verkehrt.«<sup>150</sup>

Gerade das monistische Dogma der »Methodenreinheit«, die Unterordnung der Theorie unter die Methode, das sowohl konstituierend für den Neukantianismus als auch für den Positivismus ist, wird hier als Ursache für die zerstörerische Kraft, vor allem des Positivismus, identifiziert. Wissenschaft wird so nicht »rein«, sondern blind für die Tatsache, dass sie nicht in luftleerem Raum, sondern einem politisch Raum stattfindet, der sie beeinflusst. Voegelins politische Epistemologie macht gerade diesen Konnex von Wissenschaft und Politik sichtbar, indem er zeigt, dass auch Epistemologie selbst verschränkt mit seinem politischen Entstehungshintergrund ist und darum ist seine Erkenntnistheorie, im Gegensatz zum Positivismus, nicht als geschlossene Weltanschauung konstruierbar.

### 1.3. Transzendentalphilosophischer Messianismus: Die Phänomenologie

Zur philosophischen Welt Voegelins gehört noch ein weiteres erkenntnistheoretisches System, zu dem seine politische Epistemologie sich positioniert. Gerade junge Geisteswissenschaftler in den 1910er- und 1920er-Jahren interessierten sich für die

---

150 Eric Voegelin, die neue Wissenschaft der Politik, München 1959, S. 20f. In der Vorlesung »Hitler und die Deutschen« fasst er das Problem des Positivismus, dem Rechtspositivismus im Speziellen, sehr prägnant zusammen: »Es ist dem positivistischen rechtsanwendenden Juristen, der selber an der Rechtsschöpfung nicht beteiligt ist und sich der Obrigkeit, die Recht schöpft und Dinge ins Gesetzblatt schreibt, bedingungslos unterwirft, sozusagen seelisch unmöglich zu rebellieren, wenn der Inhalt des positiven Rechts, der Gesetze, kriminell ist. Es gibt dagegen keine seelische Widerstandskraft mehr, wenn man Rechtspositivist geworden ist.« Eric Voegelin, Hitler und die Deutschen, München 2009, S. 228.

Phänomenologie Edmund Husserls.<sup>151</sup> Die Phänomenologie ist dabei eine Alternative innerhalb der transzendentalphilosophischen Debatte und enthält dieselbe Prämisse der »Methodenreinheit« – verneint also auch jegliche Möglichkeit von Spuren seines politischen Entstehungskontextes innerhalb der Prämissen seines Systems.

Die Phänomenologie wurde als Erkenntnistheorie vor allem von Edmund Husserl (1859 – 1938) konzipiert<sup>152</sup> und ist dabei, wie auch der Neukantianismus, logisch abgeschlossen konstruiert. Das Besondere an der Phänomenologie zeigt sich im Bewusstseinszentrismus dieses Systems. Andreas Becke hat die Frage nach dem »Was ist Phänomenologie« zusammengefasst:

»Diese Phänomenologie arbeitet nicht in natürlicher, alltäglicher Einstellung, sondern wendet sich reflektiv auf das Bewußtsein und schaltet die sogenannte Außenwelt einfach aus. Durch diese phänomenologische Reduktion gelangt das ›Wesen‹ (d.i. die reine Erscheinung im Bewußtsein im Unterschied zur ›Tatsache‹) in den Blick. Die Phänomenologie wird somit zur ›Wesensschau‹.«<sup>153</sup>

Diese »apriorische Wesenserkenntnis«<sup>154</sup> hat einige Parallelen zu Kant, versucht aber, wie der Neukantianismus, »über Kant hinaus zu denken«. Ferdinand Fellmann stellt den zentralen Unterschied zu Kant treffend heraus:

»Anders als der transzendente Idealismus Kants betrachtet Husserl die Welt der Erscheinungen, wie sie dem Menschen in der natürlichen Erfahrung noch vor ihrer begrifflichen Codierung gegeben sind. Damit werden die Gegenstände ihrer Festigkeit, ihres An-sich-seins beraubt und auf Erfahrungsprozesse zurückgeführt, deren Gesetze zu erforschen Hauptaufgabe der Phänomenologie ist.«<sup>155</sup>

Derartig beauftragt soll die Phänomenologie nach Husserl nicht weniger leisten als den cartesianischen Subjekt-Objekt-Dualismus, mit dem sich auch Kant beschäftigte, durch eine endgültige Lösung zusammenzuführen.<sup>156</sup> Ohne Auflösung dieses Dualismus bleibt die Frage offen, wie eine subjektive Erkenntnis objektive Gültigkeit erlangen kann. Husserl drückt das Problem in einer seiner Vorlesungen aus:

151 Weiss, Theorie, Relevanz und Wahrheit, a.a.O., S. 72.

152 Zu dieser speziellen Erkenntnistheorie gelangte er durch die »Logischen Untersuchungen« (1900/1901) – sie stellten nach Husserl einen Durchbruch dar, der ihn zu Phänomenologie als neue Form der Transzendentalphilosophie führte. Vgl. Elisabeth Ströker, Husserls transzendente Phänomenologie, Frankfurt a.M. 1987, S. 15.

153 Andreas Becke, der Weg der Phänomenologie, Husserl, Heidegger, Rombach, Hamburg 1999, S. 11.

154 Ebd., S. 16.

155 Ferdinand Fellmann, Phänomenologie, zur Einführung, Hamburg 2006, S. 12.

156 Weiss, Theorie, Relevanz und Wahrheit, a.a.O., S. 63.

»Überlege ich aber, dass das ›Ich sehe die Dinge‹ nicht ein Haben der Dinge selbst ist, sondern das Haben eines Phänomens, das bloß Sache meiner Subjektivität ist (überlege ich, dass mit jeder Augen- oder Kopfbewegung das subjektive Bild sich modifiziert, dass ich mit dem Wahrnehmen in einem grenzenlosen Fluss subjektiver Phänomene stehe; überlege ich, dass ich dabei zwar immer sage ›Ich sehe das Ding Selbst‹, aber dabei nie über diesen Fluss hinauskomme), dann ist es klar, dass ich bei jenem ›Ausweisen‹ der Aussage durch Erfahrung nicht mein Denken mit der Natur selbst zusammengebracht, sondern es nur in bestimmter Weise mit meinen Wahrnehmungserlebnissen zur Harmonie gebracht habe. Ich verbleibe hier und so in aller Erkenntnis nur in meiner Subjektivität.«<sup>157</sup>

Husserl stellt hier zusammengefasst die Frage: »Wie komme ich also über den Solipsismus hinaus?«<sup>158</sup> Der Positivismus stellt ihm zufolge aber keine Alternative dar, Husserl hält ihn sogar für »gefährlich«, aufgrund seines subtil ideologisch-politischen Charakters:

»Den extremen Subjektivismus und Skeptizismus werden wir nicht mehr ernst nehmen. Der wirklich gefährliche Skeptizismus ist der in unserem jetzigen Zusammenhang besprochene Empirismus und Positivismus; er ist so recht der Wolf im Schafspelz, der für Freiheit des Denkens, für die völlige Vorurteilslosigkeit wissenschaftlicher Stellungnahmen und für das Recht echter Wissenschaft zu kämpfen vorgibt, ja in ernster persönlicher Überzeugung dafür eintritt, während er bei tieferer Betrachtung sie, wenn auch unverständlich und unwissenschaftlich, verrät.«<sup>159</sup>

Auch Husserl sieht die Gefahr, die von der vermeintlichen Vorurteilsfreiheit des Positivismus ausgeht, vor allem von seinem Skeptizismus. Gegen den positivistischen Skeptizismus, wie auch den ihm inhärenten »extremen Subjektivismus«, baut Husserl dann die »reine Phänomenologie« als Fundamentalphilosophie auf. Diese ist »die Grundwissenschaft für alle Philosophie im prägnanten Sinne und der Boden, auf den alle Probleme einer letzten Welterkenntnis zurückbezogen«<sup>160</sup>. Das Bewusstsein selbst steht hier im Zentrum und wird selbst transzendiert. Der Husserl-Schüler Wilhelm Szilasi erklärt dies als »eigentlichen Sinn der Transzendentalphilosophie«:

---

157 Hua Mat IX, S. 304.

158 Ebd., S. 305. Husserls Positivismuskritik erläutert er vor allem in diesem Abschnitt: »Die positivistische Reduktion der Idee der Wissenschaft auf bloße Tatsachenwissenschaft. Die ›Krisis‹ der Wissenschaft als Verlust ihrer Lebensbedeutsamkeit«, in: Hua VI, S. 3f.

159 Hua Mat IX, S. 245.

160 Ebd., S. 287.

»Zum eigentlichen Sinn der Transzendental-Philosophie gehört auch, das Bewußtsein, sofern es an die Subjekt-Objekt- Beziehung gebunden ist, zu transzendieren. Erst ein solcher Überschritt führt in die Transzendental-Philosophie. Er macht es erst möglich, das reine Bewußtsein in seiner Eigenart zu erfassen, und es durch die phänomenologische Deskription in seiner geschlossenen Machtvollkommenheit zur Darstellung zu bringen.

Die Phänomenologie geht also über Kant hinaus, daß sie eigentliche transzendente Bewußtseins-Ontologie ist. Ihre wichtigste Aufgabe ist, aus der Seinsverfassung des Bewußtseins seine Leistungen zu begründen.«<sup>161</sup>

Die Leistung des Bewusstseins besteht in seinen permanenten Bewusstseinsakten, die zu den »Erkenntnis-Erlebnissen« führen.<sup>162</sup> Diese Erlebnisse haben die Eigenschaft, »Bewusstsein von etwas zu sein« was Husserl als »Intentionalität« bezeichnet:<sup>163</sup>

»Sie [die Intentionalität, M.N.] ist insofern eine Wesenseigentümlichkeit der Erlebnissphäre überhaupt, als alle Erlebnisse in irgendeiner Weise an der Intentionalität Anteil haben, wenn wir gleichwohl nicht von jedem Erlebnis im selben Sinne sagen können, es habe Intentionalität, wie wir z. B. von jedem, in den Blick möglicher Reflexion als Objekt eintretendem Erlebnis, und sei es auch ein abstraktes Erlebnismoment sagen können, es sei ein zeitliches. Die Intentionalität ist es, die Bewußtsein im prägnanten Sinne charakterisiert, und die es rechtfertigt, zugleich den ganzen Erlebnisstrom als Bewußtseinsstrom und als Einheit eines Bewußtseins zu bezeichnen.«<sup>164</sup>

Dieser Begriff der Intentionalität ist also »apriorische Bedingung der Möglichkeit empirischer Erfahrung«<sup>165</sup> und somit die Grundlage seiner Transzendentalphilosophie. Er überbrückt die ohne die Phänomenologie unüberwindbare Grenze zwi-

161 Wilhelm Szilasi, Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls, Tübingen 1959, S. 12.

162 Diese Erlebnisse vollzielen sich innerhalb eines Erlebnisstroms, innerhalb dessen jedes dieser Erlebnisse selbst einen eigenen Inhalt vorzuweisen hat: »Die Bewußtseinserlebnisse betrachten wir in der ganzen Fülle der Konkretion, mit der sie in ihrem konkreten Zusammenhang – dem Erlebnisstrom – auftreten, und zu dem sie sich durch ihr eigenes Wesen zusammenschließen. Es wird dann evident, daß jedes Erlebnis des Stromes, das der reflektive Blick zu treffen vermag, ein eigenes, intuitiv zu erfassendes Wesen hat, einen ›Inhalt‹, der sich zu seiner Eigenheit für sich betrachten läßt.« Hua III/1, S. 70.

163 Ebd., S. 188. Husserl unterscheidet an anderer Stelle bei Erlebnissen zwischen intentionalen und nicht intentionalen. In diesem Kapitel sei nur auf die Intentionalen bezogen, da letztere sich dadurch auszeichnen nicht im Erlebnisstrom stattzufinden, und daher für die Phänomenologie weniger relevant sind: Vgl. Helmut Vetter, Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe, Hamburg 2004, S. 162 und S. 292.

164 Hua III/1, S. 187.

165 Weiss, Theorie, Relevanz und Wahrheit, a.a.O., S. 66.

schen »Subjekt« und »Objekt«. Hierfür muss Husserl aber letztgenannte Begriffe modifizieren. Husserl bezieht sich beim Subjekt auf das »reine Subjekt« und meint hier nicht das empirisch fassbare, sondern das »transzendente Subjekt«.

Zu diesem transzendentalen Subjekt gelangt man mittels der »phänomenologischen Reduktion« bzw. der »transzendentalen Reduktion«. Hierfür wird die natürliche »Welt, der physischen und psychophysischen, auch alle durch wertende und praktische Bewußtseinsfunktionen sich konstituierenden individuellen Gegenständlichkeiten ausgeschaltet«<sup>166</sup>. Der Vorgang, der zu dieser Leistung befähigt, nennt Husserl Epoché:

»Wie ist aber nun die angedeutete, durch die Epoché ermöglichte Leistung – wir nennen sie die ›transzendente Reduktion‹ – und wie die damit sich eröffnende wissenschaftliche Aufgabe konkreter verständlich zu machen? Diese Leistung einer Reduktion ›der‹ Welt auf das transzendente Phänomen ›Welt‹ und damit auf ihr Korrelat: die transzendente Subjektivität, in und aus deren ›Bewußtseinsleben‹ die schlicht naiv uns geltende Welt, schon vor aller Wissenschaft, ihren ganzen Inhalt und ihre Seinsgeltung gewinnt und immer schon gewonnen hat? [...] Die natürlichen Weltfragen haben ihren Boden in der vorgegebenen Welt, als derjenigen aktueller und möglicher Erfahrungen. Und so muß auch der Blick, den die Epoché frei macht, ebenfalls ein in seiner Weise erfahrender Blick sein. *Die Leistung der totalen Umstellung muß darin bestehen, daß sich die Unendlichkeit wirklicher und möglicher Welterfahrung umwandelt in die Unendlichkeit wirklicher und möglicher ›transzendentaler Erfahrung‹, in der als Erstes die Welt und ihre natürliche Erfahrung erfahren wird als ›Phänomen‹.*«<sup>167</sup>

Husserl expliziert an anderer Stelle die konkreten Folgen dieser Epoché:

»Selbstverständlich ist zunächst, daß mit der Ausschaltung der natürlichen Welt mit ihren Dingen, Animalien, Menschen auch alle durch wertende und praktische Bewußtseinsfunktionen sich konstituierenden individuellen Gegenständlichkeiten aus unserem Urteilsfeld ausgeschaltet sind, alle Arten Kulturgebilde, Werke der technischen und schönen Künste, der Wissenschaften (sofern diese nicht als Geltungseinheiten, sondern neben als Kulturfakta in Frage kommen), ästhetische und praktische Werte jeder Gestalt. Desgleichen natürlich auch Wirklichkeiten der Art, wie Staat, Sitte, Recht, Religion. Damit verfallen der Ausschaltung aus unserer Urteilsphäre alle Natur- und Geisteswissenschaften mit ihren gesamten Erkenntnisbestände, eben als Wissenschaften, die der natürlichen Einstellung bedürfen.«<sup>168</sup>

166 Hua III/1, S. 122.

167 Hua VI, S. 155f [Meine Hervorhebung, M.N.].

168 Hua III/1, S. 122.

Interessant für Voegelins politische Epistemologie ist hierbei, dass auch Husserl, trotz der Kritik an der nur vermeintlichen Neutralität des Positivismus, durch die Epoché selbst einen solch vordergründig vor-politischen/a-politischen Zustand erschaffen möchte, seine Epistemologie beinhaltet also auch »Reinigungsprozesse«. Da auch hier die Methode »rein sein sollte«, soll hier ein a-politisches, »reines Ich« durch die transzendente Reduktion erreicht werden.

Die Husserlsche Form der transzendentalen Reduktion kritisierte beispielsweise Max Scheler. Schelers epistemologischer Ansatz selbst lässt sich dabei als modifizierte Phänomenologie bezeichnen und richtet sich gegen den Neukantianismus, vor allem der Südwestdeutschen Schule.<sup>169</sup> Scheler und Husserl lernten sich 1902 kennen und standen durch ihre erkenntnistheoretisch ähnliche Positionierung in engerem Kontakt.<sup>170</sup> 1913, mit dem Erscheinen von Husserls »Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie« trennten sich ihre Wege aufgrund nun bestehender erkenntnistheoretischer Streitpunkte.<sup>171</sup> Die Husserlsche phänomenologische Reduktion kritisierte Scheler deshalb, weil er sie als »Anti-Metaphysisch« verstand, daher bezweifelte Scheler, auf dieser Grundlage eine metaphysik-offene Anthropologie entwickeln zu können.<sup>172</sup>

Husserls Weltanschauung ist in dem Sinne monistisch, dass die transzendente Reduktion »Erkenntnis« von einem monistischen Fundament ausgehen lässt. Spuren seiner politischen Herkunft kann diese Epistemologie also nicht enthalten, schließlich ist seine Erkenntnistheorie allem anderen vorgeordnet. Darum wurde Husserl auch schon zu Lebzeiten vorgeworfen seine Phänomenologie wäre ein »[...] imperialism of theoretical reason over the rest of the live of mind.«<sup>173</sup> Eine monistisch konstruierte Erkenntnistheorie muss immer eine allem anderen Vorgeordnete sein: Darin zeigt sich durchaus ein gewisser »Imperialismus«, sowohl bei der Phänomenologie als auch beim Neukantianismus und dem Positivismus. Voegelins politische Epistemologie konstruiert dagegen, weil sie ja nicht nur Epistemologie ist, gar kein »Zuallererst« eines allem anderen vorgeordneten Fundamentes.

Zurück zu dem durch transzendente Reduktion durch die Epoché hergestellten »reinen Ich«: Zu diesem transzendentalen Subjekt hin konstruiert Husserl dann die Verbindung zum Objekt, und zwar zum »intentionalen Objekt« durch das intentionale Bewusstsein. Husserl selbst hierzu:

169 Siehe Schelers Kritik an Wilhelm Dilthey und Heinrich Rickert. Max Scheler, vom Ewigen im Menschen, Berlin 1933, S. 86ff.

170 Wolfhart Henckmann, Max Scheler, München 1998, S. 19

171 Ebd., S. 25.

172 Ebd., S. 51.

173 Rosemary R. P. Lerner, the ethical dimension of transcendental reduction, in: Véronique M. Fóti, Pavlos Kontos (Hg.), Phenomenology and the Primacy of the Political, Essays in Honor of Jacques Taminiaux, Cham 2017, S. 55.

»Ist ein intentionales Erlebnis aktuell, also in der Weise des cogito vollzogen, so ›richtet‹ sich in ihm das Subjekt (das ›Ich‹) auf das intentionale Objekt. Zum cogito selbst gehört ein ihm immanenter ›Blick-auf‹ das Objekt, der andererseits aus dem ›Ich‹ hervorquillt, das also nie fehlen kann. Dieser Ich – blick auf etwas ist, je nach dem Akte, in der Wahrnehmung wahrnehmender, in der Fiktion fingierender, im Gefallen gefallender, im Wollen wollender Blick-auf usw.«<sup>174</sup>

Subjekt und Objekt sind in dieser Modifikation nicht nur miteinander verbunden: Keines der beiden kann im Bewusstsein ohne das andere bestehen. So löst Husserl das Problem des solipsistischen Subjektivismus, wie auch des skeptizistischen Positivismus mit einer neuen Form der Transzendentalphilosophie, die er als Grundlage, als das besagte »Zuallererst«, vor allen Wissenschaften aufbaut. Für dieses »Zuallererst« muss auch sie a-politische Epistemologie sein. Im Gegensatz zum Neukantianismus zeigt die Phänomenologie als Grundlagentheorie zur Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis der »Phänomene« mit seiner »Intentionalität« des »Erkenntniserlebnisses« ein relationales Verständnis von Wahrheit, abhängig vom Erkennenden. Sie endet aber nicht im »Relativismus«, weil auch sie durch den beschriebenen Reduktionsprozess ein »Zuallererst« konstruiert.

Voegelins politische Epistemologie richtet sich auch gegen seine ersten erkenntnistheoretischen Positionsbestimmungen. Wie bereits gezeigt werden konnte beruhen diese auf monistischer, transzendentalphilosophischer Grundlage. Das zeigt sich auch darin, dass er in seiner Doktorarbeit gezielt Termini der Phänomenologie Husserls übernimmt.<sup>175</sup> Vor allem als er beschreibt, wie Fakten auf zulässige Weise zu »Erkanntem« werden können, verwendet er bei der Rekonstruktion des Prozesses des Erkennens zentrale Begriffe der Phänomenologie, nämlich *noema* und *noe-*

---

174 Hua III/1, S. 75. Das intentionale Objekt ist jedoch nicht gleichzusetzen mit dem, was Husserl das »erfaßte Objekt« nennt. Das Erfassen ist ein besonderer »Aktmodus, den jedes Bewußtsein, bzw. jeder Akt, der ihn noch nicht hat, annehmen kann«. Vereinfacht gesagt ist ein erfasstes Objekt ein intentionales Objekt, das bemerkt worden ist. Dies umfasst alle »Dinge«, denn einem »Dinge freilich können wir nicht anders als zugewendet sein« aber nicht andere intentionale Objekte wie die »Handlung« beispielsweise. Sie wird nicht mit dem Akt des »Erfassens«, sondern des »Wertens« versehen. Ebd., S. 75f.

175 Auch in seiner Doktorarbeit, wobei auch diese, wie bereits erwähnt grundsätzlich jedoch noch neukantianisch geprägt war. Wie bereits zitiert wurde: »Der eingenommene Standpunkt ist der des kritischen Idealismus; im besonderen schließen wir uns den Husserlschen Formulierungen der transzendentalphilosophischen Probleme betreffend an«. Voegelin, Wechselwirkung und Gezweigung, a.a.O., S. I. Auch der Voegelinforscher Weiss sieht den neukantianischen Einfluss in der besagten Dissertation als nicht überwunden an: Weiss, Theorie, Relevanz und Wahrheit, a.a.O., S. 72. In den Gesellschaftstheoretischen Standpunkten stimmt Voegelin Husserl aber weitestgehend zu, beispielsweise in Husserls Hypothese der »physio-psychischen Relation« zwischen Gesellschaftsmitgliedern, wie Ley und Weiss nachgewiesen haben. Ley, Weiss, Voegelin in Wien, a.a.O., S. 44.

sis und kommt hierbei zu einem interessanten Ergebnis.<sup>176</sup> *Noesis* steht für den jeweiligen singulären Erkenntnisakt, in dem das Bewusstsein ein Objekt intendiert. Die intentionalen Objekte der verschiedenen Akte lassen sich auf einen Denkinhalt/Sinninhalt, *noema*, zusammenfassen, wenn sie sich in den unterschiedlichen *Noesen* inhaltlich auf *noematische* Gemeinsamkeiten kategorisieren, vereinheitlichen lassen.<sup>177</sup> Inhaltlich kommt diesen beiden Begriffen in der folgenden Textstelle eine zentrale Bedeutung zu, da sie zeigen, wie es durch die *Noesis* möglich ist, in phänomenologischem Sinne ein Urteil, in diesem Fall ein Rechtsurteil zu setzen:<sup>178</sup>

»Jeder Tatbestand zerfällt in seine inhaltliche Komponente, die man – gereinigt von aller Realitätssetzung – sein Noema nennt und in die sinngebende Form, die Noese; sie ist das Element das hinzutreten muß, um aus beliebigen Tatbeständen der Umwelt rechtlich relevante Tatbestände zu machen, die besonders normative Verknüpfungsform.«<sup>179</sup>

Hier setzt Voegelin eine Analogie zwischen dem Erkenntnisprozess und dem Rechtssetzungsprozess, auch hier müsse man »reinigen vor aller Realitätssetzung«, also die Epoché durchführen. Diese Analogie scheitert allerdings daran, dass zuerst geklärt werden muss, welches Organ die *Noesis* im Staat zu vollziehen berechtigt ist:

»Die Noese qualifiziert den Tatbestand als rechtlichen, und zwar genügt dazu nicht der Bewußtseinsakt eines beliebigen Ich, sondern nur der eines besonderen Individuums, des Organs. Die noetische Form der Rechtssetzung ist daher etwas kompliziert gegenüber den Noesen in anderen sinngebenden Akten, weil das Organ als Noesiselement mit aufgenommen werden muß. Das Rechts-

---

176 Vgl. das Kapitel »Noesis und Noema« in: Hua III/1, S. 216 – 241. Hier räumt Husserl mit einer genaueren Abgrenzung des Begriffes des »Erkennens« (*noesis*) und dem »Erkannten« (*noema*) Missverständnisse bezüglich des Ausdrucks »Bewusstsein von etwas« aus und erklärt ihre komplexe Beziehung zueinander.

177 Husserl hierzu: »Das Noematische sei das Feld der Einheiten, das Noetische das der »konstituierenden« Mannigfaltigkeiten.« Ebd., S. 207. Husserl erklärt dies an der zitierten Stelle unter anderem am Beispiel der Erkenntnis eines Baumes. Verschiedene einzelne *Noesen*, also Erkenntnisakte, ergeben im Bewusstsein die steigende Intention, hier handle es sich tatsächlich um etwas, das der Kategorie »Baum« zuzuordnen ist.

178 Holzhey und Röd fassen diese Realitätssetzung zurecht als eine zwingende Folge der transzendentalen Reduktion auf: »Um das Wesen des Subjekts (im Sinne des reinen Ichs) zu erfassen, muß man die Generalthese der natürlichen Erfahrung inhibieren und die Realitätssetzung als Leistung des transzendentalen Ego betrachten.« Holzhey, Röd, *Geschichte der Philosophie* Band XIII, a.a.O., S. 149.

179 Voegelin, *Reine Rechtslehre und Staatslehre*, a.a.O., S. 94.

satzproblem mündet auch hier wieder in etwas veränderter Terminologie im Organproblem.«<sup>180</sup>

Hier zeigt sich, dass auch Termini der Phänomenologie, die Legitimitätsfrage und damit verbunden das Organproblem sichtbar machen können, sie aber nicht lösen, auch wenn Husserl von seinem erkenntnistheoretischen System behauptet, das entscheidende a-politische »Zuallererst« als Rettung der Philosophie zu enthalten.

Gegen genau diesem »Zuallererst vor aller Wissenschaft« der phänomenologischen Erkenntnistheorie richtet sich wiederum Voegelin's politische Epistemologie. Eben wegen des Anspruchs der Erlösung der Philosophie durch die Phänomenologie verurteilt nicht nur Voegelin auf Grundlage seiner politischen Epistemologie die Phänomenologie als geradezu missionarisch.<sup>181</sup> Die Phänomenologie Husserls zählt, nach Weiss, zu den wichtigsten »Reibungsflächen«<sup>182</sup> Voegelin's und auch seiner politischen Epistemologie. Als monistische Erkenntnistheorie darf die Phänomenologie keine Spuren ihres politischen Entstehungskontextes enthalten. In einem späteren Brief an Alfred Schütz zeigt Voegelin jedoch, dass sich auf ihrer Grundlage sogar nationalistischer Chauvinismus hervorbringen lässt. Voegelin erkennt hier gerade in der »geschichtskollektivistische Metaphysik«<sup>183</sup> der Phänomenologie politische Spuren »viktorianischer Überheblichkeit«, weil sie beispielsweise das Nichteuropäische, z.B. alles Indische und Chinesische abwertet.<sup>184</sup> Die »großen Geisteskämpfe des Menschentums« werden nur von philosophierenden Europäern ausgetragen. Voegelin hierzu:

»Durch diese Einschränkung des Menschentums auf die Gemeinschaft der im Husserlschen Sinne miteinander Philosophierenden rückt das philosophische Telos in die Nähe der partikulären, intramundanen Kollektivitäten vom Typus des

180 Ebd., S. 94.

181 Weiss umschreibt Voegelin's Kritik an der Phänomenologie derart, dass sie zuerst zur »Ver-nichtung der Welt« führt und diese dann »aus der ›Einsamkeit‹ des meditierenden Philosophen« rekonstruiert, besser gesagt in »meditierender Sektengemeinschaft«. Weiss, Theorie, Relevanz und Wahrheit, a.a.O., S. 278. Auch Martin Heidegger verurteilte Husserl's neuere Schriften in einem Brief an Karl Jaspers 1923 als derartig Weltfremd, dass er mutmaßte, Husserl sei »außer Kontrolle geraten«: »Husserl has arrived totally out of control – indeed, if he ever was ›in Control,‹ which more and more I have begun to doubt of late. [...] He lives off his mission as ›Founder of Phenomenology,‹ but nobody knows what that means«, zitiert nach: Lerner, the ethical dimension of transcendental reduction, in: Fóti, Kontos (Hg.), Phenomenology and the Primacy of the Political, a.a.O., S. 47.

182 Weiss, Theorie, Relevanz und Wahrheit, a.a.O., S. 73.

183 Voegelin, Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik, Kempten 1966, S. 27.

184 Ebd., S. 22.

Marxschen Proletariates, des Hitlerschen Deutschen Volkes, oder der Mussolinischen Italianà.«<sup>185</sup>

Voegelin versucht an dieser Stelle nicht, Husserls Epistemologie als Nationalsozialistisch zu verurteilen, aber doch auf »Parallelphänomene in der politischen Sphäre«<sup>186</sup> hinzuweisen und »Strukturverwandtschaften«<sup>187</sup> aufzudecken. Seine politische Epistemologie ist es, die diese chauvinistisch-politische Seite an Husserls Phänomenologie aufdeckt, die gerade durch ihre vermeintliche a-politische »Objektivität« entsteht. Seine Kritik am Eurozentrismus Husserls ist dabei nicht weit entfernt an heutiger postkolonialer Epistemologie-Kritik, wie z.B. der von Singer:

»Obschon Wissenssysteme epistemisch und methodologisch in ihren Logiken, sozio-ökonomischen Kontexten und in ihren Aktionsradien massiv differieren: was sie gemäß der postkolonial motivierten Cultural und Science Studies teilen ist, daß sie kulturell verortet sind. Westliche Wissenschaften sind demnach kulturvergleichend nicht als Maßstab für Rationalität und Objektivität zu setzen, sondern als eine Spielart von Wissenssystemen unter anderen zu behandeln. Westliche Wissenschaften sind demgemäß selbst ein sogenanntes ›indigenous knowledge system‹, das, eingebettet in politische und ökonomische Machtzentren, jedoch höchst erfolgreich die eigene Verortetheit und ihre kulturellen Voraussetzungen verdeckt.«<sup>188</sup>

Diese »Verortetheit« wird durch monistische Epistemologien unsichtbar gemacht. Husserl treibt das noch auf die Spitze durch die Annahme, dass das »geschichtliche Werden der Philosophie«<sup>189</sup> eine Teleologie habe, deren Endpunkt die Phänomenologie sei. Voegelin sieht darin zurecht etwas »Messianisches«. Darum habe Husserl bei der »Fundierung seiner Position den Ausweg in die Immanenz einer geschichtlichen Problematik genommen und sich den Weg in die philosophischen Transzendenzprobleme – die entscheidenden Probleme der Philosophie – mit größter Sorgfalt verbaut.«<sup>190</sup> Seine Phänomenologie zeigt also nicht nur Spuren ihrer politischen Herkunft, sie macht aufgrund ihrer monistischen Grundlage auch unsichtbar, dass aus ihr abgeleitete Schlüsse eben nicht unpolitisch sondern sogar durchaus problematische politische Implikationen enthalten können, beispielsweise im Fall des angesprochenen Eurozentrismus.

---

185 Ebd., S. 27.

186 Ebd., S. 30.

187 Ebd., S. 30.

188 Singer, a.a.O., S. 217.

189 Voegelin, Anamnesis, a.a.O., S. 23.

190 Ebd., S. 36.

## 1.4. Wissenschaft des mannigfaltigen Geistes: Die Hermeneutik Diltheys

Voegelins Frühwerk und auch seine politische Epistemologie zeigt Einflüsse der Philosophie Wilhelm Diltheys. Voegelin hat sich nachweislich mit ihr beschäftigt, wenn er auch gerade in den Werken, die am meisten von Dilthey beeinflusst sind, diesen kaum erwähnt, wie Sigwart<sup>191</sup> und Jürgen Gebhardt<sup>192</sup> nachgewiesen haben. Welchen Beitrag Dilthey in der Debatte um Erkenntnistheorie leistet, hat sein Schüler Georg Misch<sup>193</sup> treffend zusammengefasst. Zuerst sei seine Problemanalyse wiedergegeben, die gleichermaßen den Positivismus, wie auch den Neukantianismus und die beiden miteinhergehende Verkürzung dessen »was Philosophie ist« kritisiert:

»[...] die Erkenntnistheorie arbeitet bei Kant wie bei Hume, also in ihren beiden entgegengesetzten Richtungen, mit einem intellektualistisch verdünnten Begriff von Wissenschaft, wonach dieselbe Erkenntnis von Relationen bloßer

---

191 Sigwart zeigt, dass vor allem Diltheys Spätwerk Voegelins hermeneutische Methode im Amerikabuch prägt – obwohl ein Hinweis auf Dilthey in besagtem Buch fehlt. Auch in seiner Autobiographie erwähnt Voegelin Dilthey nicht. Sigwart, *Das Politische und die Wissenschaft*, a.a.O., S. 33. Neben Dilthey und dem angesprochenen George Kreis gibt Sigwart noch andere Einflussfaktoren an: Max Weber, Ernst Cassirer, aber Dilthey ist nach Sigwart der wichtigste Einfluss. Vergleiche mit dem Denken Diltheys und dem Voegelins ziehen sich durch die Dissertation Sigwarts. Sigwart fand in Voegelins Nachlass ein Exzerpt zu besagtem Philosophen, welches wohl als Arbeitsmaterial zu einem Weberaufsatz Mitte der 20er Jahre als Hilfsmittel dienen sollte – dies würde beweisen, dass Voegelin schon vor der Amerikareise an Diltheys Philosophie interessiert war. Sigwart, *Das Politische und die Wissenschaft*, a.a.O., S. 33. Außerdem konnte dem George-Begeisterten Voegelin Dilthey als später Förderer des Dichters nicht unbekannt sein: Manfred Riedel, *Geheimes Deutschland*, Stefan George und die Brüder Stauffenberg, Berlin 2014, S. 42. Auch Georg Simmel, mit dem sich Voegelin schon in seiner Doktorarbeit beschäftigte, gehörte zu den Förderern. Ebd., S. 42.

192 »Wissenschaftsgeschichtlich betrachtet ist das Werk Voegelins zweifelsohne von den Intentionen der geisteswissenschaftlichen Diltheyschule und insbesondere deren Revision durch die philosophische Anthropologie und die Phänomenologie in den zwanziger Jahren bis in die entscheidenden Begriffe hinein geprägt, wobei neben Plessner und Misch auch Husserl, Cassirer und Schütz, ganz besonders aber Scheler zu nennen sind.« Jürgen Gebhardt, Eric Voegelin und die neuere Entwicklung der Geisteswissenschaften, in: *Zeitschrift für Politik*, Jahrgang 36 (Heft 3), 1989, S. 260. Vgl. ebenfalls: Jürgen Gebhardt, Wolfgang Leidhold, Eric Voegelin, in: Karl Graf Ballestrin, Henning Ottmann (Hg.), *politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*, München 1990, S. 130. Auch Cooper sieht Voegelins methodologische Entwicklung Mitte der 20er Jahre als von Dilthey beeinflusst an. Vgl.: Cooper, *beginning the quest*, a.a.O., S. 20ff.

193 Misch war außerdem der Schwiegersohn von Dilthey. Vgl.: Barry Cooper, Jürgen Gebhardt, Editor's introduction, in: Paul Caringella, Jürgen Gebhardt, Thomas A. Hollweck, Ellis Sandoz: *The collected works of Eric Voegelin, Volume 1, on the form of the American mind*, Baton Rouge and London 1995, S. 25.

Erscheinungen eingeschränkt ist. Gegenüber dieser phänomenalistischen Resignation sinkt der Gegensatz, der die Erkenntnistheorie in zwei Lager spaltet, ob sie empiristisch oder rationalistisch vorgeht, zu einem bloßen Schulstreit herab. Durch solche resignierte Entscheidungen wird der theoretische Lebensnerv der Wissenschaft, der auf Erkenntnis von Realitäten hingespant ist, zerschnitten und zugleich ihr Lebenswert herabgedrückt: sie dient nur noch der Regelung, ist nicht mehr eine Macht der Gestaltung des Lebens, wie sie das in der griechischen Antike, die die Wissenschaft hervorgebracht hat, und wiederum auch in der produktiven Epoche der Neuzeit bis zum siebzehnten Jahrhundert war. Solange dieser dünne Begriff der Wissenschaft festgehalten wird, ist die Kantische Scheidung von Erkenntnislehre und Ethik unaufhebbar. Denn aus einer Wissenschaft, die auf die Relationen von Erscheinungen beschränkt ist, vermag die Philosophie keine das menschliche Leben tragenden Überzeugungen zu entwickeln. [...] Und so ist jener Dualismus auch von denjenigen gegenwärtigen Denkern, die in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts die Erkenntnistheorie noch einmal zur Herrschaft brachten, [...] in das Wesen der Philosophie selbst hineinverlegt worden [...].«<sup>194</sup>

Und genau diesen Dualismus »produktiv zu überwinden« ist das »eigentliche Anliegen eines Lebensphilosophen von dem wissenschaftlichen Range Diltheys [...]. Und dazu soll die Verbindung der Philosophie mit den Geisteswissenschaften dienen.«<sup>195</sup> Dilthey dazu:

»Da nun die auf die Naturwissenschaften gegründete Erkenntnistheorie sich in die verschiedensten Richtungen zersplittert hat, so daß es vielen scheinen möchte, als werde sie das Schicksal der Metaphysik teilen, andererseits aber schon der bisherige Überblick über den Bau der Geisteswissenschaften eine sehr große Verschiedenheit der Stellung des Erkennens zu seinem Gegenstande auf diesem Gebiet erwiesen hat: so scheint zunächst der Fortgang der allgemeinen Erkenntnistheorie davon abhängig, daß sie sich mit den Geisteswissenschaften auseinandersetzt.«<sup>196</sup>

Natur- und Geisteswissenschaften sind also durch »sichere Merkmale«<sup>197</sup> voneinander abgrenzbar: Die Naturwissenschaft ist nach Dilthey »beschreibende Wissen-

---

194 Georg Misch, die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften, in: Frithjof Rodi, Hans-Ulrich Lessing (Hg.), Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys, Frankfurt a.M. 1984, S. 138.

195 Ebd., S. 139.

196 Wilhelm Dilthey, der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, in: Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1910, S. 48.

197 Ebd., S. 3.

schaft«, während die Geisteswissenschaft »verstehende Wissenschaft« ist.<sup>198</sup> Misch erklärt in folgendem Zitat, warum »verstehen« in den Geisteswissenschaften überhaupt möglich ist:

»Die logische Eigenart der Geisteswissenschaften beruht [...] auf dem Ausdruckscharakter ihrer Gegenstände, sei es nun eine Religion oder ein Werk der Kunst, selber von sich aus zu uns sprechen zu können, nicht bloß Sinn in sich tragen in gestalthaftem Sein, sondern von ihrem eigenen Sinn wissen und ihn ausdrücken, so daß er vernehmlich wird dem, der durch die Seinsgestalten hindurch zurückdringt in die Seele des Lebens, das in ihnen sich gestaltete. Und wir können die Sprache dieser Gegenstände, die alle ihr eigenes Selbst haben, verstehen: denn das geistige Leben, das sich in diesem Wirken der realen produzierenden Geschichte objektiv ausdrückt, ist im Grunde eines Wesens mit den bildenden Mächten in der Seele des Erkennenden, der in seiner Einzelheit doch in realer Verbindung mit dem Gesamtmenschlichen steht, eben weil sein Eigenleben von geschichtlicher Natur ist.«<sup>199</sup>

Diese »real produzierte Geschichte« durch die besagten »Gegenstände« entsteht durch die Reaktion des Menschen auf Ereignisse, denen er mit seinem Geist jeweils Bedeutung, Wert und Zweck zumisst.<sup>200</sup> So legt der Mensch das Erlebnis aus, die Aufgabe der Geisteswissenschaft ist es dann, diese Reaktion deutend zu verstehen »als Manifestation des Lebens.«<sup>201</sup> Darum ist die Methode der Geisteswissenschaft die Hermeneutik, als »wissenschaftlich methodische Form der Auslegung und damit des Verstehens«<sup>202</sup>.

---

198 Die Begriffe »Erklären« und »Verstehen« sind Grundbegriffe von Diltheys Philosophie die vor allem eine »historisch-hermeneutische Philosophie des Lebens« enthält. Hans-Ulrich Lessing, Wilhelm Dilthey, eine Einführung, Köln 2011, S. 9.

199 Misch, die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften, a.a.O., S. 141f.

200 So fasst Karl-Heinz Nusser das »Verstehen« bei Dilthey zusammen. Karl-Heinz Nusser, Erklären und Verstehen bei Weber, in: Philosophisches Jahrbuch, 93. Jahrgang, Freiburg i.Br. 1986, S. 142.

201 Nusser, a.a.O., S. 142. Mehr zum Verhältnis von »Erlebnis, Ausdruck und Verstehen« bei Dilthey findet sich bei Otto-Friedrich Bollnows Aufsatz »der Ausdruck und das Verstehen« an folgender Stelle: Otto Friedrich Bollnow, der Ausdruck und das Verstehen, in: Rodi, Lessing (Hg.), Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys, a.a.O., S. 253f.

202 Wie Bollnow das Verständnis von Hermeneutik bei Dilthey knapp zusammenfasst. Ebd., S. 255.

Die hermeneutische Epistemologie Diltheys wurde Zeitlebens von Neukantianern<sup>203</sup> aber später auch von Husserl<sup>204</sup> geradezu »zerrissen«, unter anderem aufgrund ihrer Nähe zu Hegel,<sup>205</sup> aber vor allem, weil sie die Trennung von »Subjekt« – »Objekt« Dualismus aufhebt, wie Herbert Marcuse über Diltheys Philosophie schreibt:

»Die idealistische Philosophie hatte eine abstrakte ›reine‹ Subjektivität von der Welt gelöst und die Welt dann aus ihr entwickelt bzw. sich in ihr konstituieren lassen, – die materialistische Philosophie hatte die Objektivität zu einem absoluten Sein verselbständigt und die Subjektivität aus ihr abgeleitet. Beide zerreißen die Ursprüngliche Einheit von Subjektivität und Objektivität und stellen sie als Transzendenzen dem Geschehen gegenüber. [...] Beide Transzendenzen müssen in der philosophischen Arbeit aufgehoben werden. Indem das geschichtliche Leben als Grund und Boden ihrer Einheit erkannt wird, beginnt eine neue ›Verwirklichung‹ der Philosophie.«<sup>206</sup>

Hierfür braucht es ein »geschichtlichen Bewusstsein«<sup>207</sup>, also ein Bewusstsein dafür, dass alles »Leben«, auch das des »Verstehenden« immer geschichtlich ist. Damit ist Erkenntnis im geisteswissenschaftlichen Sinne nicht »methodenrein«, fernab der Kontextualität des Erkennenden konstruierbar, was einen wichtigen Anknüpfungspunkt mit Voegelins politischer Epistemologie darstellt. Denn Dilthey zeigt, dass sich diese »Abhängigkeiten« des Menschen auch in dessen Philosophie erkennen lassen:

---

203 Der Neukantianer Cohen schreibt in einem Brief über Dilthey gar: »Der Kerl ist mir widerwärtig«. Zitiert nach Karl Heinz Lembeck, Dilthey und der Marburger Neukantianismus, in: Gunter Scholtz (Hg.), Diltheys Werk und die Wissenschaften: neue Aspekte, Göttingen 2013, S. 67.

204 Beispielsweise in Husserls Werk, »Philosophie als strenge Wissenschaft« von 1910/1911 kritisiert er Diltheys Argumente gegen den historizistischen Skeptizismus als nicht aus dessen »Analyse der Struktur und Typik der Weltanschauungen« ermittelbar, wegen Diltheys »empirischer Einstellung« die nicht mit einer »phänomenologischen Wesenseinstellung vertauscht« wurde: Edmund Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft, Hamburg 2009, S. 53, hier Fußnote. Später geht Husserl nicht mehr so stark mit Dilthey ins Gericht. Massimo Mezzanzanica, Dilthey und die Phänomenologie Husserls, in: Gunter Scholtz, Diltheys Werk und die Wissenschaften. Neue Aspekte, Göttingen 2013, S. 91.

205 Diltheys Geist-Begriff ist beispielsweise stark an Hegel angelehnt, dem er attestiert, dieses Wort »tiefsinnig und glücklich gebildet« zu haben. Dilthey, der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, a.a.O., S. 79.

206 Herbert Marcuse, Wilhelm Dilthey, in: Rodi, Lessing (Hg.), Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys, a.a.O., S. 222.

207 Lembeck, a.a.O., S. 68.

»Jeder, der in die philosophische Bewegung eintritt, ist bedingt von dem, was vor ihm war und neben ihm gedacht wird. – Folgen sieht er, setzt sich entgegen, verbindet, ist ein Zweig an einem Baum von lebendigem Wachstum. Es ist notwendig, seine Abhängigkeit zu erkennen; [...].«<sup>208</sup>

Wenn man Diltheys Philosophie nun auf die Epistemologie selbst bezieht, lässt sich folgender Schluss ziehen: Auch Erkenntnistheorie selbst ist als von individuellen Menschen erdachtes philosophisches Konstrukt nicht von deren Geschichtlichkeit weg-abstrahierbar. Sie ist also nicht außerhalb ihres Entstehungskontextes, also monistisch konstruierbar – und diesen Schluss hat sie mit Voegelins politischer Epistemologie gemein. Dieser Kontext-Abhängigkeit ist also sowohl bei Dilthey als auch bei Voegelin unauflösbar.

Misch ist ebenfalls geprägt von Diltheys Konzept der Geisteswissenschaft, vor allem der These, dass Verstehen immer verbunden ist mit einem Bewusstsein der historischen Kontextualität des Verstehenden und dem »zu Verstehenden«,<sup>209</sup> und erweitert sie dahingehend, dass sie auch auf die Philosophie selbst zutrifft, weil Philosophen in all ihren Theorie-Systemen ihren historischen, aber auch politischen Kontext mit hineinbringen, wie er bei Nietzsche in folgendem Bild anschaulich zeigt:

»Umsonst suchte Nietzsche in einsamer Selbstbetrachtung die ursprüngliche Natur, sein geschichtsloses Wesen. Eine Haut nach der anderen zog er ab. Und was blieb übrig? Doch nur ein geschichtlich Bedingtes: die Züge des Machtmenschen der Renaissance. Was der Mensch sei, sagt ihm nur seine Geschichte. Umsonst werfen andere die ganze Vergangenheit hinter sich, um gleichsam neu anzufangen vorurteilslos mit dem Leben. Sie vermögen nicht abzuschütteln, was gewesen, und die Götter der Vergangenheit werden ihnen zu Gespenstern.«<sup>210</sup>

---

208 Wilhelm Dilthey, Weltanschauungslehre, Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, Leipzig 1931, S. 205.

209 Misch betont mehreren Stellen auch die Wechselwirkung zwischen »Umgebung« und »Umgebenem«. Zum Beispiel am Anfang seiner Monografie »Der Weg in die Philosophie«: »... Was den Menschen umgibt, wirkt nicht allein auf ihn; er wirkt auch wieder zurück auf selbiges, und indem er sich modifizieren lässt, modifiziert er wieder rings um sich her.« Georg Misch, der Weg in die Philosophie, eine philosophische Fibel, Leipzig 1926, S. 1.

210 Georg Misch, vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys, Frankfurt a.M. 1947, S. 36. Wie fasziniert Misch von seinem Lehrer Dilthey war, zeigt er am Ende der Monografie mit einer geradezu übertrieben wirkenden biblischen Metapher: »Keiner der Gesellen [seiner Schüler, M.N.] wußte, was alles der Meister [Dilthey, M.N.] in Arbeit hatte. [...] Aber auch das war nicht unfruchtbar. Es gehörte zu der Reifung, die keinem zuwuchs, sondern erkämpft werden mußte, im stillen Ringen mit dem rätselhaften Alten –>ich lasse Dich nicht, Du segnest mich denn.« Ebd., S. 56.

Es ist durchaus möglich, wie Gebhardt an mehreren Stellen belegt,<sup>211</sup> dass Voegelins hermeneutische Methode nicht nur von Dilthey beeinflusst wurde, sondern auch durch die Modifikation derselben durch Diltheys Schüler Misch.<sup>212</sup> In der eben zitierten Stelle zeigt sich auch, was passiert, wenn diese Kontextualität verleugnet wird, zum Zwecke vermeintlicher »Vorurteilsfreiheit«: »[D]ie Götter der Vergangenheit werden ihnen zu Gespenstern.« Diese Kritik lässt sich auch mit Voegelins politischer Epistemologie formulieren, dass vermeintlich a-politische Erkenntnistheorien doch Spuren ihres politischen Kontextes enthalten, der selbst weltanschaulich geschlossene, und damit problematische Systeme enthält, die diese geschlossenen epistemologischen Konstruktionen mitbedingen.

Voegelins politische Epistemologie zeigt auch hinsichtlich der Beziehung zwischen dem »Verstehenden« und dem zu verstehenden »Erlebten« Einflüsse von Diltheys Hermeneutik: Dieses bestimmt Dilthey als ein »Verhältnis wechselseitiger Bedingtheit«<sup>213</sup>: Das Verstehen in der Geschichtswissenschaft beispielsweise<sup>214</sup> »erweitert immer mehr den Umfang des historischen Wissens«<sup>215</sup> und das eigene Erleben wird durch diesen sich steigernden Wissensumfang durch das Verstehen »selbst erweitert und vollendet im Verstehen anderer Personen«<sup>216</sup>. Wie Voegelin Diltheys dynamische Konzept von »Verstehen« verstanden hat, hat Sigwart treffend zusammengefasst:

---

211 Beispielsweise zeigt er, dass Voegelin im Ende von »Über die Form des amerikanischen Geistes« den Begriff »Lebensphilosophie« in einer Weise verwendet, die er vermutlich der Lektüre von Diltheys »Gesammelten Schriften« entnommen hat. Dieses Werk wiederum hat er nachweislich vor der Amerikareise gelesen und gerade der Herausgeber Misch verwendet den Begriff »besonders akzentuiert«. Jürgen Gebhardt, offene Horizonte – offene Fragen, Eric Voegelins hermeneutisches Experiment der universalhistorischen Vermessung des menschlichen Ordnungsdenkens, in: Sigwart, Staaten und Ordnungen, a.a.O., S. 176f. Für Gebhardts These spricht auch, dass Voegelin sich später in seinem Hauptwerk »Order and History« in einer Fußnote auf »The Dawn of Philosophy« von Misch bezieht. Eric Voegelin, Order and History, Volume II, The World of the Polis, Columbia 2000, S. 36.

212 Dieser hat beispielsweise den Psychologismus Diltheys verworfen. Vgl.: Dimitri Ginev, das hermeneutische Projekt Georg Mischs, Wien 2011, S. 22ff. Oder wie Misch selbst an einer Stelle ausführt: »Und die Konsequenz im Methodischen ist, daß die Hermeneutik an Stelle der Psychologie in die Grundlegung der Geisteswissenschaft hineinrückt, ja darüber hinaus in den Mittelpunkt der allgemeinen philosophischen Logik fällt.« Misch, die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften, a.a.O., S. 142.

213 Dilthey, der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, a.a.O., S. 75.

214 Diltheys historischer Fokus zeigt sich auch durch den häufigen und freundlichen Briefkontakt zu Heinrich von Treitschke. Vgl. beispielsweise: Gudrun Kühne-Bertram, Hans-Ulrich Lessing (Hg.), Wilhelm Dilthey Briefwechsel Band I: 1852 – 1882, Göttingen 2011, S. 850f.

215 Dilthey, der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, a.a.O., S. 76.

216 Ebd., S. 76.

»Wissenschaftliches Verstehen ist, so lässt sich Voegelin verstehen, vielmehr die hermeneutisch-geisteswissenschaftliche Rückverwandlung starrer schriftlicher Quellen in personale Bedeutung. Dieser Prozess involviert die Person des Autors, des zu Verstehenden ebenso wie die des Interpreten, des Verstehenden; die Struktur dieses Prozesses geisteswissenschaftlichen Denkens ist dialogisch und dynamisch.«<sup>217</sup>

Diese offene, dialogische Struktur von Diltheys Hermeneutik<sup>218</sup> ist nicht auf der Grundlage einer in sich logisch abgeschlossenen Erkenntnistheorie möglich, wohl aber innerhalb der politischen Epistemologie Voegelins, weil auch diese als »Offene« konstruiert sein muss, sonst wäre ein Bewusstsein für einen politisch-epistemologischen Konnex ausgeschlossen.

Dabei kommt der Person, »die zu verstehen versucht« und demjenigen der »verstanden werden soll« zu, dass »Verständnis« nur darum möglich ist, weil beide Wesensgleich sind, wie Dilthey in diesem zentralen Satz zusammenfasst: »Nur was der Geist geschaffen hat, versteht er [...].«<sup>219</sup> Also braucht es für das Verständnis im geisteswissenschaftlichen Sinne eine Bestimmung des »Wesens des Menschen«, die Anthropologie. Diese ist aufgrund seiner Geschichtlichkeit nur durch seine Geschichte bestimmbar, wie Bollnow zusammenfasst: »[...] weil der Mensch ein geschichtliches Wesen ist, darum kann er sich selbst nur aus seinen geschichtlichen Äußerungen zurückschließen [...].«<sup>220</sup> Also ist die Aufgabe von Geisteswissenschaft nicht nur einzelne geistige Erzeugnisse des Menschen zu verstehen, sondern ein Verständnis für das Wesen des Menschen selbst herauszuarbeiten, als Grundlage einer philosophischen Anthropologie und diese wiederum ist eng verbunden mit der Geschichtswissenschaft.<sup>221</sup>

Auch Voegelin lässt sich von Diltheys »Bemühungen um eine philosophische Gesamtanschauung vom Wesen des Menschen« als Grundlage einer philosophischen Anthropologie inspirieren, ohne dabei ein »Diltheyaner« zu werden.<sup>222</sup> Doch auch er hält sie für entscheidend für geisteswissenschaftliche Hermeneutik und erweitert

217 Sigwart, *das Politische und die Wissenschaft*, a.a.O., S. 105.

218 Mehr zum Thema »Offene Hermeneutik« findet sich ebenfalls bei Sigwart: Ebd., S. 79ff.

219 Dilthey, *der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, a.a.O., S. 79.

220 Bollnow, a.a.O., S. 263.

221 Daher kommt Cooper zu der Vermutung, dass Voegelin sich schon durch die Lektüre Diltheys mehr hin zum Empirismus entwickelte. Dass er Anfang der 20er Jahre nachweislich noch nicht, aber kurz vor der Amerikareise eine Position zwischen dem Neukantianismus und dem Empirismus Diltheys (wenn Dilthey auch kein Empirist war) eingenommen hat. Cooper, *beginning the quest*, a.a.O., S. 24.

222 Wie Gebhardt feststellt: »Voegelin war kein Diltheyaner und hat wohl auch keine intensiven Diltheystudien getrieben, aber dieser Grundintention Diltheys lagen auch seine Bemühungen um eine philosophische Gesamtanschauung vom Wesen des Menschen, um eine philosophische Anthropologie zugrunde, die auf die Gegenposition zum Neukantianismus abziel-

Diltheys Konzeption in einem wesentlichen Punkt: Das Wesen des Menschen zeigt sich nicht nur in seiner »Geschichtlichkeit«, sondern darin, wie er in der Geschichte durch seine *politische* Agitation, die in ihm wohnenden existentiellen »Grundfragen« offenbart.<sup>223</sup> Wenn das Wesen des Menschen sich darin offenbart, wie er in der Geschichte politisch handelt, muss die, dieses Handeln verstehen wollende Hermeneutik eine Politische werden, oder wie Gebhardt schreibt, zu einer »Hermeneutik des politischen Geistes«<sup>224</sup>. In der Einleitung von Voegelins Monografie »Rasse und Staat« (1933) zeigt sich diese politische Hermeneutik besonders deutlich: Er will anfangs die »systematischen Absichten des Buches klarstellen [...] bis zu ihrem Brennpunkt in der Grundidee des Systems der Staatslehre [...]«<sup>225</sup> Das führt ihn zu folgender, entscheidender Prämisse:

»[...] daß die Wurzeln des Staates im Wesen des Menschen zu suchen seien. Mit diesem Satz ist die Forderung aufgestellt, die Probleme der Staatslehre auf Grund einer philosophischen Anthropologie zu entwickeln.«<sup>226</sup>

Das Wesen des Menschen zeigt sich dabei darin, dass er bestimmte Erlebnisse als Grunderfahrungen erlebt, z.B. die Erfahrung der Endlichkeit des Lebens und wie er auf sie historisch-politisch reagiert:

»Das Wesen des Menschen ist ein ewiges Thema der philosophischen Spekulation, – ewig, weil die Grunderfahrungen, die zur Spekulation trieben, immer die gleichen sind, – es sind immer die gleichen typischen Sachverhalte, die sich uns als wesentliche für das Bild des Menschen aufdrängen [...]«<sup>227</sup>

Das Erlebnis der Grunderfahrungen in Geschichte und Politik enthüllt das Wesen des Menschen, darum integriert Voegelin beide Forschungsgebiete ineinander, wie

---

te.« Gebhardt, Eric Voegelin und die neuere Entwicklung der Geisteswissenschaften, a.a.O., S. 260.

223 Gerade in Voegelins Hauptwerk zeigt sich, wie verschränkt Politik und Geschichte sind, wie er in »Die neue Wissenschaft der Politik« schreibt: »Es ist heute nicht üblich, ein theoretisches Problem der Politik bis zu dem Punkt zu verfolgen, an dem die Prinzipien der Politik mit denen einer Philosophie der Geschichte zusammentreffen. Der Versuch wird jedoch weniger als eine Neuerung in der politischen Wissenschaft erscheinen, denn als eine Er-Neuerung, wenn wir bedenken, daß die beiden Gebiete, die heute getrennt behandelt werden, untrennbar verbunden waren, als die politische Wissenschaft von Platon begründet wurde.« Voegelin, die neue Wissenschaft der Politik, a.a.O., S. 17f.

224 Gebhardt, offene Horizonte – offene Fragen, a.a.O., S. 178.

225 Voegelin, Rasse und Staat, Wien 1933, S. 2.

226 Ebd., S. 2.

227 Ebd., S. 18.

Regina Braach in ihrer Monografie »Eric Voegelins politische Anthropologie« treffend zusammenfasst:

»Voegelin integriert die Theorie der Politik und die Theorie der Geschichte ›Zur Theorie der Geschichte und Politik‹ und zur ›Theorie der Politik und Geschichte‹, weil der theoretischen Betrachtung beider Bereiche dieselben Prinzipien der philosophischen Anthropologie, zugrunde liegen. Sie erfassen Seinsstrukturen bzw. -relationen, die durch die geistigen Ordnungsquellen der westlichen Kultur, Philosophie und Offenbarung, erschlossen sind.«<sup>228</sup>

Auf Voegelins Anthropologie und den an dieser Stelle schon bemerkbaren Einfluss von Scheler wird im dritten Kapitel genauer eingegangen werden. Hier sollte gezeigt werden, dass Diltheys Konzept von »Geisteswissenschaft« Voegelin beeinflusste zu einem hermeneutischen Verstehen des Wesens des Menschen in seiner Geschichte, Voegelin dabei aber die Geschichtlichkeit des Menschen um das »Politische« erweitert. Weil, »was der Mensch ist, sich in der Geschichte seiner Politik zeigt«, ist auch sein Nachdenken über das »Verstehen«, bzw. »Erkennen« selbst, nicht von seinem politisch-historischen Kontext zu trennen, seine Epistemologie zwangsläufig also auch politisch. Auf diesem Wege zeigt sich Diltheys Einfluss auf Voegelins Hermeneutik, auf seine Anthropologie, aber auch auf seine politische Epistemologie.

Dilthey hatte auch deutlichen Einfluss auf Weber, vor allem auf dessen Unterscheidung zwischen »Erkennen« und »Verstehen«.<sup>229</sup> Dabei differenziert Weber in seinen erkenntnistheoretischen Überlegungen zur Soziologie die Begriffe »Erklären« und »Verstehen«:

»Daß Erscheinungen Bedeutungen beinhalten, die unmittelbar erfaßt werden können, wird von Weber übernommen. Wir finden dies bei ihm unter der Bezeichnung ›aktuelles Verstehen‹ wieder. Die Auslegung des Erlebnisses als Manifestation des Lebens dagegen hat für Weber mystische Beiklänge. Die Intuition ist nach seiner Auffassung zwar für den Sozialwissenschaftler unersetzlich, aber sie reicht nicht aus, um mit dem ›Inneren des Lebens‹ — wie Dilthey will — in Kontakt zu treten. Weber ergänzt deshalb die Konzeption des intuitiven Verstehens durch das kausal-erklärende.«<sup>230</sup>

Das »aktuelle Verstehen« und das »kausal Erklärende« sind dabei folgendermaßen voneinander zu differenzieren:

228 Braach, a.a.O., S. 397.

229 Nusser, a.a.O., S. 142.

230 Ebd., S. 142f.

»Wenn man ein Handeln, z.B. als ein Holzhacken identifiziert, fällt das unter das ›aktuelle Verstehen‹ des gemeinten Sinnes eines Handelns [...]. Während man hier versteht, was für ein Handeln es darstellt, geht es beim ›erklärenden Verstehen‹ um das Warum des Handelns, also dessen Motiv. Das Motiv des Handelns bildet für Weber einen Sinnzusammenhang, der dem Handelnden selbst, oder dem Beobachter als sinnhafter Grund des Verhaltens erscheint. Erklärendes Verstehen meint also ein deutendes Erfassen des Sinnzusammenhanges eines Sichverhaltens als dessen Motiv [...].«<sup>231</sup>

Dabei ist das Erkenntnisinteresse, das dem deutenden Erfassen zugrunde liegt, nicht von dem kulturellen Kontext desjenigen zu trennen, der zu erkennen versucht:

»Der Sozialwissenschaftler, [...] bleibt mit seinen eigenen Erkenntnisinteressen relativ zu derjenigen Kultur, der er entstammt. Die Weite des Blicks auf die Weltreligionen geht in Webers eigener Erkenntnispraxis zusammen mit dem Wissen um die Begrenztheit der Leistungsfähigkeit europäischer Rationalitätsvorstellungen.«<sup>232</sup>

Diese Erkenntnis der Kontextualität des Erkenntnisinteresses mündet bei Weber zu der wissenssoziologischen These des »sozialen Charakters alles Wissens«<sup>233</sup>, die Voegelins politischer Epistemologie durchaus nahesteht. Sie findet sich aber nicht in Webers wissenschaftstheoretischen Gedanken zur Methode der Soziologie wieder. Gerade in den Sozialwissenschaften gilt nach Weberscher Auffassung ein »Werturteilsfreiheitspostulat«<sup>234</sup>, also dass der Forschende seine eigenen Werturteile zurückzuhalten hat. Das soll dann zu »weltanschaulich unverzerrten«<sup>235</sup>, wissenschaftlichen Ergebnissen führen. Nach Voegelins politischer Epistemologie ist weltanschaulich, d.h. politisch neutrale Erkenntnis nicht möglich. Webers Wissenschaftstheorie zeigt gerade im Postulat der »Werturteilsfreiheit« nicht nur, dass er mit »peinlicher Genauigkeit das positivistische Tabu gegenüber der Metaphysik beachtete«<sup>236</sup>, sondern auch seine eigene politische Herkunft, wie Voegelin schon 1925 im Aufsatz »Über Max Weber« zeigt. Hier fasst er zuerst zusammen, dass für Weber die »historische Bedeutung unserer Kultur in ihrem ›Rationalismus«

---

231 Hans-Peter Müller, Steffen Sigmund, Max Weber – Handbuch: Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart 2014, S. 49.

232 Nusser, a.a.O., S. 150.

233 Nach Gramelsberger und Sigwart ist dies die wissenssoziologische Grundthese Webers, die auch Max Scheler beeinflusste. Gramelsberger, Sigwart, Epistemologien, a.a.O., S. 91.

234 Müller, Sigmund, a.a.O., S. 150.

235 Ebd., S. 150.

236 Voegelin, die neue Wissenschaft der Politik, a.a.O., S. 43.

liegt.«<sup>237</sup> Danach schreibt er, dass der Rationalismus, den Weber erforscht, nicht von seinem kulturellen Kontext zu trennen ist:

»[...] der Inhalt seiner [Webers, M.N.] Geschichtsphilosophie [ist] eben nicht nur Inhalt, sondern zugleich die Form, in der Max Webers Wissenschaft Realität hat. – Diese wird nun durch das Element des ›Rationalismus‹ nicht eindeutig definiert; es gibt *nicht eine rationale Wissenschaft*, sondern jede Volksgemeinschaft durchsetzt dieses Produkt europäischer Kulturentwicklung der – zweiten – nationalen Wertschicht in einer Weise, daß häufig die Ziele der Gelehrten der einen Nation für die der anderen völlig unverständlich werden.«<sup>238</sup>

Selbst Wissenschaften, wie die Mathematik zeigen Spuren ihrer nationalen Herkunft.<sup>239</sup> Voegelin unterscheidet unter der Prämisse seiner politischen Epistemologie nicht mehr eine neutrale und nur heimlich deutsche Wissenschaft von einer explizit Englischen – zur Erinnerung, vor der Entwicklung seiner der politischen Epistemologie hat er einer klar »englisch gefärbten Wissenschaft« ihre Wissenschaftlichkeit abgesprochen. Nun offenbart sich, dass alle Wissenschaften ihren politischen Kontext mit sich tragen, auch die Wissenschaftstheorie von Weber:

»Daß auch die Geschichtswissenschaften – und diese in noch höherem augenfälligerem Maß – tiefe Unterschiede durch die Volkszugehörigkeit aufweisen, zeigt die Bemerkung einer prominenten Persönlichkeit des englischen wissenschaftlichen Lebens: daß einer der wichtigsten Erfolge des Krieges für die englischen Gelehrten die Befreiung von Alldruck der wertfreien Wissenschaft sei. Unter den Typen rationaler Wissenschaft wird also eine bestimmte – die wertfreie – *als spezifisch deutsch empfunden* und gerade diesen Typus hat Max Weber in seinem gesamten Werk auf das entschiedenste vertreten.«<sup>240</sup>

237 Voegelin, über Max Weber, a.a.O., S. 13.

238 Ebd., S. 22 [Meine Hervorhebung, M.N.].

239 Ebd., S. 22. Die Weberforschung weist aber immer wieder darauf hin, das Weber selbst seinen Begriff der »Werturteilsfreiheit« differenzierter dargestellt hat. Wie beispielsweise Müller und Siegmund schreiben: »Zweifellos hat die von Weber – und im Anschluss an ihn – verwendete Bezeichnung ›Wertfreiheit‹ [...] einen gewissen [...] Anteil daran, dass sich damit das Gemeinte missverstehen und so auch ohne viel gedankliche Mühe zurückweisen ließ. Allerdings gilt hier wie in vergleichbaren Fällen, dass die spezifische Beharrungskraft von Missdeutungen sich bei näherer Betrachtung aus dem Bedürfnis erklärt, sich in der Sache bzw. in den eigenen ideellen oder praktischen Interessen nicht irritieren zu lassen.« Müller, Siegmund, a.a.O., S. 232. Im Kapitel »2. Verstehende Soziologie und Werturteilsfreiheit (1908–1920)« führen beide ein differenzierteres Bild von Webers Verständnis von »Werturteilsfreiheit« aus. Ebd., S. 231 – 239.

240 Ebd., S. 22 [Meine Hervorhebung, M.N.].

Hier zeigt sich Voegelins politische Epistemologie besonders deutlich. Gerade die vermeintlich von aller politischen Färbung befreite Methode der Werturteilsfreiheit offenbart ihre deutsche Herkunft.<sup>241</sup>

Vor allem Diltheys hermeneutische Methode verhalf Voegelin zu diesem Schluss: Schließlich wollte er an dieser Stelle nicht nur Webers entscheidende Prämissen herausarbeiten, sondern Weber als Person hinter seiner Philosophie »verstehen«, und macht ihn damit selbst zum »Objekt der hermeneutischen Analyse«<sup>242</sup>, wie Sigwart treffend schreibt. Denn was Voegelin hier »verstehen« möchte, ist nicht nur Webers »Darum«, als Antwort auf die Frage nach dem »Wozu« des »Seins« der Geschichtswissenschaft,<sup>243</sup> sondern gerade die Person hinter diese Antwort, eben weil die Antwort Spuren dieser Persönlichkeit enthalten muss. Schließlich entsteht Geschichte nach Dilthey nur durch die Geschichtlichkeit des Menschen, damit ist sie nie unabhängig von den Persönlichkeiten, die sie konstruieren. Voegelin schreibt daher am Ende des Aufsatzes:

»Die geschichtliche Welt mit ihrer Objektivität und Rationalität, den Göttern und dem Alltag, der Technik des gesellschaftlichen Verkehrs und der Beziehung von Mensch zu Mensch ist nicht ein Gegebenes, der Mensch wird nicht in einem von ihm unabhängigen Ablauf des Geschehens hineingeboren, sondern die Welt mit ihrem Sinn wird erst zu ihm geschaffen und vielleicht gerade darum sind ihre Grenzen erkennbar mit denen sie an das Unverstehbare als ihre Voraussetzung und Quelle stößt.«<sup>244</sup>

Voegelin beschäftigt sich daher im Aufsatz auch mit Webers Persönlichkeit, im Genaueren damit, wie sehr diese grundlegend ist für Webers wissenschaftliches Arbeiten. Ein Fokus liegt dabei auf der politischen Haltung von Weber, die einerseits Zeichen von Resignation zeigt,<sup>245</sup> andererseits immer wieder idealistisch-nationalisti-

---

241 Sigwart hat Voegelins Frühwerk hinsichtlich seines Verhältnisses zu Weber intensiv, wenn auch unter anderen Prämissen erforscht. Er kommt zumindest in diesem Punkt zu einem ähnlichen Ergebnis: »Wie bereits erwähnt, deutet Voegelin 1925 die deutsche politisch-geistige Tradition als einen zentralen Bestandteil des Fundamentes von Webers Wertorientierungen. Der Rationalismus von Webers wertfreier Wissenschaft fußt letztlich auf dem Wertbezug auf die kulturellen und politischen Werte der deutschen Kulturnation.« Sigwart, das Politische und die Wissenschaft, a.a.O., S. 124. Insgesamt ist das Kapitel in der eben zitierten Monografie mit dem Titel »Voegelin und Max Weber« allein schon wegen seiner Materialfülle zur Lektüre empfohlen: Ebd., S. 97 – 140.

242 Ebd., S. 110.

243 Voegelin, über Max Weber, a.a.O., S. 10.

244 Ebd., S. 27.

245 »[...] seine demokratische Parteifärbung entsprang nicht aus dem Glauben an die alleinseligmachenden Qualitäten der Demokratie, sondern aus dem kühlen Abwägen, daß in der gegenwärtigen historischen und politischen Situation die Demokratie die relativ beste Metho-

sche Züge enthält.<sup>246</sup> Dieser ambivalente, Sinn-verlierende, Sinn-suchende, Sinn-findende Mensch Weber zeigt sich im Fundament seiner Geschichtswissenschaft. Voegelin erkennt hier eine Art spekulative Geschichtsmetaphysik als wahre Grundlage von Webers wissenschaftlichem Denken, wie er an dieser Stelle ausführt:

»Seine historischen Kenntnisse wurden nicht um ihrer selbst willen gesammelt, wenn er auch die größte Sorgfalt in der wissenschaftlichen Detailarbeit beobachtete: sie waren immer nur Material für den grandiosen Unterbau, auf dem sich das Gebäude seiner Geschichtsmetaphysik erhob – eben der Spekulation, die ihn sich selbst und seine Zeit verstehen ließ. [...] Die objektive und rationale Struktur der geschichtlichen Welt wird damit gleichsam aufgehoben – und damit die Welt selbst –, denn was bisher das Letzte schien – die feste Form und der gefügte Sinn – wird ein Vorletztes, hinter dem sich ein Unfaßbares erhebt, das alle Sinnhaftigkeit erst in die Welt setzt, oder – genauer – die Welt in ihrer Sinnhaftigkeit als ein Spiel welterschaffender Übermächte erscheinen läßt.«<sup>247</sup>

Voegelins politische Epistemologie zeigt hier also, durch den Einfluss der Hermeneutik Diltheys, dass sich in der Frage »Warum Wissenschaft ist« als grundlegende Frage, noch vor der Wissenschaftstheorie, die Person des Wissenschaftlers untrennbar mit der jeweiligen Antwort verbunden ist. Hierfür stellt er Weber auch in seiner politischen Ambivalenz dar, die seine Persönlichkeit offenbart und seine Wissenschaftsmetaphysik konstituiert.

Dilthey Einfluss auf Voegelins politische Epistemologie zeigt sich auch in seinen Untersuchungen zur »Staatslehre«.<sup>248</sup> In einem unvollständigen Fragment mit dem

---

de der Führerauslese ist, und er hob bei allen Gelegenheiten seine Schätzung monarchischer Institutionen hervor.« Ebd., S. 18.

246 »[...] von der Klage zu Beginn des Krieges, daß er nicht selbst an der Front mitkämpfen konnte, bis zu dem ergreifenden Brief an Crusius vom November 1918, der schließt: ›Wir haben der Welt vor 110 Jahren gezeigt, daß wir – nur wir – unter der Fremdherrschaft eines der ganz großen Kulturvölker zu sein vermochten. Das machen wir jetzt noch einmal! Dann schenkt uns die Geschichte, die uns – nur uns – schon eine zweite Jugend gab, auch eine dritte.« Ebd., S. 20.

247 Ebd., S. 26.

248 Dabei ist sein Begriff von »Staat« sehr beeinflusst von Diltheys Hermeneutik, wie Sigwart schreibt: »Sein geisteswissenschaftlich-hermeneutisch inspiriertes Konzept des Staates als einer soziokulturellen ›Sinneinheit‹, das er in diesem Zusammenhang entwickelt, markiert einen eigenständigen, sich etwa von Kelsens formaljuristischer, Smends integrationstheoretischer oder auch von Schmitts existentiell-dezisionistischer Perspektive unterscheidenden Zugang zu staatstheoretischen Grundproblemen.« Hans-Jörg Sigwart, Einleitung: Grundfragen und Kontexte von Eric Voegelins staats- und politikwissenschaftlichem Projekt, in: Hans-Jörg Sigwart (Hg.), Staaten und Ordnungen, die politische und Staatstheorie von Eric Voegelin, Baden-Baden 2016, S. 21.

bezeichnenden Namen »Staatslehre als Geisteswissenschaft«<sup>249</sup> – Voegelin nennt gleich zu Beginn den Leserkreis der Werke Diltheys als eine der Zielgruppen<sup>250</sup> – leitet er mit der These ein, dass die »bewusste Wendung zur geisteswissenschaftlichen Betrachtung«<sup>251</sup> im Fall der Staatslehre noch am Anfang stehe. »Geist« steht hier in engem Zusammenhang mit dem Begriff »Leben«, »Leben« wird wiederum verstanden als »Substanz, die sich selbst im Geist transzendiert«<sup>252</sup>. Diese »Durchlässigkeit« führt dazu, dass das »Leben« je nach Kontext unterschiedliches bedeuten kann:

»So kann Leben ohne Konstruktionsschwierigkeiten einmal den amorphen Strom einer Weltsubstanz bedeuten, die sich im Individuum zu einer Gestalt anstaut und damit zu sich selbst in Gegensatz tritt, und dann wieder einen Organismus, der im Automatismus seiner Instinkte lebt, und in geistiger freier Welterschöpfung sich selbst überschreitet.«<sup>253</sup>

»Leben« ist also nicht kontextunabhängig bestimmbar, genauso wenig wie die geistigen Welten, die es hervorbringt. Sie werden zur »Welt« durch das »Formprinzip einer Idee«:

»[...] das Leben ergießt sich über seine Grenze in das Jenseits einer Objektivation, aber es bleibt auch jenseits seiner Grenzen Leben und wird von dem Strom, der die gegenständliche Form hervorbrachte, weitergetrieben und weggespült. Ein wesentlicher konkreter Fall dieser immanenten Transzendenz des Lebens sind die geistigen Welten, die sich aus dem erzeugenden Strom so völlig lösen, dass sie ihm nicht mehr dienen, sondern umgekehrt das Leben in ihren Dienst zwingen können. Sie sind nicht mehr zweckhaft dem Leben eingeordnet, sondern in ihrer Eigengesetzlichkeit dem Leben gegenüber Selbstzwecke, d.h. zwecklos geworden. Die Wendung des Lebens zur Idee ist die Lösung aus dem Automatismus einer inneren Teleologie des organischen Körpers zu freier Bewegung in formenden Akten bis hinauf zu einer Stufe, da sich das Leben völlig befreit hat von den Bindungen an seine innere Zweckmäßigkeit und seine höchste Blüte findet in der Schöpfung einer Welt unter dem Formprinzip einer Idee.«<sup>254</sup>

Dabei ist der Stoff, aus dem sich diese geistigen Welten formen lassen, nie »an sich« gegeben, er ist immer schon Teil einer bestimmten Welt:

---

249 Eric Voegelin, *Herrschaftslehre, Staatslehre als Geisteswissenschaft, zwei Fragmente*, Occasional Papers 56, München 2009, S. 59 – 74.

250 Ebd., S. 62.

251 Ebd., S. 61.

252 Ebd., S. 71.

253 Ebd., S. 66.

254 Ebd., S. 64.

»Der gleiche Weltstoff kann unter mehreren Prinzipien zur Welt geformt werden; wobei uns allerdings dieser Stoff niemals an sich gegeben ist, sondern immer nur als schon geformter, einer bestimmten Welt zugehöriger – sei dies die Welt der Kunst, der Religion, *des Staates*, der Erotik, der Wirtschaft oder schließlich der sogenannten wirklichen Welt, die auch keineswegs formlos ist, sondern ihren eigenen Formprinzipien untersteht [...]«<sup>255</sup>

Also hat auch die Staatslehre keinen Zugang zu einem Stoff, der vom Kontext des »Lebens« gelöst werden könnte, denn »[d]er formlose Weltstoff kann nie ein Datum sein, denn Datum heißt eben geformter Stoff [...]«<sup>256</sup>. Die Staatslehre ist so nicht rechtspositivistisch vom »Leben des Geistes« abschließbar, schließlich beschäftigt sie sich mit einem durch das »Formprinzip der Idee ›Staat‹ vorgeformten »Weltstoff«. Staatslehre muss also Geisteswissenschaft im Diltheyschen Sinne sein, schließlich ist ihr Stoff aus einer Idee des Geistes vorgeformt, und »Geist« untrennbar mit dem »Leben« verbunden. Die Ideen selbst sind Schöpfungen des menschlichen Geistes und die »Stoffe« auf diese Kreationen hin vorgeformt. Daraus könnte folgendes Folgen:<sup>257</sup> Bedingung für »Verstehen« im geisteswissenschaftlichen Sinne ist also, einerseits die Bezogenheit des Stoffes auf die jeweilige Idee hin mitzudenken und andererseits die formbildende Idee als eine Kreation des menschlichen Geistes aus der Mannigfaltigkeit des Lebens heraus genauer zu bestimmen. Staatslehre als Wissenschaft bleibt so verbunden mit der Wirklichkeit des vielfältigen Lebens. Nur eine offene, pluralistische Epistemologie kann ein in dieser Form offenes Verständnis von »Geisteswissenschaft« hervorbringen, ihr fehlt der Zwang zur methodischen Abschottung. Gewissermaßen enthält sie wiederum eine Art »Zwang zur Offenheit«. Voegelins politische Epistemologie ist als solche zur Mannigfaltigkeit des Lebens hin »offen« konstruiert, wie das nächste Kapitel zeigen wird.

## Fazit

Voegelins politische Epistemologie steht in unterschiedlichem Verhältnis zu den philosophischen Strömungen seiner Zeit. Als »politische« Epistemologie steht sie in Opposition gegenüber transzendentalphilosophischen und positivistischen erkenntnistheoretischen Systemen, weil diese sich als monistische Epistemologien explizit a-politisch konstruieren müssen. Vor der Entwicklung seiner politischen Epistemologie vollzieht er diesen epistemologisch-weltanschaulichen Purismus als Neukantianer mit, gelangt aber durch das konsequente Durchdenken der

255 Ebd., S. 64 [Meine Hervorhebung, M.N.].

256 Ebd., S. 65.

257 Voegelin zieht diesen Schluss in diesem kurzen Fragment nicht, hier handelt es sich um meine Deutung.

Prämissen zu ihren logischen Widersprüchen. Gerade der grenzenschließende Nationalismus zeigt seine Spuren im geschlossenen System des Neukantianismus. Im Messianismus der Phänomenologie, aber auch im krypto-religiösen Dogmatismus des Positivismus zeigt Voegelins politische Epistemologie, dass Erkenntnistheorie selbst auch geschlossene Weltanschauungen, also Ideologien hervorbringen kann. Die von aller Außenwelt scheinbar exkludierte Philosophie kann nur blind sein, für die politischen Einflüsse, die aus ihrer Struktur nicht zu herauszuweben sind. Und diese Blindheit ist ein entscheidender struktureller Schwachpunkt, wie seine politische Epistemologie sichtbar macht.

Dabei muss sie durch ihre offene Struktur anti-positivistisch sein, wie beispielsweise an seiner Kritik an der Reinen Rechtslehre gezeigt werden konnte. Weil der »Stoff« der Rechtswissenschaften nicht aus seinem lebensweltlichen Entstehungshintergrund herauslösbar ist, kann man diesen Wissenschaftsbereich auch nicht von seinem politischen Entstehungskontext bereinigt rekonstruieren, dies macht Voegelins auf der Grundlage seiner politischen Epistemologie deutlich.

Sie ist selbst nicht als Geschlossene konstruierbar und steht damit anderen offenen epistemologischen Systemen nahe, wie der offenen Hermeneutik von Dilthey, die sein Verständnis von »Geisteswissenschaft« prägt und Voegelin stark beeinflusst hat. Auch sie enthält eine Wissenschaft des Geistes, aufbauend auf dem Wissen um die Mannigfaltigkeit des Lebens: »Das Sein ist nicht Eins und nicht Zwei;«<sup>258</sup> wird Voegelin später in »Über die Form des amerikanischen Geistes« schreiben. Dilthey, aber vor allem Misch zeigen ebenfalls ein Gespür für die Bedingtheit der Philosophie durch den historischen Kontext des Philosophierenden, Voegelins politische Epistemologie erweitert dieses Bewusstsein der Kontextualität des Verstehenden darin, dass auch der politische Kontext relevant wird, der auch auf die, der Philosophie zugrunde gelegte Epistemologie selbst einwirkt.

Voegelins politische Epistemologie zeigte sich in diesem Kapitel also vor allem durch drei wichtige Postulate:

- a) Epistemologie ist selbst ein geisteswissenschaftliches Konstrukt, das nicht als ein von allem Außenwelteinfluss bereinigtes »Zuallererst« formulierbar ist. Denn als Epistemologie wird sie durch Philosophen entwickelt und enthält darum Spuren ihrer Kontexte, die sie mitkonstituieren. Vor allem der politische Entstehungszusammenhang ist dabei maßgeblich beeinflussend. Epistemologie ist also immer politisch, nur sind gerade erkenntnistheoretische Konstrukte mit monistischem Aufbau nicht fähig, diesen politischen Einfluss festzustellen.
- b) Das Leben zeigt sich in seiner Vielfalt, es nicht abschließend bestimmbar, wie Diltheys Philosophie postuliert. Eine monistische Epistemologie muss dazu in Widerspruch stehen, und Realität dadurch zwangsläufig verzerren. Die

---

258 Eric Voegelin, über die Form des amerikanischen Geistes, Tübingen 1928, S. 20.

so entstehenden Pseudorealitäten ermöglichen, sich auf epistemologischer Grundlage unbewusst nationalistisch zugunsten des eigenen und zuungunsten des anderen politischen Kontextes zu positionieren, wie beispielsweise Voegelin selbst vor Entwicklung seiner politischen Epistemologie die englische Soziologie als generell unwissenschaftlich verurteilte. Eine krypto-politische, monistische Epistemologie ist also in dem Sinne geschlossen weltanschaulich, ideologisch, dass sie den Zugang zur Vielfalt des Lebens durch ihre geschlossene Struktur verliert und so ihre eigene pseudo-Realität erschafft, in der politischer, nationaler Chauvinismus gedeihen kann.

- c) Eben weil das Leben vielfältig ist und daher keine Epistemologie die von ihm gestaltete plurale Wirklichkeit in einem geschlossenen System erklären kann, muss Erkenntnistheorie offen zu demselben und dynamisch konstruiert sein. In dem Sinne, dass die Methodologie, die sie jeweils hervorbringt, anpassungsfähig ist und sich dialogisch zwischen Forscher und Erforschtem entwickelt. Das ist ein wesentlicher Aspekt von Voegelins politischer Epistemologie und zeigt Einflüsse von Dilthey und Misch. Die von ihnen entwickelte Hermeneutik versteht Voegelin, wie gezeigt werden konnte, als so offen und dynamisch und verwendet sie bereits in seiner Habilitationsschrift.

In Voegelins politischer Epistemologie steckt also eine mehrfache Metakritik an monistischer Epistemologie und ein starker Einfluss durch die Hermeneutik Diltheys. Seine Amerikareise wird ihre Prämissen ebenfalls erheblich prägen.



## 2. Politisch-Epistemologischer Pluralismus

### Die amerikanische Tradition politischen Denkens

---

»Daß die Misère der Politischen Wissenschaft – durch ihre Versunkenheit in neukantische Erkenntnistheorie, wertbeziehende Methode, Historismus, beschreibenden Institutionalismus und ideologische Geschichts-spekulationen – nur mit Hilfe einer neuen Philosophie des Bewußtseins zu beheben sei, war mir schon in den zwanziger Jahren klar. Die erste Auseinandersetzung [...] ist in meinem Buch *Über die Form des Amerikanischen Geistes* (1928), im besonderen im Kapitel über ›Zeit und Existenz‹ zu finden. Die kritischen Ergebnisse dieses ersten Versuches sind heute noch gültig [...]«<sup>1</sup>

Die politische Epistemologie Voegelins lässt ihn das Problem des Politischen, in diesem Fall gar die »Misère der Politischen Wissenschaft« als erkenntnistheoretisches Problem deuten und die Auseinandersetzung mit dem amerikanischen Geist führte zu einem »ersten Versuch«, dieses Problem politisch-epistemologisch zu deuten.<sup>2</sup>

Als erstem Österreicher wurde es Voegelin durch ein Rockefeller Foundation Stipendium ermöglicht, von 1924 bis 1926 nach US-Amerika zu reisen und 1926 bis 1927 nach Frankreich.<sup>3</sup> Er trat hier in einem gewissen Sinne in die Fußstapfen von Alexis

---

1 Voegelin, *Anamnesis*, a.a.O., S. 7.

2 Auch Cooper sieht die Amerikareise als entscheidenden Wendepunkt in Voegelins methodischem Denken: »In his encounter with the American Geist, [...] the limitations of the German understanding of science became more apparent. Moreover, his direct experience in America also then informed his response to the decade or Schlechtigkeit of the German spirit was more evident to him upon his return.« Cooper, *beginning the Quest*, a.a.O., S. 39. Jürgen Gebhardt teilt diese Ansicht ebenfalls: »These experiences not only widened Voegelin's intellectual horizon but provided him with a new and enlarged prospect of human ways of being-in-the-world, which freed him from a purely Europe-centred philosophical outlook.« Jürgen Gebhardt, Editor's introduction, in: *The collected works of Eric Voegelin*, Volume 29, selected correspondence 1924 – 1949, Columbia and London 2009, S. 9.

3 Wie Sigwart in Friedrich Engel-Janosis Autobiographie herausfand, sollte dieses Stipendium zuerst an diesen Autoren vergeben worden sein und ging erst an Voegelin, als Engel-Janosi aus persönlichen Gründen absagte. Friedrich Engel-Janosi, ...aber ein stolzer Bettler. Erinnerungen aus einer verlorenen Generation, Köln 1974, S. 95. Zwischen beiden entstand Ende

de Tocqueville. Auch jenen prägte das »Land der Verheißung«<sup>4</sup> intellektuell nach einem ausgedehnten Besuch – fast 100 Jahre vor Voegelins Amerikareise. Der spätere französische Außenminister verfasste daraufhin »ein Solitär unter den Klassikern politisch-historischen Denkens«<sup>5</sup>, sein erstes Werk, die seinerzeit berühmt gewordene Monografie »De la démocratie en Amérique« (1835). Auch Tocqueville interessierte sich für die Geisteshaltung der Amerikaner als eine dezidiert »demokratische«, die nach seiner Lesart auch tief in die Philosophie eindrang, die innerhalb dieser Gesellschaft entstand.<sup>6</sup> Dass Philosophie und »Geisteshaltung«, in dem Fall eine politisch-demokratische miteinander korrelieren ist eines der Hauptaspekte von Voegelins politischer Epistemologie und wird hier von Tocqueville interessanterweise schon vorweggenommen.

Im »feudalen Europa« suche man auch in der Philosophie nach monarchischen Autoritäten, in der amerikanischen demokratischen Kultur fehle nach Tocqueville dieser philosophische Aristokratismus. Philosophische »Monarchen« wie Immanuel Kant haben dort keine Autorität. Die neukantianische Bußformel, »[a]lso muß auf Kant zurückgegangen werden«<sup>7</sup>, wäre in den USA also ohne »Erweckungswunder« verhallt. Die Transzendentalphilosophie wird dort von einem Pluralismus philosophischer Überzeugungen konfrontiert, welche wiederum nicht nur im »professoralen Austausch« diskutiert werden, sondern, je nach »öffentlicher Meinung«, an Relevanz gewinnen, oder verlieren. Die philosophische Debatte wird also demokratisch von der Mehrheit mitgestaltet:

---

der 20er Jahre Sympathien, sie besuchten beispielsweise nach ihrer Habilitation die Vorlesungen des anderen: Ebd., S. 136. Vgl. ebenfalls: Sigwart, das Politische und die Wissenschaft, a.a.O., S. 23 (hier Fußnote).

- 4 Werner Sombart, warum gibt es in den Vereinigten Staaten keinen Sozialismus, Darmstadt 1969, S. 7. Sombart, einer der Unterzeichner des 1934 verfassten Aufrufs »Deutsche Wissenschaftler hinter Adolf Hitler« verwendet den zitierten Begriff ironisch und versucht in der genannten 1906 erschienenen Monografie zu beweisen, dass spätestens in den 1950er Jahren, alle kapitalistischen Elemente, ohne Revolution sondern nach langem Prozess zerstört sein werden und die USA ein sozialistisches Land werden würde.
- 5 Harald Bluhm, expansive Demokratie und maskuliner Republikanismus bei Alexis de Tocqueville, in: Lino Klevesath, Holger Zapf (Hg.), Demokratie – Kultur – Moderne, Perspektiven der Politischen Theorie, München 2011, S. 15.
- 6 Er beschrieb die Herkunft der Eigenheiten der amerikanischen Demokratie in der Hoffnung, demokratische Entwicklungen in Europa so forcieren zu können. Als Methode wählte er den Vergleich der verschiedenen Systeme – weshalb er auch als Begründer der »Vergleichenden Politikwissenschaft« gezählt wird.
- 7 Otto Liebmann, dessen Kriegstagebücher hier bereits erwähnt wurden, setzte diesen Satz an das Ende fast jedes Kapitels seines Buches »Kant und die Epigonen« (außer am Ende des 1. Kapitels). Otto Liebmann, Kant und die Epigonen. Eine schriftliche Abhandlung, Stuttgart 1865. Vgl. ebenfalls: Köhnke, Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus, a.a.O., S. 214.

»In den Vereinigten Staaten nimmt es die Mehrheit auf sich, den Individuen eine Menge Meinungen zu liefern, und enthebt sie so der Verpflichtung, sich eigene zu bilden. Eine Fülle von philosophischen, moralischen oder politischen Theorien macht sich jeder so im Vertrauen auf die Öffentlichkeit ungeprüft zu eigen.«<sup>8</sup>

Diese unkritische, nicht-skeptische Offenheit der Meinungen einer demokratischen Gesellschaft gegenüber kategorisiert Voegelin in seiner Reflexion seiner Amerika-reise als Geisteshaltung des »offenes Ich«. Sie wechselwirkt mit epistemologischen Einstellungen, die schon Tocqueville als amerikanische, demokratische und pluralistische deutet.

Interessant ist, obwohl es wenige Belege gibt, dass Voegelin sich vor der Amerikareise mit Tocqueville beschäftigt hat,<sup>9</sup> sie beide in ihren Amerikabüchern jeweils ähnliche Ziele verfolgen, sich also für denselben Konnex interessieren. Voegelin und Tocqueville beschäftigen sich mit der amerikanischen Geisteshaltung und ihrer Auswirkung auf die Gesellschaft, aber auch auf die Philosophie, nur mit etwas weniger als einem Jahrhundert Zeitunterschied. Schon die Kapiteltitle im II. Teil von Tocquevilles »Über die Demokratie in Amerika« lassen auf so ein Forschungsinteresse schließen: »Über die philosophische Denkweise der Amerikaner«, »In welchem Geist die Amerikaner die Künste pflegen«, »Was den Geist der demokratischen Völker dem Pantheismus zuneigen lässt«, »Weshalb die Amerikaner sich mehr mit der Anwendung der Wissenschaften als mit deren Theorie befassen«. Gerade das letzte Kapitel ist dabei schon ein kleiner Vorausblick auf eine sehr kritische europäische Rezeption hinsichtlich des Begriffes von »Wahrheit« des amerikanischen Pragmatismus:

»Je demokratischer, gebildeter und freier ein Volk ist, desto mehr kann man damit rechnen, daß die Zahl derer, die den wissenschaftlichen Geist schätzen, zunehmen wird, und um so mehr Gewinn, Ruhm und sogar Macht verschaffen die Entdeckungen, die unmittelbar auf die Industrie anwendbar sind, ihren Urhebern; [...].

Es läßt sich leicht verstehen, daß in einer so geordneten Gesellschaft der menschliche Geist unmerklich dazu geführt wird, die Theorie zu vernachlässigen, und daß er sich statt dessen mit einer unvergleichlichen Kraft zur Anwendung oder we-

8 Alexis de Tocqueville, über die Demokratie in Amerika, ausgewählt und herausgegeben von J.P. Mayer, Stuttgart 1990, S. 223. Hier wird aus zwei verschiedenen Ausgaben zitiert: Eine aus dem Jahr 1962 (kenntlich gemacht durch »Band 2) und dem in dieser Fußnote genannten Werk von 1990.

9 Im Amerikabuch erwähnt Voegelin diesen nur an einer Stelle, um mit Tocqueville zu belegen, dass »der Amerikaner« aufgrund der Überschätzung der »eigenen Urteilskraft« die Philosophie wenig beachtet. Eric Voegelin, über die Form des amerikanischen Geistes, a.a.O., S. 151.

nigstens zu jenem Teil der Theorie getrieben fühlt, der für die Anwendung nötig wäre.«<sup>10</sup>

Auch Voegelin kommt in seinem Amerikabuch zum Schluss, dass eine »Minder-schätzung der theoretischen Gestaltungen«<sup>11</sup> aus der »Ueberbetonung ihrer praktischen Funktionen«<sup>12</sup> entsteht. Diese »unmittelbare und nützliche Anwendung«<sup>13</sup> bzw. Anwendbarkeit der Wissenschaften ist für Tocqueville die Hauptforderung dieser demokratischen Gesellschaftsordnung. Die mitteleuropäische Kritik am »pragmatischen Wahrheitsbegriff« lässt sich hier bereits erahnen. Tocqueville sieht in diesem »Zwang zur Praxis« gar den Beginn des Unterganges dieser Kultur.<sup>14</sup> Voegelin gelingt in seinem Amerikabuch ein unvoreingenommener Blick auf die amerikanische philosophische Welt, zugegebenermaßen, fast 100 Jahre später. Doch es gibt auch eine wichtige Parallele zwischen beiden Büchern: Wie Voegelin, so sieht auch Tocqueville einen Konnex zwischen politischer und philosophischer Entwicklung eines »Volkes«, wenn er an einer Stelle schreibt: »Die philosophische Denkweise des 18. Jahrhunderts ist [...] nicht einfach französisch, sondern demokratisch«<sup>15</sup>. Damit meinte er, dass vor allem die Idee der »Gleichheit« und der Ausgleich der Lebensbedingungen, zumindest in seiner Vorstellung der Zeit der französischen Revolution, entscheidendes für die Ausbreitung eines allgemeinen Rationalismus beigetragen haben. Anders als in Frankreich vollziehe sich aber der Rationalismus in den USA unbewusst: »Amerika ist also eines der Länder in der Welt, in dem man die Lehren von Descartes am wenigsten kennt und am besten befolgt.«<sup>16</sup>

Warum sich beide Länder zu Tocquevilles Zeiten so sehr unterscheiden, liegt nach seiner Einschätzung an der religiösen Entwicklung US-Amerikas, »da die Amerikaner die Hauptdogmen der christlichen Religion ohne Prüfung anerkannt haben«<sup>17</sup>. Das durch das »puritanische Erbe« schon immer stark religiöse Fundament ist sowohl nach Ansicht Voegelins als auch Tocquevilles prägend für diese Gesellschaft und der dem Puritanismus entstammende Dogmatismus erleichtert wiederum die Anerkennung des demokratischen freiheitlichen Menschenbegriffs

10 Alexis de Tocqueville, über die Demokratie in Amerika, Band 2, Stuttgart 1962, S. 57f.

11 Voegelin, über die Form des amerikanischen Geistes, a.a.O., S. 10.

12 Ebd., S. 10.

13 de Tocqueville, über die Demokratie in Amerika, Band 2, a.a.O., S. 58.

14 »Da die römische Kultur infolge von Barbareneinfällen untergegangen ist, neigen wir vielleicht zu sehr dazu, zu glauben, die Kultur könne nicht auf andere Weise sterben.« Ebd., S. 58.

15 Ebd., S. 17.

16 Ebd., S. 15.

17 Ebd., S. 18.

als Dogma.<sup>18</sup> Diese religiöse Ausrichtung entdeckt auch Voegelin als amerikanisches Stilgesetz, beispielsweise bei den amerikanischen Philosophen James und Peirce.<sup>19</sup> Schon der nach der französischen Revolution aufgewachsene Tocqueville schließt daraus, dass eine Gesellschaft, seiner »Religion beraubt«, seelisch »zermürbt« werden wird.<sup>20</sup> Zu einem ähnlichen Schluss kommt Voegelin später in einer seiner wichtigsten Schriften: »Die politischen Religionen« (1938). Man könnte mit Voegelins politischer Epistemologie formulieren: Monistische, geschlossene Epistemologien sind Strukturverwandt mit einer naturalistischen Weltanschauung, die selbst eine Art »Welt-Schließung« impliziert, und diese wiederum kann durch ihre anti-metaphysische Haltung die Gesellschaft ihrer Religiosität »berauben« und damit »zermürben«. So können Politik und Epistemologie miteinander wechselwirken. Nicht nur wird also Epistemologie durch die sozio-politischen Kontexte beeinflusst, sondern Epistemologie kann auch politische Veränderungen mitbedingen. Politische Epistemologie beschreibt also nicht nur die Politisierung des Epistemologischen, sondern auch die epistemologische Mitbedingtheit des Politischen.

Auch Max Weber, mit dem sich Voegelin sein Leben lang auseinandersetzte, unternahm eine Reise in die Staaten und interessierte sich für das »Wesen des Amerikanischen«. Er begegnete hier einer offenen Auseinandersetzung mit Religion und den dazugehörigen religiösen Erlebnissen.<sup>21</sup> Er selbst nahm an Quäker-

---

18 de Tocqueville, über die Demokratie in Amerika, ausgewählt und herausgegeben von J.P. Mayer, a.a.O., S. 225ff.

19 »Die Formverwandtschaft besteht zwischen den Theorien der Stoffeinheit von Ich und Welt bei Peirce, James und Santayana und der puritanischen Mystik wie sie von Jonathan Edwards vertreten wird unmittelbar, und mittelbar dadurch läßt sich ein weiterer Zusammenhang mit der calvinistisch puritanischen Dogmatik rekonstruieren.« Voegelin, über die Form des amerikanischen Geistes, a.a.O., S. 106ff.

20 de Tocqueville, über die Demokratie in Amerika, ausgewählt und herausgegeben von J.P. Mayer, a.a.O., S. 227.

21 Einen gelungenen Vergleich der »Amerikaerfahrten« von Weber und Tocqueville, wie auch mit der Amerikaerfahrung Adornos liefert Claus Offe, der folgende Gemeinsamkeiten zwischen den dreien sieht: »Das gemeinsame Thema unserer drei Reisenden ist, genauer gesagt, das prekäre Schicksal der Freiheit in modernen kapitalistischen Gesellschaften. ›Tyrannei der Mehrheit‹, ›Gehäuse der Hörigkeit‹, ›Verdinglichung‹ und ›verwaltete Welt‹ – das sind die bekannten Formeln, mit denen sie jeweils das Schicksal der westlichen Moderne, jedenfalls in einzelnen Abschnitten ihres Werkes, für negativ besiegelt erklären – und doch beständig den Gegenkräften nachspüren, die das so bezeichnete Verhältnis aufhalten, gar zum Besseren wenden können. Der Weg in die Knechtschaft ist ihr gemeinsames Thema, das sie – zusammengenommen – über einen Beobachtungszeitraum von nicht weniger als 120 Jahren verfolgen. Sie sehen in Amerika beides, und mit ganz ausgeprägter Ambivalenz: den Aufbruch in eine Gesellschaft der Gleichen und Freien, und das tragisch irregeleitete Ergebnis dieses Aufbruchs, das sich ihnen als ein System unmerklicher und deshalb um so wirksamerer, jedenfalls unausweichlicher Zwänge darstellt und in dem die Freiheit ebenso

Gottesdiensten teil<sup>22</sup> und traf sich mit dem Erforscher religiöser Erfahrung und Kantkritiker William James.<sup>23</sup> Weberforscher Wilhelm Hennis zeigt, dass diese Erfahrung Webers berühmtes Werk »Die protestantische Ethik und der ›Geist‹ des Kapitalismus« (1904/05) maßgeblich beeinflusst hat, Weber insgesamt sich mehr von James hat inspirieren lassen, als weitläufig angenommen.<sup>24</sup> Für Hennis stellt Webers Werk eine »spiritualistische Kultur- und Geschichtsdeutung«<sup>25</sup> dar, die eine »radikal empirische Unterstützung«<sup>26</sup> von William James erhielt, ohne das Weber sich direkt auf den Pragmatisten bezieht, oder sich lediglich eine »pragmatistische« Philosophie aufzupfropfen«<sup>27</sup> versucht. Seine These ist, dass Weber jedoch eine »philosophische« Verpflichtung gegenüber dem Neukantianismus«<sup>28</sup> so sehr verspürte, dass man offene Sympathiebekundungen für James bei ihm vergeblich sucht und diese These sich daher nur durch Indizien belegen lässt.

Voegelins politische Epistemologie wurde im ersten Kapitel als »durch die Erkenntnis der strukturellen Probleme monistischer Erkenntnistheorien entstanden« beschrieben. Sie lässt sich aber nicht nur durch die Frage »wogegen sie steht« systematisch herausarbeiten, sondern zeigt, wie schon in Verbindung mit der Hermeneutik Dilthey gezeigt, dass sie viele Überschneidungspunkte mit anderen offenen Epistemologien hat, wie sich in der Begegnung mit amerikanischer Philosophie zeigen wird. Dadurch kann noch klarer herausgearbeitet werden, wie sie tatsächlich strukturiert ist.

Während seiner Amerikareise begegnet Voegelin einer philosophischen Welt, der er durch seine politische Epistemologie offener gegenübersteht, als andere deutsche Philosophen, wie z.B. Weber. Die Offenheit seiner politischen Epistemologie verpflichtet ihn eben nicht, diese amerikanische Philosophie in heimlicher patriotischer Treue gegenüber der Transzendentalphilosophie abzulehnen. Er ist, dort wo sich seine politisch-epistemologische Lesart der amerikanischen »Geisteshaltung« zeigt, ihr gegenüber erstaunlich offen und gelangt zu einem tieferen Verständnis derselben als andere deutsche Rezipienten der amerikanischen Philosophie. Er versteht diese besondere Form der Philosophie als fundiert auf einer

---

Schaden nimmt wie schließlich auch die Gleichheit.« Claus Offe, Selbstbetrachtung aus der Ferne, Tocqueville, Weber und Adorno in den Vereinigten Staaten, Frankfurt a.M. 2004, S. 8.

22 Lawrence A. Scaff, Max Weber in America, 2011 Princeton, S. 143ff.

23 Ebd., S. 146ff.

24 Wilhelm Hennis, die spiritualistische Grundlegung der »verstehenden Soziologie« Max Webers. Ernst Troeltsch, Max Weber und William James' »Varieties of religious experience«, in: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen I. Philologisch-Historische Klasse, Jahrgang 1996 Nr.1, Göttingen 1996.

25 Ebd., S. 7.

26 Ebd., S. 7.

27 Ebd., S. 21.

28 Ebd., S. 21.

demokratischen Epistemologie, bei der die dazugehörige pluralistische Weltanschauung wesentliches Strukturelement ist.

Die vergleichende Perspektive, die eine der wesentlichen Methoden seiner Habilitationsschrift »Über die Form des Amerikanischen Geistes« (1928) darstellt, lässt deutlich bekannte und neue Aspekte seiner politischen Epistemologie erkennen.<sup>29</sup> Im Kontrast zu der demokratischen Epistemologie, in der Voegelins politische Epistemologie viel »[R]epublikanisches«<sup>30</sup> erkennt, erscheint die Transzendentalphilosophie geradezu als monarchistische Erkenntnistheorie. Schon die Methodik des Buches zeigt Voegelins offene epistemologische Prämissen, die ihrerseits Hinweise auf das politische, demokratische Erlebnis enthalten, von dem Voegelin sich prägen lässt. Seine politische Epistemologie macht ihn aufgrund ihrer Offenheit aufgeschlossen für dieses Erlebnis, und diese Offenheit wiederum lässt zu, dass der amerikanische Pluralismus ihn politisch, wie epistemologisch prägen kann.

Um dies herauszuarbeiten, sollen wie im ersten Kapitel die grundsätzlich wichtigen Aspekte dieser amerikanischen, epistemologischen Welt erklärt werden, der Voegelin begegnete. Parallel dazu wird gezeigt, wie Voegelin diese durch seine politisch-epistemologische Lesart im Gegensatz zu anderen deutschen Interpreten verstanden hat. Danach werden die entscheidenden Aspekte herausgearbeitet werden, die Voegelins epistemologischer Ansatz Angesichts der Begegnung mit der amerikanischen Philosophie gezeigt hat.

---

29 Voegelin selbst bezeichnet die Ergebnisse dieser Zeit im Nachhinein als einen entscheidenden »Durchbruch«. Voegelin, autobiographische Reflexionen, a.a.O., S. 46. Dieses Frühwerk findet in der neueren Voegelin-Forschung eine immer größer werdende Beachtung. Es existieren daher bereits einige gelungene Interpretationen. Unter anderem: Sigwart, das Politische und die Wissenschaft, a.a.O. Sigwart zum Perspektivwechsel Voegelins innerhalb der Amerikareise treffend: »Es wird sich zeigen, dass Voegelins frühe Arbeiten zur amerikanischen Gesellschaft in der Tat im Sinne einer Theorie der »Gesellschaftlichkeit des Geistes in seiner Entfaltung« konzipiert sind. Voegelin gewinnt also im Zusammenhang seiner Amerika-Erfahrung die zentrale Fragestellung, welche die vielfältigen interdisziplinären Einflüsse und Kenntnisse des jungen Geisteswissenschaftlers, Staatsrechtslehrers und vor allem Soziologen Voegelin zu einer zusammenhängenden Konzeption integrieren. Diese Konzeption hebt sich von den verschiedenen zentraleuropäischen Wissenschaftstraditionen, in deren Kontext sie sich methodisch und epistemologisch verortet, deutlich ab durch die am Beispiel der amerikanischen Demokratie gewonnene zentrale Fragestellung der politischen Konstitutionsproblematik.«, Ebd., S. 29. Vgl. ebenfalls: Cooper, beginning the quest, a.a.O., S. 40 – 73. Ley, Weiss, Voegelin in Wien, a.a.O., S. 73 – 78.

30 Voegelin, über die Form des amerikanischen Geistes, a.a.O., S. 50.

## 2.1. Voegelins Amerikabuch: Epistemologische Implikationen seiner Methodik

Voegelins politische Epistemologie zeigt sich auch in der Methodik seiner Habilitationsschrift »Über die Form des amerikanischen Geistes« (1928). Diese wird vor allem im ersten Kapitel des Buches näher ausgeführt und zeigt, wie stark er von Diltheys Verständnis von Geisteswissenschaften beeinflusst ist.<sup>31</sup> Interessant ist bereits sein Verständnis von »Sein«: Hier zeigen sich Parallelen zu Diltheys Konzept des »sich selbst im Geist transzendierenden Lebens«: Es ist in sich vielfältig und seine einzelnen Teile nicht scharf voneinander abgrenzbar.<sup>32</sup> Diese »Verflochtenheit« des Seins macht eine »Rede von einem Dualismus beinahe sinnlos«<sup>33</sup>, egal welche Pole man innerhalb des Seins einander gegenüberstellt. Dies hat wiederum Folgen für das »Sein« selbst:

»Das Sein ist nicht Eins und nicht Zwei; d.h. es hat als Ganzes keinen Stützpunkt außerhalb seiner; 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.«<sup>34</sup>

Das Sein entzieht sich der Verfügbarkeit der analytischen Logik. Die Transzendentalphilosophie vermag also nicht das »Sein« abschließend zu bestimmen, dass es dies aber durch geschlossene Systeme versucht, zeigt Spuren ihres politischen Entstehungszusammenhangs und zerstört ihren Zugang zur Realität. Voegelins politische Epistemologie führt durch seine offene Struktur zwangsläufig zu der Prämisse der »Mannigfaltigkeit des Seins«. Mit der Philosophie Diltheys hat sie das Bewusstsein der historisch-politischen Kontextualität gemein, wie das folgende Zitat zeigt:

---

31 Beispielsweise zeigt das folgende Zitat, dass Voegelin seine Methodik von einer naturwissenschaftlichen abgrenzt: »Das [Forschungs-, M.N.] Feld wird beschränkt auf die sprachlichen Ausdrücke theoretischer Natur – wobei Theorie die Bedeutung haben soll: Versuch ein Problemgebiet rational zu ordnen und dadurch verständlich zu machen. Aus dieser weiten Gruppe wurden alle Versuche ausgeschieden, die man gemeinhin als naturwissenschaftlich bezeichnet [...]«. Voegelin, über die Form des amerikanischen Geistes, a.a.O., S. 2f.

32 Ebd., S. 20.

33 Ebd., S. 29.

34 Ebd., S. 20.

»Philosophische Gedankenreihen können nur mit Vorsicht als Systeme bezeichnet werden, denn eine solche Rede setzt – streng genommen – die Konstruktion in einem geschichtsleeren Raum voraus, in einem Medium, das die Zusammenfügung vergangenheitsloser Einheiten zu einem zeitlosen Gebilde ermöglicht. Tatsächlich aber operiert jeder Systemversuch mit einer historischen Masse von begrifflichen und sprachlichen Elementen, von Problemgruppen, darin implizierten Werturteilen und persönlichen Modifikationen der Tradition, die zu einem mehr oder weniger logisch zusammenhängenden Kosmos gestaltet werden soll – und die Wahrscheinlichkeit spricht für starke Lückenhaftigkeit des Zusammenhanges.«<sup>35</sup>

Durch die Mannigfaltigkeit des Seins ist ein abgeschlossenes philosophisches System nicht möglich, durch die Prämisse der Kontextgebundenheit des Philosophen ist sie auch nicht von ihrem historischen Kontext zu trennen.

Wie sehr transzendentalphilosophische, monistische Epistemologien hierbei gescheitert sind drückt Voegelin später im Beginn des zweiten Kapitels über Santayana deutlich aus:

»Wenn man unter Philosophie einen Typus des Erkennens versteht, der sich von den Erfahrungswissenschaften zwar durch Objekt und Methode unterscheidet, in seinem Charakter als Wissenschaft aber ihnen gleichgeordnet ist, – kann gegen ihn der Einwand erhoben werden, daß die philosophischen Versuche sich heute noch mit den gleichen Problemen beschäftigen, wie im Anfang ihrer abendländischen Geschichte, ohne sich definitiven Lösungen merkbar anzunähern.«<sup>36</sup>

Dem entgegnet Voegelin im weiteren Verlauf mit Georg Simmel, dass es ein Vorurteil sei, »daß alle Konflikte und Probleme dazu da sind, gelöst zu werden«<sup>37</sup>:

»Die Negation, daß der Sinn der Probleme nicht ihre Lösung sei, leugnet nur als Sprachform ihre Lösungsmöglichkeit, der Sache nach den Problemcharakter philosophischer Gegenstände überhaupt und hinter der verächtlichen Ablehnung arroganter Versuche die Welträtsel zu lösen, steht eine Hingabe an Form und Bewegung des Lebens [...].«<sup>38</sup>

Dadurch, dass die Philosophie in ihren politisch-historischen Kontext eingebettet ist, ist sie auch Teil seiner »Form und Bewegung des Lebens«. Die »Welträtsel« zu lösen würde bedeuten, aus dem Leben herauszutreten und damit den Zugang zu den zu lösenden Rätseln zu verlieren. Metaphorisch gesprochen: Der Ikarusflug der Transzendentalphilosophie in die Metaebene oberhalb des Lebens ist zum Scheitern

---

35 Ebd., S. 23.

36 Ebd., S. 53.

37 Georg Simmel, *Der Konflikt der modernen Kultur*, München 1918, S. 47.

38 Voegelin, *über die Form des amerikanischen Geistes*, a.a.O., S. 53.

verurteilt und offenbart die ihr inhärente Hybris, die wiederum mit ihrem politischen Entstehungszusammenhang zusammenhängt – sie scheitert, weil sich keine geisteswissenschaftlich zugängliche Metaebene des Lebens konstruieren lässt.

Darum ist die Spekulation nicht länger das Ende der Philosophie, sondern ihr Beginn, nämlich bestehend in der Notwendigkeit eines irrationalen »Glaubens an die Existenz des Seins«. Dieser »Glaube« bringt wiederum eine »skepsisfreie« Offenheit gegenüber der empirischen »Außenwelt«, als unzweifelhaft »gegebene« und eben diese Offenheit unterscheidet nach Voegelin die anglo-amerikanische »Geisteshaltung« und damit auch ihre Epistemologie von der mitteleuropäischen. Diese amerikanische Geisteshaltung bezeichnet Voegelin daher als »offenes Ich« und unterscheidet sie von einem »geschlossenen Ich«, das im kontinental-europäischen Raum als Mentalität vorherrscht.<sup>39</sup> Die Philosophie des »offenen Ichs« zeigt sich weniger durch eine »erfahrungsoffene Haltung«<sup>40</sup>, als darin, wie die amerikanische Philosophie an »das Problem der Dialektik«<sup>41</sup> herangeht. Sie versucht eben nicht, das Problem durch ein geschlossenes »rationales Weltbild«<sup>42</sup> zu lösen. Sie flieht geradezu davor und genau in diesem »Fluchtversuch«<sup>43</sup> wird die Geisteshaltung des »offenen Ichs« sichtbar. Sie flieht vor den rätselhaften Fragen der eigenen inneren »kalten« Existenz und dem dort mit sich selbst ringenden, an sich und seine Erkenntnismöglichkeiten zweifelnden »Ich«, in die »Wärme« der Außenwelt. Voegelin fasst zusammen: »Die Dämonik des Individualismus, das Leiden an Einsamkeit und Skepsis, das zum Bohren in die Tiefendimension des Gegenwartspunktes führt, ist verschwunden.«<sup>44</sup> Das lässt sich an dieser Stelle auf die heutige Debatte von politischer Epistemologie beziehen. Wie Gramelsberger und Sigwart herausstellen, gibt es auch einige Formen feministischer Epistemologie, die dem amerikanischen Pragmatismus nahestehen. Dabei ist interessant, dass auch diese dabei einen »Erkenntnis-Skeptizismus«, man könnte mit Voegelin sagen, des »geschlossenen Ichs«, positiv wenden »[...] in eine Reflexion der besonderen epistemischen und normativen Geltungsgründe sozial und körperlich »sitierten Wissens« [...]«<sup>45</sup>

Dagegen versuchen europäische Epistemologien genau diese dialektische Spannung durch verschiedene Konstruktionen in ihre geschlossenen Systeme zu integrieren, hier zeigt sich die »Geisteshaltung« des »geschlossenen Ichs«. Das »offene Ich« enthält dagegen eine Art »Systemskepsis«, vor allem gegen solche absolut

---

39 Ebd., S. 51f.

40 Auf dieses Missverständnis geht Sigwart ein. Vgl.: Sigwart, das Politische und die Wissenschaft, a.a.O., S. 80.

41 Voegelin, über die Form des amerikanischen Geistes, a.a.O., S. 7.

42 Ebd., S. 51.

43 Ebd., S. 7.

44 Ebd., S. 51.

45 Gramelsberger, Sigwart, Epistemologien, a.a.O., S. 212.

geschlossenen Konstruktionen. Eine Epistemologie zeigt also Spuren seines amerikanischen oder europäischen Entstehungshintergrundes, hier zeigt sich Voegelin's politisch-epistemologische Lesart deutlich.

Sie stellt das »offene Ich« dar als das Ergebnis einer Wechselwirkung der epistemologischen und gesellschaftlichen Entwicklung US-Amerikas. Eine plurale Gesellschaft kann nur durch eine Dezentralisierung von Macht gedeihen und so kommt auch ihre Philosophie ohne das Machtzentrum eines abgeschlossenen Systems aus. Sie ist daher auch auffallend »genügsam«:

»Die Erkenntnis hat aus einem Akt, der in geheimnisvoller Weise Ich und Welt zusammenbringt, sich verändert zu einem geheimnislosen, endlichen, zeitlichen Prozeß in der reinen Erfahrung.«<sup>46</sup>

Die Epistemologie des »offenen Ichs« kommt also ohne das »geheimnisvolle, unendliche, unzeitliche« aus und damit ohne die Grundlage für ihre zentrale, »ewige« Stellung innerhalb der Philosophie. Das »offene Ich« ist für Voegelin Ausdruck einer gesellschaftlichen, wie auch einer epistemologischen Ausrichtung. Der demokratischen Geisteshaltung entspringt ihr pluralistisches Wahrheitskonzept als etwas republikanisches, anti-monarchistisches: »Die pluralistische Welt gleicht mehr einer bündischen Republik als einem Königreich.«<sup>47</sup> Das »offene Ich« ist also konstitutiv für die »Form des amerikanischen Geistes« und nicht von seinem politischen Entstehungskontext zu trennen, wie Sigwart schreibt:

»Die Kategorie des offenen Ich bezeichnet [...] das geistige Spezifikum (die konstitutive ›Stilgleichheit‹) der modernen westlichen Demokratie als konkret-historische politische Ordnungskonzeption, wie sie für Voegelin anhand des amerikanischen Beispiels paradigmatisch deutlich wird.«<sup>48</sup>

Voegelin beschreibt diese Geisteshaltung des »offenen Ichs« nicht nur, er lässt sich beispielsweise in ihrer eigentümlichen »System-Skepsis« beeinflussen, wie die Methodik des Buches selbst zeigt:

»Es würde keine Schwierigkeiten machen, eine Theorie zu konstruieren, die genau zeigt, warum gerade die Formungen der Dialektik personale Qualität haben; aber ich verzichte ausdrücklich darauf, und bemühe mich, den rein empirischen Charakter der verwendeten Kategorien herauszustellen.«<sup>49</sup>

---

46 Voegelin, über die Form des amerikanischen Geistes, a.a.O., S. 51.

47 Ebd., S. 50.

48 Sigwart, das Politische und die Wissenschaft, a.a.O., S. 48.

49 Voegelin, über die Form des amerikanischen Geistes, a.a.O., S. 7.

Die Kategorien sind also in Dialog mit dem Stoff selbst entstanden, hier zeigt sich der Einfluss von Dilthey. Darum lässt die Themeneinteilung seiner Habilitationsschrift kein einheitliches System erkennen.<sup>50</sup> Die Kapitel wirken dabei wie miteinander nur teilweise zusammenhängende für sich stehende Abhandlungen: Zuerst geht es um bewusstseinsphilosophische und erkenntnistheoretische Themen des amerikanischen Radikalen Empirismus in »Zeit und Existenz«, dann über die »halb-amerikanische« Philosophie George Santayanas, dann um puritanische Mystik, die angloamerikanische Rechtslehre und zum Schluss um die »Selbsteilung des gesellschaftlichen Lebens«<sup>51</sup> bei John R. Commons.<sup>52</sup> Sie hängen jedoch zusammen, wie Sigwart zurecht resümiert<sup>53</sup> in dem Versuch »aus dem Stoff selbst heraus die Mittel seiner Deutung und seinen Sinn zu entwickeln.«<sup>54</sup> Der »amerikanische Geist« wird also nicht mit einer ihm vorher überworfenen Methode ermittelt, sondern ist selbst bei der Wahl der Methode »mitgestaltend«. Daher wurden die einzelnen Autoren und ihre Werke nach ihren »selbstsprechenden Erscheinungen«<sup>55</sup> ausgewählt. Voegelin formuliert hierzu als Hauptregel: »Jede geistige Gestaltung, die aus einem Gesellschaftskörper hervorgeht, zeigt in ihrer Form Spuren ihrer Herkunft.«<sup>56</sup> Die verwendete Methode und das dahinter stehende erkenntnistheoretische System selbst ist Ausdruck einer solchen geistigen Gestaltung und zeigt Spuren seiner Herkunft. Aufgrund dieses Verwurzel-Seins der Erkenntnistheorie in ihren politisch-historischen Kontext ist es unmöglich, ein geschlossenes, alles vereinendes System zu entwickeln. Seine politische Epistemologie zeigt auch hier ihre Unvereinbarkeit mit

---

50 Sigwart, *das Politische und die Wissenschaft*, a.a.O., S. 31 – 48.

51 Voegelin, *über die Form des amerikanischen Geistes*, a.a.O., S. 18.

52 Ebd., Inhaltsverzeichnis.

53 Sigwart, *das Politische und die Wissenschaft*, a.a.O., S. 31ff.

54 Voegelin, *über die Form des amerikanischen Geistes*, a.a.O., S. 1.

55 Ebd., S. 6.

56 Ebd., S. 3.

der Transzendentalphilosophie als einem solchen geschlossenen System.<sup>57</sup> Im Buch wird das aber nicht immer deutlich:

»Weder das Buch selbst, noch diese Einleitung, will in den Streit der Methodenlehre eingreifen, und will Theorien von der Methodenreinheit, der Korrelation von Methode und Gegenstand, und das Verbot des Methodensynkretismus weder anerkennen noch ablehnen.«<sup>58</sup>

Schon die bisher vorgebrachten Argumente zeigen, dass diese Behauptung sich hinsichtlich der Methode seiner Habilitationsschrift nicht belegen lässt. Sie ist das Ergebnis einer »empirischen Summierung, nicht die Entwicklung eines apriorischen Systems«<sup>59</sup>. Innerhalb der Darstellung von verschiedenen Repräsentanten amerikanischen Denkens haben sich diese Methoden im Forschungsprozess, gewissermaßen in Dialog mit dem »Stoff« »gefunden«, sie sind nicht vorher »aufgestellt«<sup>60</sup> worden.<sup>61</sup> Weil kein philosophisches System als geschlossenes konstruierbar ist, wird

---

57 Auch Weiss hält Voegelin bereits in Teilen befreit »von den Zwängen des neokantianischen Regelkataloges«: Weiss, Theorie, Relevanz und Wahrheit, a.a.O., S. 75. Gleich auf der ersten Seite gibt Voegelin die Kantianischen a priori-Formen der Anschauung von Raum und Zeit als Begriffe an, die Anbetracht der Fragestellung des Amerikabuches neuen Mitteln weichen müssen: »Man wird nur billigen können, daß so grundlegende Begriffe wie die von Zeit, Raum und Masse zu Ausgangspunkten der Deutung gewählt wurden und wenn heute ihre bildformende Kraft erschöpft scheint, so zeigt das nicht ihre Unzulänglichkeit an, sondern nur daß sie ihren wertvollen Dienst erfüllt und die Aufgabe der Deutung des amerikanischen Geistes an einen Punkt geführt haben, von dem an neue Mittel zu ihrer Bewältigung nötig sind.« Voegelin, über die Form des amerikanischen Geistes, a.a.O., S. 1. Das ist aber noch kein Ausdruck der vollendeten Neupositionierung, denn: »Die neuen Mittel sind nötig, aber noch nicht gefunden.« Ebd., S. 1.

Ganz fernab von neokantianischem Methodenpurismus ist Voegelin hier noch nicht: In seinem Aufsatz »Zur Lehre von der Staatsform« von 1927 (noch in Paris verfasst) beispielsweise verwendet Voegelin noch erkenntnistheoretische Prämissen vom Marburger Neokantianer Cohen, um das »Inhalt-Form« Problem der Staatslehre darzustellen. Diese erkenntnistheoretische Perspektive wird aber schon distanziert als der »Neokantianischen Auffassung der Marburger Richtung« zugehörig bezeichnet, und einer andere Perspektive des Anti-Neokantianers Erich Kaufmanns unmittelbar danach angefügt, ohne beide miteinander zu diskutieren. Eric Voegelin, zur Lehre von der Staatsform, in: Eric Voegelin Papers, Hoover Institution Archives, Stanford University, Box 51.18, S. 584ff.

58 Voegelin, über die Form des amerikanischen Geistes, a.a.O., S. 3.

59 Ebd., S. 3.

60 Ebd., S. 3.

61 Dass nun eine gewisse Auswahl von Autoren unterschiedlicher wissenschaftlicher Disziplinen eine Art Querschnitt amerikanischer Geisteshaltung geben soll, gibt schon einen Hinweis darauf, dass die Forschungsmethodik Voegelins nun einen wesentlich empiristischeren Einschlag bekommt. Zum Vergleich: 1922 reichte noch ein einflussreicher britischer Soziologe und dessen Rezeption in England aus, um ein (vernichtendes) Urteil über die Qualität von

der Dialog, bzw. das Gespräch auf »Augenhöhe« zum »vorzüglichsten Ausdruck« eines solchen offenen Systems, wie er selbst schreibt:

»Da die Welt eines philosophischen Systems keine geschlossene Einheit ist, sondern mannigfach die Ordnungsstrahlen in ihr sich kreuzen, ohne daß eine Wahl zwischen ihnen möglich oder wünschenswert wäre, wird die Mehrheit der Personen im Gespräch zu ihrem vorzüglichsten Ausdruck.«<sup>62</sup>

Wenn philosophische Systeme notwendig offen sind, dann ist es auch die Epistemologie als ein solches System. Die Frage ist nur, ob die Durchlässigkeit des Systems als wesentlicher Faktor bewusst bei der Konstruktion desselben mitbedacht wurde. Darum ist auch Voegelins politische Epistemologie auch bewusst als offene konstruiert.

Voegelin lässt sich in der Methodik des Buches auch von George Santayana beeinflussen. Er bezeichnet diesen Philosophen im Buch als »sehr bedeutenden Fall«<sup>63</sup>. Dem widmet Voegelin nach dem »Zeit und Existenz«-Kapitel in einem eigenen Kapitel große Aufmerksamkeit und bezeichnet ihn auch in seiner Autobiographie als sehr wichtigen Einfluss.<sup>64</sup> Santayana konstruiert seine Erkenntnistheorie ebenfalls als offene, wie Voegelin schreibt:

»Da Santayana nicht darauf besteht, eine komplizierte Situation durch einige offenbar hilflose psychologische Termini zu klären, hat er in seiner spekulativen Formung eine ungleich größere Bewegungsfreiheit, und die Konstruktions-schwierigkeiten [...] verschwinden aus Mangel einer Konstruktionsabsicht am unrechten Ort.«<sup>65</sup>

---

Wissenschaftlichkeit im Großbritannien zu fällen. Diese, wie Sigwart es bezeichnet, »eigentümlich dialektische hermeneutische Methode« wirkt hier noch etwas experimentell., wird aber in einem späteren Werk Voegelins namens *Anamnesis* (1966) in einer ähnlichen Form wiederkehren. Sigwart, *das Politische und die Wissenschaft*, a.a.O., S. 32.

62 Voegelin, über die Form des amerikanischen Geistes, a.a.O., S. 99f. Interessant ist auch, wie er in darauffolgenden Satz über gesellschaftlichen Diskurs spricht, auch hier zeigt sich Voegelin deutlich beeinflusst von demokratisch pluralistischen Prämissen: »Aber nicht eine Konversation in Gesellschaft ist gemeint, in der – im Idealfall – jeder gleichberechtigt am Aufbau des Gesprächs teilnimmt und seine Person nur soweit vorschiebt als zur Erhaltung des Gleichgewichtes nötig ist« Ebd., S. 99f.

63 Ebd., S. 5.

64 Voegelin, *autobiographische Reflexionen*, a.a.O., S. 49. Auch Sigwart argumentiert für diesen Einfluss Santayanas: Sigwart, *das Politische und die Wissenschaft*, a.a.O., S. 33. Sigwart geht davon aus, dass Voegelin im Amerikabuch eine neue Les- aber auch Lehrart entwickelt, die Sigwart als »offene Hermeneutik« bezeichnet. Santayana war hier eine wichtige Quelle der Inspiration. Vgl.: Ebd., S. 106ff.

65 Voegelin, über die Form des amerikanischen Geistes, a.a.O., S. 61.

Die philosophischen Systeme sind allein schon deshalb durchlässig, weil sie nicht alle möglichen Räume »umschließen« können, vor allem nicht die »Räume der Spekulation«, darum vermeidet Santayana, aber auch Voegelins politische Epistemologie hier eine »Konstruktionsabsicht am unrechten Ort«. Auch der Begriff »Geist« ist nicht abgeschlossen bestimmbar, weil er in die Lebenswelt hineintranszendiert, die ihn hervorbringt und ihn dabei immer wieder neu bestimmt. Das führt zur »Grenzenlosigkeit seiner Form«, Voegelin versteht Santayana in diesem Aspekt sehr Diltheyanisch:

»Die Form ist nicht eine Grenze für einen Stoff, starr, so daß ihre Umrisse wie Silhouetten klar vor einem Hintergrund sich abzeichnen [...]. Sondern alle Form ist aufgelöst in die Bewegung des Geistes selbst, so daß nur im Medium der Geschichte, daß der Bewegung folgt, der Schatten für einen Augenblick gefangen werden kann.«<sup>66</sup>

Das Voegelin beschreibt, dass das »Medium der Geschichte« der »Bewegung des Geistes« folgt, zeigt welche Nähe er zwischen Santayanas Philosophie und der Diltheys hier herausliest, denn »die geisteswissenschaftliche Erkenntnis vollzieht sich« nach Dilthey »in der gegenseitigen Abhängigkeit von Geschichte und systematischen Disziplinen«<sup>67</sup>. Sie ist also ohne Beachtung des historischen, und wie Voegelin addiert, politischen, Kontextes nicht möglich. Auch hier sind Gemeinsamkeiten mit Voegelins politischer Epistemologie klar erkennbar.

Um eben die gesuchte amerikanische »Geisteshaltung« ermitteln zu können, will Voegelin hierfür »relevante Autoren« verstehen, die repräsentativ für den »amerikanischen Geist« stehen; Dilthey nennt diese »Führer der Zeit«:

»Der Einzelne, die Richtung, die Gemeinschaft haben ihre Bedeutung in diesem Ganzen nach ihrem inneren Verhältnis zum Geist der Zeit. Und da nun jedes Individuum in einen solchen Zeitraum eingeordnet ist, so folgt weiter, daß die Bedeutung desselben für die Geschichte in diesem seinem Bezug zur Zeit liegt. Diejenigen Personen, welche in dem Zeitraum kraftvoll fortschreiten, sind die Führer der Zeit, ihre Repräsentanten. In diesem Sinne spricht man vom Geist einer Zeit, vom Geist des Mittelalters, der Aufklärung.«<sup>68</sup>

Der Begriff »Führer«, das geht aus dem Text klar hervor, steht hier nicht für eine philosophische Oberschicht, sondern für Repräsentanten einer Geisteshaltung, die

---

66 Ebd., S. 14.

67 Dilthey, der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, a.a.O., S. 93.

68 Ebd., S. 111.

sich durch ihre Bedeutung für ihre Geschichte auszeichnen.<sup>69</sup> Die im Amerikabuch ausgewählten Repräsentanten sind also hinreichend, um sich dem Phänomen des amerikanischen Geistes ausreichend anzunähern und seine »Stilgesetze« zu erforschen, wie er schreibt:

»Es wird angenommen, daß bestimmte Formen der Erkenntnis, wie die sinnliche Wahrnehmung, in ihrem Bau wissenschaftlicher rationaler Erforschung durch Introspektion oder Wesensschau zugänglich sind. Die Untersuchung der Wahrnehmungsbegriffe bei Peirce, James, Hodgson, Brentano, Santayana, hat dagegen ergeben, daß jeder dieser Philosophen zwar mit untrüglicher Sicherheit, aber doch immer etwas anderes sieht. Sie hat ferner zweifellos ergeben, daß keiner von ihnen irgend etwas gesehen hat, sondern daß jeder eine Theorie der Wahrnehmung nach bestimmten Stilgesetzen konstruierte, die eben den Gegenstand unserer Untersuchung bilden.«<sup>70</sup>

Obwohl der Begriff »Gesetz« es suggeriert, ist ein so verstandenes Stilgesetz nicht methodisch exakt zu ermitteln. Zentrale Begriffe wie der des »offenen Ichs« und des »geschlossenen Ichs« werden in Dialog mit dem Stoff empirisch herausgearbeitet:

»Der Typus des Geschlossenen Ich wurde empirisch vorgeführt und ebenso empirisch, in ausführlicher Analyse des entsprechenden Problems bei James, wurde der Typus des Offenen Ich entwickelt.«<sup>71</sup>

Voegelins pluralistische politische Epistemologie kann sich als nicht-monistische, pluralistische Erkenntnistheorie die Mannigfaltigkeit des Lebens und des Geistes berücksichtigen. In der amerikanischen pluralistisch-republikanischen Lebenswelt trifft sie auf eine Philosophie, die Spuren dieser Pluralität in ihren jeweiligen Konstruktionen ganz bewusst enthält. Dass seine politische Epistemologie sich durch diese Begegnung weiterentwickelt, lässt sich also schon mit der Methodik des Buches belegen. Voegelin beschreibt die Folgen dieses eindrücklichen Erlebnisses auf seine Philosophie später mit geradezu dramatischen Worten:

»Das Besondere war die Tatsache, in eine Welt hineingeworfen zu sein, in der die großen neukantianischen Debatten, die für mich vom intellektuell-geistigen Standpunkt aus die zentralen Ereignisse darstellten, bedeutungslos waren. [...] Die unmittelbare Folge dieser Erfahrung war, daß nach meiner Rückkehr nach

---

69 Eine genauere Darstellung des Geistbegriffes bei Voegelin im Amerikabuch mitsamt einem kurzen Vergleich zu seinem Spätwerk findet sich bei Sigwart: Sigwart, *Das Politische und die Wissenschaft*, a.a.O., S. 34f.

70 Voegelin, *über die Form des amerikanischen Geistes*, a.a.O., S. 6.

71 Ebd., S. 7.

Europa bestimmte Dinge, die in den intellektuellen und ideologischen Kreisen Zentraleuropas von größter Bedeutung waren, wie zum Beispiel das Werk von Martin Heidegger, dessen berühmte Arbeit *Sein und Zeit* ich 1928 las, nun keinerlei Wirkung mehr auf mich hatten.«<sup>72</sup>

Diese philosophische Welt soll im folgenden Kapitel in der Begegnung mit Voegelins politischer Epistemologie ausgebreitet werden.

## 2.2. Der Pragmatismus: Eine demokratische Erkenntnistheorie und ihre Wirkung auf den Ökonomen John R. Commons

Die amerikanische Philosophie trat Ende des 19. Jahrhunderts vor allem mit den erkenntnistheoretischen Positionen des radikalen Empirismus und Pragmatismus als eigenständige hervor. Gerade auf diesen beiden epistemologischen Positionen lag deshalb Voegelins Fokus, auch aufgrund ihrer Nähe zu seiner politischen Epistemologie.

Wichtige Vertreter dieser Philosophie waren vor allem Charles Sanders Peirce und William James, darum beschäftigt sich Voegelin mit ihnen. Charles Sanders Peirce (1839 – 1914) gilt als Begründer des Pragmatismus,<sup>73</sup> war aber zu Lebzeiten allenfalls ein verkannter Philosoph, der einen Großteil seiner ohnehin marginalen Popularität seinem Freund William James (1842 – 1910) verdankte.<sup>74</sup> Heute wird Peirce wachsende Aufmerksamkeit geschenkt, auch in der deutschsprachigen Wissenschaft nimmt die Zahl der Arbeiten über seine Philosophie zu. Sich mit Peirce zu beschäftigen stellt die Sekundärliteratur allerdings vor die Herausforderung, dass Peirce »zwar ein Systemdenker höchsten Grades, aber kein systematischer Denker«<sup>75</sup> ist. Auch Voegelin beschreibt Peirce im Amerikabuch derart:

»[...] ein gewissenhaft durchgeführtes System der Nationalökonomie von tausend Seiten muß wegen seines Umfangs noch nicht ein bedeutenderes Werk sein, als

72 Voegelin, autobiographische Reflexionen, a.a.O., S. 50f.

73 Auch der einflussreiche Pragmatist John Dewey sieht Peirce als Gründer des Pragmatismus: John Dewey, *The Development of American Pragmatism*, in: H. Standish Thayer, *Pragmatism. The classic writings*, New York 1970, S. 23.

74 James setzte sich mehrfach dafür ein, dass Peirce Vorlesungen in Harvard halten durfte. Vgl.: Klaus Oehler, *Charles Sanders Peirce*, München 1993, S. 36. Beide waren schon zu Studienzeiten Teil eines »Metaphysical Clubs« in Cambridge. Dieser wird ebenfalls als eine Art »Keimzelle« des Pragmatismus betrachtet. Vgl. hierzu: H. Standish Thayer, *Introduction*, in: Thayer, *Pragmatism*, a.a.O., S. 21.

75 Martin Schmuck, *Peirces ›Religion of Science‹*, Studien zu den Grundlagen einer naturalistischen Theologie, Tübingen 2015, S. 6. Auch Dewey beklagt diesen Umstand: Dewey, *The Development of American Pragmatism*, a.a.O., S. 23.

die hundertfünfzig Seiten der Metaphysik von Peirce, in denen ein formender Wille in flüchtigstem Anrühren ein Weltbild entwirft, in dem Tod, Chaos, Liebe, Gott und Zufall eine Stellung haben.«<sup>76</sup>

Voegelin steht Peirce in seinem Amerikabuch immer wieder kritisch gegenüber, doch wo er ein Bewusstsein für den politisch-epistemologischen Konnex feststellt, zeigt er sich von Peirce fasziniert. Darum nimmt Voegelin die heutige mittlerweile tendenziell positive Forschungsmeinung über Peirce schon in den 20er-Jahren vorweg, wenn er auch Peirce zu sehr von James aus liest. In folgendem Zitat wird dies besonders deutlich, wenn Voegelin Gründe für das Fehlen der Bearbeitung des Problems der Dialektik bei Peirce sucht:

»[...] an dem philosophischen Genie Peirces wird man kaum zweifeln dürfen, und es ist sehr unwahrscheinlich, daß er ein so zentrales Problem einfach übersehen und minder wichtige Dinge hervorgehoben hat. Es wird daher zweckmäßiger sein, anzunehmen, und diese Annahme wird historisch durch James' Philosophie gestützt, daß ein neues Erlebnis, wesentlich verschieden von dem europäischen der Skepsis, die Akzente des Denkens so verschiebt, daß die Dialektik dadurch stark beeinflusst wird und vielleicht sogar ganz verschwindet. [...] Auf die Kenntnis von Peirces Werk allein kann man darüber allerdings kaum sicher sein und der Vermutung feste Form zu geben, sondern erst die Rationalisierungen von James erlauben ein genaueres Erfassen dieser Veränderung.«<sup>77</sup>

Diese Interpretation von Peirce als eine Art »Prä-Rationaler« James ist nicht immer zielführend, da sich Peirce auch oft genug von James missinterpretiert gewährt hat. Beispielsweise bezeichnet er die von ihm eingeführte erkenntnistheoretische Position des Pragmatismus später als Pragmatizismus, um sie von einer seiner Ansicht nach ungenügenden Pragmatismus-Konzeption seitens James abzugrenzen.<sup>78</sup> Diese Lesart Voegelins begründet sich unter anderem durch die Annahme, dass James, der sich als Student während Peirces Chemiestudium mit dem jungen Kommilito-

---

76 Voegelin, über die Form des amerikanischen Geistes, a.a.O., S. 16.

77 Ebd., S. 41.

78 Diese Namensänderung erklärt Peirce an einer Stelle, indem er auch seinen Ärger über die mutmaßliche Verzerrung des Begriffs Pragmatismus zum Ausdruck bringt: »So then, the writer, finding his bantling ›pragmatism: so promoted, feels that it is time to kiss his child good-bye and relinquish it to its higher destiny; while to serve the precise purpose of expressing the original definition, he begs to announce the birth of the word ›pragmaticism,‹ which is ugly enough to be safe from kidnappers.« Charles Sanders Peirce, what Pragmatism is, in: H. S. Thayer, Pragmatism: the classic writings, New York 1970, S. 105.

nen anfreundete,<sup>79</sup> ein Schüler von Peirce gewesen wäre,<sup>80</sup> was in der Sekundärliteratur heute zurecht nicht mehr behauptet wird.

Nichtsdestotrotz ist Voegelin einer der ersten – und lange Zeit einer von wenigen nennenswerten – deutschsprachigen Peirce-Interpreten, da die internationale Peirce-Forschung bis in die 1960er-Jahre hinein wenig entwickelt ist.<sup>81</sup> Grund hierfür ist auch der Mangel an einschlägigen Monografien von Seiten Peirce – er publizierte vorrangig in Zeitschriften und half inhaltlich bei einigen Wörterbüchern mit – andererseits liegt es auch daran, dass er über so viele unterschiedliche Themen schrieb.<sup>82</sup> Die Tatsache, dass Voegelin zu den ersten Peirce-Interpreten zählt, lässt sich durchaus als Pionierleistung bezeichnen. Interessant ist seine Auslegung vor allem wegen seiner politisch-epistemologischen Lesart der Philosophie von Peirce:

Denn seine erkenntnistheoretischen Überlegungen enthalten klar Spuren der amerikanischen, pluralistischen Geisteshaltung, der sie entstammen, was den Konnex zwischen Epistemologie und politischer Herkunft deutlich zu zeigen vermag. Durch Voegelins besondere Lesart dieser Philosophie erkennt er dies *avant la lettre*. Und in der Tat, das erkenntnistheoretische Konzept von Peirce ist aufgrund seiner demokratischen, pluralistischen Ausrichtung von transzendentalphilosophischen Theoriesystemen sehr verschieden: Um diese Ausrichtung später dem Neukantianismus gegenüberzustellen, ist es hilfreich, ihr Verhältnis zu Kant zu beleuchten. Schließlich ist schon der Pragmatismus-Begriff von Peirce selbst aus der Lektüre Kants entstanden.

»The term ›pragmatic,‹ contrary to the opinion of those who regard pragmatism as an exclusively American conception, was suggested to him by the study of Kant. In the *Metaphysics of Morals* Kant established a distinction between pragmatic and practical. The latter term applies to moral laws which Kant regards as a priori, whereas the former term applies to the rules of art and technique which are based on experience and are applicable to experience. Peirce, who was an empiricist, with the habits of mind, as he put in, of the laboratory, consequently refused to call his system ›practicalism,‹ as some of his friends suggested. As a logician he was interested in the art and technique of real thinking, and especially interested, as far as pragmatic method is concerned, in the art of making concepts clear, or of construing adequate and effective definitions in accord with the spirit of scientific method.«<sup>83</sup>

---

79 Oehler, a.a.O., S. 12.

80 Wie Voegelin an einer Stelle schreibt: Voegelin, über die Form des amerikanischen Geistes, a.a.O., S. 32.

81 Oehler, a.a.O., S. 7.

82 Elisabeth Walther, *Charles Sanders Peirce, Leben und Werk*, Baden-Baden 1989, S. 15.

83 Dewey, *The Development of American Pragmatism*, a.a.O., S. 23f.

Der Begriff Pragmatismus selbst entstammt also der Terminologie Kants und die darauf Aufbauende Philosophie in Auseinandersetzung mit der Transzendentalphilosophie. Diese Herkunft des Pragmatismus als Emigration aus dem Kantianismus hat Voegelin zu wenig beachtet. Dadurch ist ihm entgangen, dass er selbst mit Peirce mehr gemein hatte, als bisher vermutet. Denn, um in der Analogie der Migration zu verbleiben, Peirce ist anders als James in philosophischer Hinsicht ein Migrant der ersten Generation, hat also von seiner einstigen geistigen europäischen Heimat noch zu ihr hineinreichende Traditionslinien, auf die er ja direkt antwortet. Denn interessanterweise will Peirce immer noch vor allem von Kantianern verstanden werden:

»But for one who had learned philosophy out of Kant, as the writer, along with nineteen out of twenty experimentalists who have turned to philosophy, had done, and who still thought in Kantian terms most readily, praktisch and pragmatisch were as far as the two poles; the former belonging in a region of thought where no mind of the experimentalist type can ever make sure of solid ground under his feet, the latter expressing relation to some definite human purpose. Now quite the most striking feature of the new theory was its recognition of an inseparable connection between rational cognition and rational purpose; and that consideration it was which determined the preference for the name pragmatism.«<sup>84</sup>

Das passt nicht zu Voegelins Narrativ, Peirce als proto-amerikanischen Philosophen darzustellen und das mag ihn an diesem Philosophen auch mehr irritiert haben als an James. Die Herkunft von Peirces Philosophie ist so europäisch, wie die Voegelins, was aber auch wiederum den politisch-epistemologischen Konnex belegt.

Schon als Student in Harvard zeigt sich Peirce maßgeblich von Kant beeinflusst.<sup>85</sup> Nach anfänglicher Bewunderung<sup>86</sup> kritisiert er aber grundsätzliche Positionen der zeitgenössischen Philosophie vor allem hinsichtlich ihrer kantianischen Prägung. Peirces Kritik zielt vor allem auf die im Cartesianismus gründende »Universalität des Zweifelns«<sup>87</sup> als Beginn der Philosophie, weil sich daraus folgert,

84 Charles Peirce, what Pragmatism is, in: Thayer, Pragmatism, a.a.O., S. 102f.

85 Sosehr, dass er die für das Studium relevante Lektüre vernachlässigte und sich daraufhin seine Noten verschlechterten. Vgl. hierzu: Walther, a.a.O., S. 41. Er selbst sagte von seiner philosophischen Herkunft: »Ich war ein leidenschaftlicher Verehrer Kants, wenigstens was die Transzendente Analytik in der ›Kritik der Reinen Vernunft‹ anbetrifft. Ich glaubte unbedingt an die zwei Tafeln der Urteilsfunktion und der Kategorien als wenn sie vom Sinai hergebracht worden wären«, zitiert nach: Oehler, a.a.O., S. 44.

86 Oehler, a.a.O., S. 41.

87 Charles Sanders Peirce, Theory of Cognition, in: Charles Sanders Peirce, Schriften I zur Entstehung des Pragmatismus. Mit einer Einführung herausgegeben von Karl-Otto Apel, Frankfurt a.M. 1967, S. 184ff.

dass Erkenntnistheorie zum Primat aller philosophischen Disziplinen festgesetzt werden muss. Schon früh, in einem Aufsatz über die »Theory of Cognition« von 1868, äußert er seinen Zweifel an der besagten Universalität des Zweifels:

»Wir können nicht im völligen Zweifel anfangen. Wir müssen mit all den Vorurteilen beginnen, die wir wirklich haben, wenn wir ein Studium der Philosophie anfangen. Diese Vorurteile sind nicht durch eine Maxime zu beseitigen, denn es handelt sich bei ihnen um Dinge, bei denen wir gar nicht auf den Gedanken kommen, daß wir sie in Frage stellen könnten. Also wird dieser Von-vorneherein-Skeptizismus eine bloße Selbsttäuschung sein und kein wirklicher Zweifel; und niemand, der die cartesianische Methode befolgt, wird eher zufrieden sein, als bis er alle jene Überzeugungen förmlich wiederentdeckt hat, die er der Form nach aufgegeben hat.«<sup>88</sup>

Hier kritisiert Peirce in gewissem Sinne die »Vorurteile über das Vorurteil«, ähnlich formuliert es Gadamer auch als Kritik am cartesianischen Zweifel später:

»Es gibt nämlich sehr wohl auch ein Vorurteil der Aufklärung, das ihr Wesen trägt und bestimmt: Dies grundlegende Vorurteil der Aufklärung ist das Vorurteil gegen die Vorurteile überhaupt, und damit die Entmachtung der Überlieferung.«<sup>89</sup>

Gadamer entgegnet: »In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr.«<sup>90</sup> Auch er geht, wie Peirce, von einer methodologisch-epistemologischen nicht-ausschließbaren Kontextualität des Menschen in der Welt aus. Für Voegelin zeigt diese Kontextualitäts-Offenheit bei Peirce Spuren der Geisteshaltung des »offenen Ichs«. Es ist die demokratische Herkunft, die Peirce hier den kantianischen »fundamentalen Zweifel« und den durch ihn bedingten Zwang zur Erkenntniskepsis kritisieren lässt. Seine Philosophie ist dennoch nicht generell anti-skeptisch. Die Erkenntniskepsis mit der Kant die »Dinge an sich« als »nicht-Erkennbar« einordnet, steigert sich bei Peirce sogar dahingehend, dass er sie bereits im eben zitierten Aufsatz für »nicht-existent« hält:

»In jedem Augenblick sind wir im Besitz gewisser Informationen, d.h. von Erkenntnissen, die logisch durch Induktion und Hypothese von vorhergegangenen Erkenntnissen abgeleitet sind, die weniger allgemein, weniger deutlich sind und von denen wir ein weniger lebhaftes Bewußtsein haben. Diese sind ihrerseits von anderen abgeleitet worden, die noch weniger allgemein, weniger deutlich

88 Ebd., S. 184.

89 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960, S. 255.

90 Ebd., S. 261. Hierin kritisiert er auch Dilthey an der gleichen Stelle.

und weniger lebhaft waren, und so weiter zurück bis zum idealen Ersten, das ganz singulär und ganz außerhalb des Bewußtseins ist. Dieses ideale Erste ist das partikuläre Ding-an-sich. Es existiert als solches nicht. D.h. es gibt kein Ding, das in dem Sinne an-sich wäre, daß es nicht in Bezug auf den Verstand steht, obwohl die Dinge, die in Bezug auf den Verstand stehen, zweifellos, auch wenn man von dieser Relation absieht, existieren.«<sup>91</sup>

Die »tatsächlich seienden Dinge« existieren nur durch ihre »Erkennbarkeit«. Nicht-erkennbare Dinge existieren nach Peirce nicht, dies ist eine wichtige Prämisse des Radikalen Empirismus. Dies wird verdeutlicht durch »vier Unvermögen«, die ihrerseits eine klare Trennung vom Kantianismus erkennen lassen. Die ersten beiden Verneinungen waren für Voegelin wohl am auffälligsten:

- »1. Wir haben kein Vermögen der Introspektion, sondern alle Erkenntnis der inneren Welt ist durch hypothetisches Schlußfolgern aus unserer Erkenntnis äußerer Fakten abgeleitet.
2. Wir haben kein Vermögen der Intuition, sondern jede Erkenntnis wird von vorhergehenden Erkenntnissen logisch bestimmt.
3. Wir haben kein Vermögen, ohne Zeichen zu denken.
4. Wir haben keinen Begriff von einem absolut Unerkennbaren.«<sup>92</sup>

Weil Introspektion und Intuition nach Peirce unmöglich sind, kommt der empirischen Außenwelt eine zentrale Bedeutung zu. Der Erkenntnisdualismus von Sinnlichkeit und Verstand bei Kant wird abgelehnt und Erkenntnis als passive Eigenschaft des empirischen Menschen verstanden. Die Erscheinungen sind es, die im Radikalen Empirismus als einzige erkenntnisgenerierend sind. Der dritte Punkt führt Peirce folgerichtig zum Verfassen einer eigenen Zeichenlehre. Aus der vierten Verneinung entfaltet Peirce eine »Theorie der Realität.«<sup>93</sup> Diese Theorie beinhaltet, dass unser Bewusstsein eine Art Zwang zur Interpretation der empirischen Außenwelt enthält, eine Selbstverpflichtung zur Wahrheitsfindung, wie Karl-Otto

---

91 Peirce, *Theory of Cognition*, a.a.O., S. 219f. Schmuck beschäftigt sich an der folgenden Stelle näher mit der Frage, wie Peirce sich von Kant gelöst hat: Schmuck, a.a.O., S. 38.

92 Peirce, *Theory of Cognition*, a.a.O., S. 186.

93 Man könnte aus der vierten Verneinung zu dem falschen Schluss kommen, dass Peirce also hieraus eine atheistische Philosophie erarbeitete, vielmehr erarbeitete er im Laufe der Zeit ein mit dem radikalen Empirismus vereinbares Gottesverständnis. Was er in »*Religion of Science*« hierzu ausführt, findet in der Philosophie immer größere Beachtung. Hier ist vor allem das hier bereits erwähnte Werk von Martin Schmuck »*Peirces »Religion of Science«* zu erwähnen, der Charles Religionsbegriff und dessen Zusammenhang mit Wissenschaftlichkeit intensiv beleuchtet. Schmuck, a.a.O.

Apel<sup>94</sup> treffend zusammenfasst: »Die Dinge können von uns gar nicht anders als mit Bezug auf mögliche Erkenntnis gedacht werden [...].«<sup>95</sup> Hier ist Peirce im Vergleich mit Kant viel weniger erkenntniskritisch, denn »Nichtwissen und Irrtum können nur verstanden werden als korrelativ zu wirklicher Erkenntnis und Wahrheit, welche letztere aber die Natur von Erkenntnissen haben [...].«<sup>96</sup>, also ist das Finden von Wahrheit schon aufgrund der Existenz des Irrtums möglich. »Erkennbarkeit« und »Sein« setzt Peirce hierbei ganz nicht-kantianisch als zueinander »synonym«<sup>97</sup>. Der erkennbare Gegenstand wird dann im Erkenntnisprozess mit einem sich im Bewusstsein erweiternden Begriff versehen.

1878 stellt Peirce im Aufsatz »How to Make Our Ideas Clear« die folgende These auf, die gleichzeitig die Geburtsstunde des amerikanischen Pragmatismus darstellt: Dass eben dieser Begriff vom Gegenstand synonym ist, mit dem Begriff, den wir uns von seinen Wirkungen machen. An Kants Formulierungsgewohnheiten angelehnt, entwirft Peirce hierzu eine eigene Maxime:

»[...] consider what effects, which might conceivably have practical bearings we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object.«<sup>98</sup>

Peirce erläutert dann an verschiedenen Beispielen, was aus dieser Maxime folgt: Wenn man beispielsweise verstehen möchte, was die Idee hinter dem Wort »Gewicht« ist, ist die Betrachtung der »Wirkungen« von »Schwere« zentral: »To say that a body is heavy means simply that, in the absence of opposing force, it will fall.«<sup>99</sup> Die Wirkungen des Gewichts von Körpern stellen das ganze Konzept von »Gewicht« in unserer Vorstellungswelt dar. Die alltägliche Verwendung von Sprache wird hier zum begriffsphilosophischen Konzept erhoben.

Auch der Begriff der »Realität« ist hier nur ein Konzept von vielen. Sie setzt den Rahmen der Wirkungen, die in ihr wohnende »Dinge« hervorbringen:

»[...] let us apply our rules. According to them, reality, like every other quality, consists in the peculiar, sensible effects which things partaking of it produce. The only

---

94 Apel ist ebenfalls ein Pragmatismusinterpret, dessen Theoriebildung selbst, wie noch zu zeigen sein wird, vom Pragmatismus beeinflusst wurde.

95 Karl-Otto Apel, der Denkweg von Charles Sanders Peirce, Frankfurt a.M. 1970, S. 52.

96 Charles Sanders Peirce, zitiert nach: Apel, der Denkweg von Charles Sanders Peirce, a.a.O., S. 54.

97 Ebd., S. 54.

98 Charles Sanders Peirce, how to make our Ideas clear, in: Thayer, Pragmatism, a.a.O., S. 88.

99 Ebd., S. 90.

effect which real things have is to cause belief, for all the sensations which they excite emerge into consciousness in the form of beliefs.«<sup>100</sup>

Die Realität ist also die Eigenschaft eines Objekts, die an ihn gerichtete Vorstellung auch erfüllen zu vermögen. Die Wissenschaft wäre ohne eine solche glaubenssynonyme Überzeugung nicht forschungsfähig:

»[...] all the followers of science are fully persuaded that the processes of investigation, if only pushed far enough, will give one certain solution to each question to which they can be applied.«<sup>101</sup>

Der Glaube an dieses Realitätskonzept ist nach Peirce für Wissenschaftler unvermeidbar, gar »schicksalshaft«:

»The opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate is what we mean by the truth, and the object represented in this opinion is the real. That is the way I would explain reality.«<sup>102</sup>

Dieser Realitätsbegriff lässt kein a-priori im Erkenntnisprozess zu.<sup>103</sup> Er entstammt der Erfahrung und wird als wahr angenommen, einfach weil Menschen sich gegenseitig ständig des Realseins versichern. Die Möglichkeit eines a-priori Erkenntnisurteils wird von Peirce grundsätzlich verneint. Er wirft in einer längeren Anmerkung in »Die Festlegung einer Überzeugung« (1893) Kant und anderen Transzendentalphilosophen vor, den Wahrheitsbegriff zu verzerren und vieles eigentlich nicht Kraft der Überzeugung, sondern qua Autorität für wahr zu halten. Die folgende Anmerkung zeigt sehr eindrücklich den Bruch von Peirce mit Kant:

»Viele Kritiker sagten mir, daß ich die Apriori Philosophen falsch darstelle, wenn ich sie so beschreibe, als ob sie irgendeine Ansicht, für die eine natürliche Neigung zu bestehen scheint, annähmen. [...] Vielleicht wird mir jedoch jemand sagen, seit Kant sei dieses Laster kuriert. Kants großer Stolz ist, daß er kritisch unsere natürlichen Neigungen zu gewissen Ansichten prüft. Die Ansicht, daß etwas allgemein wahr ist, geht offensichtlich weiter als die Erfahrung garantieren kann. Die Ansicht, daß etwas notwendig wahr ist (d.h. nicht bloß hinsichtlich der bestehenden Lage der Dinge wahr ist, sondern bei jeder Lage der Dinge wahr sein würde), geht gleichfalls weiter als die Erfahrung garantieren kann. Das war von Leibniz gesehen und von Hume zugegeben worden; und Kant wiederholt diese Bemerkun-

---

100 Ebd., S. 95.

101 Ebd., S. 97.

102 Ebd., S. 97.

103 Ebd., S. 96.

gen. Obwohl es Sätze nominalistischer Färbung sind, können sie schwerlich geleugnet werden. Ich möchte hinzufügen, daß was auch immer für völlig wahr gehalten wird, über das hinaus geht, was die Erfahrung möglicherweise garantieren kann. Nachdem er nun diese Kriterien des Ursprungs von Ideen angenommen hat, schließt Kant folgendermaßen weiter: Geometrische Sätze werden für allgemein wahr gehalten. Also sind sie nicht durch die Erfahrung gegeben. Folglich müssen sie einer inneren Notwendigen der menschlichen Natur entspringen, nämlich der, daß man alles im Raum sieht. Ergo wird die Summe der Winkel eines Dreiecks für alle Gegenstände unserer Wahrnehmung gleich zwei rechten Winkeln sein. Genau das und nichts anderes ist Kants Gedankengang.«<sup>104</sup>

Kant schließt also nach Peirce von der empirischen Beobachtung einer allgemeinen Überzeugung fälschlicherweise auf ein a-priorisches Prinzip. Die nur auf sich selbst gerichtete Vernunft, also das – mit Voegelin gesprochen – »geschlossene Ich« erschafft, so Peirce, gar eine Art toxische Atmosphäre:

»Aber die innere Fäulnis der Vernunft in den Seminaren hat einen Punkt erreicht, wo man so etwas für eine bewundernswürdige Argumentation hält. Ich könnte Abschnitt für Abschnitt durch die Kritik der reinen Vernunft gehen und zeigen, daß ihr Gedankengang durchweg genau diesen Charakter hat.«<sup>105</sup>

Kant zeige dann beispielhaft bei Alltagsgegenständen, dass sie Elemente einschließen, »die in den ersten sinnlichen Vorstellungen nicht enthalten sind«<sup>106</sup>. Bei Begriffen wie Gott, Freiheit und Unsterblichkeit wendet Kant andere Prinzipien an, aber nur, laut Peirce, weil diese keinem allgemeinen Konsens mehr entsprechen, wie die Existenz von »Brot und Butter, Macht und Vergnügen«<sup>107</sup>:

»Er unterwirft diese Ideen einer anderen Art der Untersuchung und läßt sie schließlich aus Gründen zu, die den Seminaristen mehr oder weniger verdächtig erscheinen, die aber in den Augen der Männer der Laboratorien unendlich stärker sind als die Gründe, denen zufolge er Raum, Zeit und Kausalität akzeptiert hat. Denn die letztgenannten Gründe laufen nur darauf hinaus, daß die Überzeugung wahr sein muß, für die es eine allgemeine und sehr entschiedene Neigung gibt.«<sup>108</sup>

---

104 Charles Sanders Peirce, die Festlegung einer Überzeugung, in: Charles Sanders Peirce, Schriften I zur Entstehung des Pragmatismus. Mit einer Einführung herausgegeben von Karl-Otto Apel, Frankfurt a.M. 1967, S. 323. Hier Teil der Anmerkung 30.

105 Ebd., S. 323. Zur Ablehnung der Trennung von a priori und a posteriori bei Peirce vgl.: Oehler, a.a.O., S. 41.

106 Peirce, die Festlegung einer Überzeugung, a.a.O., S. 323.

107 Ebd., S. 323.

108 Ebd., S. 323.

Kant geht also nach Ansicht von Peirce nur scheinbar rationalistisch, aber eigentlich unbewusst empirisch vor. Er entnimmt Worte der Alltagssprache und verbiegt sie zu prä-empirischen Prinzipien. Das gelingt eben diesen, vom Leben entfernten, »Männer[n] der Laboratorien«. Die Transzendentalphilosophie schafft also keine von allen Kontexten des Philosophen unabhängige Erkenntnistheorie, weil die »Laboratorien« innerhalb derer sie konstruiert wird, selbst mitten in dieser Welt stehen und damit inmitten ihrer eigenen politisch-historischen Kontexte. Der Kantianismus vermag auch nur scheinbar, Fragen der Metaphysik auf die Ebene der »reinen Vernunft« zu heben. Diese Fragen kommt nach Peirce Realitätsbegriff ohnehin keine »Realität« zu. Sie sind also gar nicht lösbar, wie Peirce in einem Brief an James schreibt:

»Ich möchte weiterhin sagen, daß letzten Endes der Pragmatismus kein wirkliches Problem löst. Er zeigt nur, daß die angenommenen Probleme keine realen Probleme sind. Wenn wir jedoch zu solchen Fragen wie Unsterblichkeit, Natur der Verbindung von Geist und Materie (die darüber hinausgeht, daß der Geist auf die Materie nicht wie eine Ursache, sondern wie ein Gesetz einwirkt) kommen, bleiben wir völlig im Dunklen. Der Effekt des Pragmatismus ist hier einfach, unseren Geist dafür offen zu machen, ein jegliches Beweisstück aufzunehmen, er kann selbst kein Beweismaterial verschaffen.«<sup>109</sup>

Diese Beweisstücke werden innerhalb der empirischen »Realität« geliefert, innerhalb derer die »realen Probleme«, im Unterschied zu den nichtrealen Problemen der Metaphysik, stattfinden. Peirces Begriff der »Realität« ist der Alltagssprache nicht nur entnommen, um ihn dann in ein philosophisches Sprachniveau zu »erheben«, sondern orientiert sich in seiner Bestimmung eng an seinen Ursprung aus der praktischen Lebensführung:

»Kurz, es heißt, die Realität als das normale Produkt der geistigen Tätigkeit zu betrachten und nicht als eine unerkennbare Ursache. Diese realistische Theorie ist also im hohen Grad praktische und dem gesunden Menschenverstand entsprechende Einstellung. Wo auch immer allgemeine Übereinstimmung vorherrschend ist, wird der Realist nicht derjenige sein, der die allgemeine Überzeugung durch unnütze und fiktive Zweifel stört.«<sup>110</sup>

---

109 Charles Sanders Peirce, an William James, 7. März 1904, in: Charles Sanders Peirce, Schriften II vom Pragmatismus zum Pragmatizismus. Mit einer Einführung herausgegeben von Karl-Otto Apel, Frankfurt a.M. 1970, S. 507.

110 Charles Sanders Peirce, Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus, Frankfurt a.M. 1991, S. 118.

Der Alltagssprache entnommene Begriffe werden also nicht in elitärer, aristokratischer Überlegenheit höheren Ansprüchen angepasst, sondern in ihrer Bedeutung belassen. An dieser Stelle zeigt sich der Einfluss der Philosophie des »Common Sense« und wird im englischen Original wortwörtlich als solche bezeichnet. Peirce modifiziert sie zu einer Art »Critical Common-Sensism«. Dieser ist eine Synthese zwischen der Common-Sense-Theorie des schottischen Philosophen Thomas Reids<sup>111</sup> dem britischen Empirismus und dem Kantianischen Kritizismus.<sup>112</sup> »Critical Common Sensism« beschreibt dabei eine Art kritische, logische Selbstkontrolle dessen, was innerhalb des »gesunden Menschenverstandes« einzuordnen ist. Wo diese Kritik zu enden hat, wann das Ende des Regresses der Kritik an der Kritik erreicht sei, beantwortet Peirce nicht, »ideal gesehen, gibt es keine ersichtliche definitive Grenze für eine solche Folge«<sup>113</sup>. Trotzdem gibt es »ursprüngliche (d.h. unbezweifelbare, weil unkritisierbare) Überzeugungen allgemeiner und immer wiederkehrender Art [...], und ebenso unbezweifelbare akritische Schlüsse [...]«<sup>114</sup>, die von dieser kritischen Selbstkontrolle nicht berührbar sind. In Peirces System ist die Notwendigkeit des Zweifels aber zentraler im Vergleich zur sogenannten »Schottischen Schule«, weil auch der Instinkt in seiner Glaubwürdigkeit in Frage gestellt wird. Der »Critical Common Sensism« enthält also selbst eine Art Skepsis und zeigt in diesem Punkt eine Nähe zum Kantianismus, wie Peirce selbst schreibt:

»[...] Der kritische <Critical> Common-sensismus kann auf diesen Titel aus zwei Arten von Gründen mit Recht Anspruch erheben: Einerseits unterwirft er vier Meinungen harter Kritik: seine eigene; die der schottischen Schule; die derjenigen, welche die Logik oder die Metaphysik auf die Psychologie oder irgendeine andere Einzelwissenschaft gründen wollen (die unhaltbarste aller jetzt beliebten philosophischen Meinungen); und die Meinung Kants. Andererseits aber hat er außerdem noch ein Recht, kritisch genannt zu werden, aufgrund der Tatsache, daß er nur eine Modifikation des Kantianismus ist. Der Kantianer hat nur vom Grunde seines Herzens dem Satz abzuschwören, daß ein Ding-an-sich gedacht werden kann, und sei es auch nur indirekt, und dann die Einzelheiten von Kants Lehre entsprechend zu verbessern, und er wird feststellen, daß er ein kritischer Commonsensist geworden ist.«<sup>115</sup>

- 
- 111 Daher steht der Name »Schottische Schule« oft auch Synonym für die Common Sense Philosophie.
- 112 Wie Apel an einer Stelle treffend zusammenfasst: Karl-Otto Apel, Einführung: Peirce Denkweg vom Pragmatismus zum Pragmatizismus, in: Peirce, Schriften II vom Pragmatismus zum Pragmatizismus, a.a.O., S. 189. Schmuck sieht im »Critical Common Sense« Begriff von Peirce eine Nähe zu Karl Poppers »Realismus des Alltagsverstandes«: Schmuck, a.a.O., S. 45f.
- 113 Charles Sanders Peirce, Kernfragen des Pragmatizismus, in: Peirce, Schriften II vom Pragmatismus zum Pragmatizismus, a.a.O., S. 419.
- 114 Ebd., S. 420.
- 115 Ebd., S. 428f.

Der Kantianismus war also deshalb die zentrale »Reibefläche« von Peirces Philosophie, weil der radikale Empirismus zumindest bei Peirce noch »Erbschaften« des Kantianismus in sich trägt, aus dem er eigentlich so entschieden emigrierte. Aber die Ablehnung der Möglichkeit des Denkens »eines Dinges-an-sich« ist weitaus folgenreicher als er hier schreibt. Umgekehrt führt die Annahme dieser Möglichkeit zu den monistischen Systemen, die sich selbst in methodisch-sterile »Laboratorien« des Geistes ein und damit aus der Realität aussperren. Weg von diesen Orten der Enge möchte Peirce in die Weite führen. Und der Ort der Weite ist die empirische, vielfältige Außenwelt, der Fremdheit fremd ist.

Nach Voegelins politischer Lesart hätte er hier eine Art epistemologische Emigration von der Enge Europas in die Weite Amerikas ausmachen können, doch dieses Mal bleibt ihm der Blick für diesen Zusammenhang verschlossen, denn: Voegelin sucht trotz aller Faszination an diesem erstaunlichen philosophischen und gesellschaftlichen Erlebnis trotzdem noch nach dem, »was das Fremde fremdmacht«, versucht die Eigenheiten einer amerikanischen Geisteshaltung herauszulesen. Er ist von Peirces Epistemologie des »offenen Ichs« einerseits durch ihre Nähe mit seinem eigenen, ebenso offenen Ansatz angezogen, und andererseits aber aufgrund der nicht rationalistischen, »wilden« Gedankenkonstruktionen geradezu abgestoßen. Zwischen diesen beiden Polen bewegt sich Voegelins Peirce-Kritik. Die angesprochenen kantianischen »Relikte« tauchen bei Voegelins Peirce-Interpretation nicht auf. Das verstärkt das Erlebnis des Neuen und lässt Voegelin die Amerikaaufahrung als so eigentümlich empfinden, führt aber hier zu einer Fehlinterpretation. Voegelin betont das »Unskeptische« an James, aber auch an Peirce. Und gerade bei Peirce irrt er sich dabei am meisten. Diesen vermeintlichen Anti-Skeptizismus erklärt sich der mitteleuropäische Forscher als durch ein spezifisch amerikanisches Lebensgefühl verursacht:

»Die Skepsis Humes entspringt aus einem Lebensgefühl, das dem von Peirce oder James so fremd ist, daß man sehr wohl den kühlen Zweifel des einen dem warmen Vertrauten der andern als typisch für zwei wesensverschiedene Arten des Philosophierens entgegenstellen kann.«<sup>116</sup>

Auch hier gilt: Voegelin will aufgrund seiner politischen Epistemologie hermeneutisch verstehen, woher die Skepsis Humes stammt, und interessiert sich daher für den historisch-politischen Kontext desselben. Dabei findet er heraus, dass sie in einem Lebensgefühl verwurzelt ist, das sich den dem von Peirce und James grundlegend unterscheidet – beide sind viel »optimistischer«. Dieser Realitätsoptimismus ist ein ihnen und ihrer Philosophie zugrundeliegendes »Stilgesetz«, ein Teil der

---

116 Voegelin, über die Form des amerikanischen Geistes, a.a.O., S. 20.

»Form des amerikanischen Geistes«. Dieser entstammt einer spezifisch amerikanischen Neigung zur skeptislosen Vertrautheit der empirischen Außenwelt gegenüber. Voegelin zeichnet dieses Lebensgefühl unter anderem in Kontrast zu Humes Erkenntnisskepsis, sie wiederum ist sein »Vehikel für die Lebensskepsis«<sup>117</sup>. Wie bereits angedeutet: Voegelin übersieht das nachweislich und von Peirce ausdrücklich genannte skeptische, kantianische Erbe an seiner dennoch nicht-kantianischen Philosophie. Oder anders formuliert: den Entstehungshintergrund des radikalen Empirismus als europäisch-amerikanische Synthese. Sowohl Peirce als auch James beurteilt Voegelin durch die Schablone der Geisteshaltung des »offenen Ichs«. An dieser Stelle zeigt sich, dass seine politische Epistemologie dann Schwächen offenbart, wenn sie zu einseitig wird, er liest beide in diesem Fall zu »politisch«. Aus diesem »offenen Ich« entstamme, so Voegelin, die »dimensionslose« Weltanschauung, die radikale Verneinung von a-priori-Begriffen und das radikale »Ja« zur empirischen Außenwelt, in dem Sinne, dass sie erfahrbar ist und diese Erfahrung die einzige Grundlage von Erkenntnis ausmacht:

»Was aber James – ebenso wie Peirce – von der europäischen, im besondern der englischen Philosophie trennt, ist der feste Wille, von dem Mysterium der Person, dem beunruhigenden Geheimnis ihres Wachstums an Vorstellungen, Gedanken, Gefühlen, Wertungen, Bilder aller Art sich zu entfernen in die faßbaren Bereiche der Reflexion. Die Veränderung der traditionellen Bewegung des Erkenntnisproblems zum Schnitt von Ich und Welt, in die umgekehrte Bewegung vom Schnitt weg ist das Symbol dieser Flucht vor dem Ich.«<sup>118</sup>

Diese Mysteriums-Skepsis, weg von der Anschauung des »Unanschaulichen«, hin zur Betrachtung des Fassbaren, steht nicht nur in Opposition zu Hume, sondern auch zu Kant, der sich von der Humeschen Erkenntnisskepsis hat »aus seinem dogmatischen Schlummer« wecken lassen:

»Die Konzentrierung aller Probleme des Universums zum Ich und seinem Gegenwartspunkt hin, die das Thema der britischen Philosophie gebildet hat, das Hineinkriechen in sich selbst, die Leiden der Einsamkeit und Skepsis bei Hume, werden aufgegeben. Der Ursprungspunkt, sonst das innerste der Probleme, wird zum kaum beachteten Datum, und der Akzent der Aufmerksamkeit zieht von ihm weg zu geheimnislosen, öffentlichen, unskeptischen Bezirken des Denkens.«<sup>119</sup>

Voegelin zeigt großes Interesse, die Gründe für dieses »fremde Denken«, der »Philosophie der Anderen« zu verstehen, weil seine politische Epistemologie hier eine ihm

---

117 Ebd., S. 25.

118 Ebd., S. 44.

119 Ebd., S. 44.

selbst nahestehende Geisteshaltung und daraus hervorkommende Erkenntnistheorie vorfindet. Von der europäischen Philosophie fordert er, weg vom Enthusiasmus zu kommen, »weniger feierlich und dafür ernster«<sup>120</sup> zu werden. Die »vergnügte Respektlosigkeit« amerikanischer »Lehrlinge der Philosophie« hat nach Voegelin seinen berechtigten Grund »in einer geistigen Haltung, die keineswegs unentschieden, sondern sehr entschlossen und nur etwas in Verlegenheit ist gegenüber Dingen, die für sie keine Bedeutung haben.«<sup>121</sup>

An dieser Stelle zeigt sich auch die in der Einleitung des zweiten Kapitels beschriebene »demokratische Skepsis«, die Voegelin mit der einer »bündischen Republik«<sup>122</sup> vergleicht, gegenüber ein elitäres-aristokratisches und darin autoritatives Verständnis von »Philosophie« von den »großen Denkern« her. Die neukantianischen »Weihungen« an Kant fehlen in dieser Welt völlig. Kant ist nur eine fehlbare Stimme unter vielen. Voegelin entdeckt innerhalb dieser amerikanischen Erkenntnistheorie in diesem Sinne eine demokratische Autoritätsskepsis, die ihn überrascht und mit der er offensichtlich ringt. Aber in ihr verortet er aufgrund seines Bewusstseins für den politisch-epistemologischen Konnex den Grund für die offene nicht-monistische Epistemologie des Pluralismus. Die »vergnügte Respektlosigkeit«, mit der Peirce es beispielsweise wagt, die »Lehre von der mechanischen Kausalität in der Natur«<sup>123</sup> in Frage zu stellen, fasziniert Voegelin:

»Zu behaupten, daß Naturgesetze immer exakt seien, wäre auch dann willkürlich, wenn empirisch keine entgegenstehenden Beispiele bekannt wären; unter den gegebenen Umständen ist es aber durchaus erlaubt, die Theorie von der wesentlichen Kontingenz der Naturgesetze aufzustellen, denn diese These eignet sich besser zur metaphysischen Interpretation der Welt als die von der allgemeinen Exaktheit.«<sup>124</sup>

Eine solche »vergnügte Respektlosigkeit« den Naturgesetzen gegenüber ist dagegen innerhalb der mitteleuropäischen philosophischen Debatte zu der Zeit schwer vorstellbar: Ist die Annahme der Gesetzmäßigkeit natürlicher Vorgänge doch die Grundlage für den naturwissenschaftlichen Fortschritt. Dafür braucht Naturwissenschaft klare Methoden, und die sind es, die transzendentalphilosophische Erkenntnistheorien zu besagtem Methoden-Purismus inspirieren. Peirce These der Kontingenz der Naturgesetze steht hierzu in klarem Widerspruch, er belegt sie durch die empirische Beobachtung der »Spontanität der Natur«. Das beeinflusst auch seinen Begriff von »Ordnung«. Wenn nicht einmal die Naturgesetze absolut

---

120 Ebd., S. 29.

121 Ebd., S. 29.

122 Wie bereits zitiert. Ebd., S. 50.

123 Ebd., S. 32.

124 Ebd., S. 33.

sind, warum sollte es dann eine Gesellschaftsordnung sein? Und eben weil seine Ordnungsvorstellung keinen Platz hat für das »Absolute«, denn nicht einmal Gott ist in ihr absolut,<sup>125</sup> muss sie demokratisch-pluralistisch gestaltet sein. Sie stellt also für Voegelin eine anti-monarchistische Erkenntnistheorie dar und beweist damit den politisch-epistemologischen Konnex, der keinen Widerspruch innerhalb ihres Systems darstellt.

Dafür muss ihn der radikale Empirismus nicht restlos überzeugen. Voegelin sieht in dieser und anderen »Überzeugungen« von Peirce nicht einmal das Ergebnis rationaler Überlegungen. Peirce arbeite bewusst mit Dogmen, denn »rationale Problemformulierungen« erwecken lediglich den Schein, man könne sie mit rationalen Argumentationen lösen.<sup>126</sup> Voegelin stellt Peirces Theoriesystem als eine Ansammlung an »irrationalen Behauptungen«<sup>127</sup> dar, als nicht systematisch erarbeitet. Peirce wolle weniger ein philosophisches System, denn »ein Weltgesicht«<sup>128</sup> verkünden. Auch hierfür ist die amerikanische Geisteshaltung verantwortlich, die Peirce hier beeinflusst:

»Es wird zweckmäßiger sein, anzunehmen, und diese Annahme ist historisch durch James' Philosophie gestützt, daß ein neues Erlebnis, wesentlich verschieden von dem europäischen der Skepsis, die Akzente des Denkens so verschiebt, daß die Dialektik dadurch stark beeinflusst wird und sogar verschwindet.«<sup>129</sup>

Vielleicht beschreibt Voegelin mit den »Akzente[n] des Denkens«, die durch neue Erlebnisse verschoben werden, an dieser Stelle, wie das Erlebnis seiner Begegnung mit dem »amerikanischen Geist«, seine eigenen Denkakzente beeinflusste.

Peirce wird zwar herausgehoben, als ein großartiges Beispiel für eine amerikanisch, plurale Epistemologie, aber als »wissenschaftlich« lässt Voegelin dessen Philosophie nicht gelten, erst James verwissenschaftliche Peirces »Orakelei«. Voegelin wirft Peirces Erkenntnistheorie vor: »[...] ein prophetischer Wille hat ihre Sätze geformt, nicht die Liebe zur Objektivität des Werkes«, zudem sieht Voegelin bei Peirce »wenig Systemzusammenhang«, »wenig rationale Dichte«<sup>130</sup>, seinen Gedanken »in ihrem eigenen Reich« folgend »findet man nur Unsinn«<sup>131</sup>. Dass dies in der amerikanischen Sekundärliteratur nach Ansicht Voegelins kaum kritisiert wird, bemängelt Voegelin wiederum:

---

125 Ebd., S. 50.

126 Ebd., S. 40.

127 Ebd., S. 40.

128 Ebd., S. 32.

129 Ebd., S. 41.

130 Ebd., S. 41.

131 Ebd., S. 36.

»Daß aber auf kleinstem übersichtlichem Raum die Unfähigkeit zwei Gedanken konsequent miteinander zu verbinden in so bemerkenswerter Weise sichtbar wird, ohne daß irgend jemand daran Anstoß nimmt, und ohne daß die Größe des philosophischen Gesichts darunter leidet, dürfte eine spezifisch amerikanische Erscheinung sein.«<sup>132</sup>

Voegelin ist trotzdem merklich fasziniert vom Peirces visionärem Charakter. Wenn dieser aber versucht, »den Schein eines Systemzusammenhanges zu wahren«, seinen »inkonsistenten Gedanken« mit dem Feigenblatt eines systematisch korrekten Schlusses zu versehen findet Voegelin dies »bedauerlich«.<sup>133</sup>

Diese Einschätzung wird, wie bereits erwähnt weder von Peirce-Forschern der Vergangenheit noch der Gegenwart geteilt. Die Denk- und vor allem Schreibweise von Peirce ist für einen immer noch durch die deutsche Philosophie geprägten Voegelin zu fremd und zu unstringent. Das Interesse, das Fremde am Fremden herauszuarbeiten, ist aus seiner Peirce-Abhandlung klar herauszulesen, zu erkennen, auch darum beschäftigt er sich mit Peirces »emotionaler Intention«<sup>134</sup>, die sich hinter seiner Philosophie verbirgt. Aber es will nicht darüber hinausgehen in eine »faire« Gegenüberstellung der verschiedenen Philosophien; dafür erfülle Peirces anti-absoluter Pluralismus Voegelins europäisch-philosophisches Verständnis von »rationaler Dichte« nicht. Trotzdem ist Voegelin fasziniert an der amerikanischen Welt und der aus ihr hervorgehenden Philosophie. Denn gerade hier zeigt sich nicht nur, wie sehr gerade politische Kultur auch auf die erkenntnistheoretischen Systeme einwirkt, sondern auch, dass gerade eine pluralistische Geisteshaltung offene Epistemologien hervorbringen kann. Dies stellt er in Kontrast zu den Epistemologien des »geschlossenen Ichs« seiner europäischen Heimat.

Gerade Peirces Philosophie wird von Voegelin dabei als »Kontrastmittel« konstruiert, so dass ihm dessen Herkunft aus dem Kantianismus entgeht, zu der er eine interessante hermeneutische epistemologische Emigrationsgeschichte hätte zeichnen können. Voegelin denkt ihn aber als zu Amerikanisch, weil er seine politische Epistemologie hier zu »politisch« anwendet und verkennt so das Skeptische und das Systematische bei Peirce. Er erkennt auch zu wenig, dass Politische an der epistemologischen Kritik von Peirce an der aristokratischen kantianisch-deutschen philosophischen Elite. Trotzdem kann Voegelin Peirce, trotz aller genannter Kritik, als philosophisches »Genie« bezeichnen.<sup>135</sup>

Als strukturiertere Version des Pragmatismus stellt Voegelin die Philosophie von William James dar:

---

132 Ebd., S. 34.

133 Ebd., S. 34.

134 Ebd., S. 34.

135 Ebd., S. 41.

»Peirce selbst kann dazu nur die Titel geben: der Weltstoff, die Kontingenz, die Kontinuität, die Gottesidee; ihre Tragweite und Bedeutung wird sichtbar erst in den Ausgestaltungen und Klärungen dieser Themen bei James.«<sup>136</sup>

James' Epistemologie enthält einen Peirce-nahen pragmatischen Wahrheitsbegriff. Seine Methode ist der radikale Empirismus und dieser entstammt einer Philosophie des »Pluralismus« im Unterschied zur Philosophie des »Absoluten«, des »Monismus« oder auch, wie Voegelin sie nennt, der »Dialektik«<sup>137</sup>. Das Verhältnis von radikalem Empirismus und Pluralismus beschreibt James an einer Stelle sehr anschaulich:

»Nach der Philosophie des Absoluten sind wir erst dann berechtigt, die Existenz des Göttlichen zu behaupten, wenn wir die Welt in ihrer unbedingten Ganzheit als Gegenstand eines Bewußtseins auffassen, wohingegen der radikale Empirismus die Möglichkeit zugibt, daß die absolute Gesamtsumme aller Dinge niemals als Gegenstand eines Bewußtseins erfahren oder erkannt zu werden braucht, und daß die einzige Form zu der bis jetzt die Realität gelangt sein mag, eine Welt ist, deren verstreute Teile vorerst in unvollkommener Weise vereinheitlicht sind.«<sup>138</sup>

Es ist eben diese scheinbare »Un-Ordnungsvorstellung« eines »pluralistischen Universums«, die James immunisiert gegenüber dem Zwang der Entwicklung der einen großen, alles um- und miteinschließenden Erkenntnistheorie. Auf dieser Grundlage formuliert James bittere Kritik am aristokratisch-professoralen Spiel der deutschen epistemologischen Debatte:

»In Deutschland sind die Formen so professionalisiert, daß jeder, der einen Lehrstuhl erlangt, und ein noch so verzerres und exzentrisches Buch geschrieben hat, dadurch berechtigt ist, für immer in der Geschichte des Gegenstandes zu figurieren, wie eine Fliege im Bernstein. Alle später Kommenden haben die Pflicht, ihn zu zitieren und ihre Meinung an seiner Meinung zu messen. Das sind die Regeln des professoralen Spiels [...]. Mit diesem Ausschluß der frischen Luft geht alle wahre Perspektive verloren, Extreme und Seltsamkeiten zählen so viel wie Gesundes und verlangen die gleiche Aufmerksamkeit; [...]«<sup>139</sup>

Wie Peirce hat James die stickigen Laboratorien der deutschen philosophischen Debatte vor Augen. Und eben diese Atmosphäre der sauerstoffarmen »Trunkenheit«,

---

136 Ebd., S. 41.

137 Ebd., S. 40ff.

138 William James, das pluralistische Universum. Hibbert-Vorlesungen am Manchester College über die gegenwärtige Lage der Philosophie, Leipzig 1914, S. 22.

139 William James, zitiert nach: Voegelin, über die Form des amerikanischen Geistes, a.a.O., S. 30.

der monistischen Abgeschlossenheit, ist nach James verantwortlich für die scharfe Kritik aus Deutschland an der amerikanischen ergebnisorientierten, pragmatischen Art des Philosophierens; diese ermüde die »elitären Bernsteinforscher« geradezu:

»[...] und wenn zufällig jemand populär und nur über Ergebnisse schreiben sollte, seinen Geist unmittelbar auf den Gegenstand konzentriert, wird dies für ›oberflächliches Zeug‹ und ›ganz unwissenschaftlich‹ gehalten... Technik ist groß, aber Ergebnisse sind größer. Philosophie so zu lehren, daß das Interesse des Schülers an der Technik das am Ergebnis überwiegt, ist sicherlich eine böse Verwirrung.«<sup>140</sup>

James kritisiert zu Recht die zu oberflächliche Kritik am Pragmatismus und am pragmatistischen Begriff von »Wahrheit«. Dabei wurde oft missverstanden, als dass der Pragmatismus alles für »wahr halte«, was sich »auszahlt«, denn »die pragmatische Methode fragt, welchen Unterschied es macht, ob eine Idee wahr oder falsch ist«<sup>141</sup>. James erklärt daher genauer, was er mit »Wahrheit« meint:

»Wahre Vorstellungen sind solche, die wir uns aneignen, wirksam machen, erhärten und verifizieren können. Falsche Vorstellungen sind solche, bei denen wir dies nicht können. Dies ist der praktische Unterschied, der für uns aus wahren Vorstellungen resultiert. Das ist die Bedeutung von Wahrheit, denn nur das ist uns als Wahrheit bekannt.«<sup>142</sup>

Dies ist weniger ein absolut abgeschlossenes erkenntnistheoretisches Konzept, sondern eher eine nützliche Methode »unnütze« Diskussionen aus der philosophischen Debatte fernzuhalten, indem schlicht definiert wird: »[D]as Reale erweist sich als das für eine Person relevante«<sup>143</sup>. James hierzu:

---

140 William James, zitiert nach: Voegelin, über die Form des amerikanischen Geistes, a.a.O., S. 30f. Eduard Baumgarten zitiert James, um dessen Verhältnis zur philosophischen Landschaft Deutschlands darzustellen in einer Weise, die Voegelins Einschätzung des amerikanischen Philosophen unterstützt: »ich bin noch nirgendwo sonst einer solchen Gier begegnet im Gedärm der Wahrheit zu wühlen, ohne Intuition und Fingerspitzengefühl für die Haut der Wahrheit. Sie sind nur glücklich, wenn sie von Morgens bis Abends das Gras wachsen hören. An dieser fortwährenden Lust, die Dinge zu ›erklären‹, ist (für mein Gefühl) irgendetwas Korruptes, Unbescheidenes.« William James, zitiert nach: Eduard Baumgarten, der Pragmatismus, R. W. Emerson, W. James, J. Dewey, in: Eduard Baumgarten, die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens, Frankfurt a.M. 1938, S. 124.

141 Rainer Diaz-Bone, Klaus Schubert, William James zur Einführung, Hamburg 1996, S. 85.

142 William James, Pragmatism, 6. Vorlesung, zitiert und übersetzt von Rainer Diaz-Bone. Diaz-Bone, Schubert, William James zur Einführung, a.a.O., S. 85.

143 Krämer, a.a.O., S. 16f.

»Meine Begründung der Wahrheit ist realistisch und folgt dem erkenntnistheoretischen Dualismus, wie ihn der Common sense zugrundelegt.«<sup>144</sup>

»Wahr« ist also alles, was »sich entweder tatsächlich oder nur denkbar ›bewährt‹«<sup>145</sup>. Anders ausgedrückt: »Realität« ist nicht mehr als eine von vielen erfahrbaren Eigenschaften eines Objektes. Der Realitätsbegriff wird hier, wie bei Peirce, dem »gesunden Menschverstand«, im Sinne des »common sense«, also der Alltagssprache entnommen, und entkommt seiner Regulierung durch das elitäre, »professorale Spiel«. Hier zeigt sich für Voegelin die Wechselwirkung zwischen Philosophie und gesellschaftlich-politischer Entwicklung. Der politische Kontext hinterlässt also nicht nur Spuren in der Epistemologie seiner Philosophen, sondern deren Philosophie ist auch mitgestaltend am politischen Klima, ein wesentlicher Aspekt für Voegelins politische Epistemologie. Er schreibt später:

»Diese englische bzw. schottische Auffassung vom common sense als einer menschlichen Grundeinstellung, die eine philosophische Haltung gegenüber dem Leben ohne das fachwissenschaftliche Instrumentarium des Philosophen einschließt, und umgekehrt die Auffassung von der klassischen sowie der stoischen Philosophie als einer analytischen Ausführung der common-sense-Haltung, blieb von dauerhaftem Einfluß für mein Verständnis sowohl vom common sense als auch von der klassischen Philosophie. Zu dieser Zeit bekam ich eine erste Ahnung davon, was die klassische Philosophie und ihre Fortführung auf der common-sense Ebene für das geistige Klima und den Zusammenhalt einer Gesellschaft bedeuten könnten.«<sup>146</sup>

Voegelin hat sich also sowohl von der philosophischen Kultur als auch der politischen Kultur des common-sense beeinflussen lassen. Dass für Voegelin eine legitime »philosophische Haltung gegenüber dem Leben ohne das fachwissenschaftliche Instrumentarium« formulierbar ist, zeigt, dass seine offene politische Epistemologie mit einer solchen demokratischen philosophischen Kultur, in der nicht nur »Experten« vorbehalten ist, um es mit James zu formulieren, »für immer in der Geschichte des Gegenstandes zu figurieren, wie eine Fliege im Bernstein.«<sup>147</sup>

Eine monistische Epistemologie, die jeden Erkenntnisprozess in logisch abgeschlossener Form rekonstruiert, muss wiederum Sprache derartig elitär vereinnahmen und darf sie nicht den »Launen der Alltagssprache« überlassen, sondern muss sie ihr entziehen.

144 William James, *Pragmatismus und radikaler Empirismus*, Frankfurt a.M. 2006, S. 114.

145 Ebd., S. 116.

146 Voegelin, *autobiographische Reflexionen*, a.a.O., S. 47.

147 William James, zitiert nach: Voegelin, *über die Form des amerikanischen Geistes*, a.a.O., S. 30.

Von dieser Art aristokratischen Philosophierens entfernte sich Voegelin durch die Entdeckung der »Common-Sense«-Philosophie und ihren positiven gesellschaftlichen Auswirkungen. Später schließt sein bewusstseinsphilosophisches Hauptwerk »Anamnesis« mit Gedanken über »Common-Sense«-Mentalität, sie stelle den zentralen Rückzugsort im anglo-amerikanischen Bewusstsein dar, die die amerikanische Gesellschaft gegenüber ideologischen Angriffen gewissermaßen immunisierte.<sup>148</sup> Seine politische Epistemologie, die also auch von der Rück-Wirkung von Erkenntnistheorie auf die politische Haltung einer Gesellschaft ausgeht, lässt ihn die amerikanische Philosophie als eine Art politischen Schutzmechanismus gegen geschlossen weltanschauliche, ideologische Konstrukte verstehen. In seiner Autobiographie beschreibt er die Entdeckung der »Common-Sense-Philosophie« als eine »Offenbarung«<sup>149</sup>.

Entstanden ist der eben besprochene pragmatische Wahrheitsbegriff aus dem Konzept des radikalen Empirismus,<sup>150</sup> welches Peirce, wie bereits erwähnt, noch vor James entwickelt, ohne ihm dabei diesen Namen zu geben. James modifiziert den Peirceschen Wahrheitsbegriff:

»Ich verleihe meiner *Weltanschauung* [dt. im Original] den Namen ›radikaler Empirismus‹. Empirismus gilt als das Gegenteil von Rationalismus. Der Rationalismus tendiert dahin, Allgemeinheiten hervorzuheben und das Ganze in der logischen wie auch ontologischen Ordnung als das dem Teil gegenüber Vorgängige auszuweisen. Der Empirismus dagegen legt in seiner Erläuterung die Betonung auf das Teil, das Element, das Einzelne, und sieht im Ganzen eine Ansammlung von etwas und im Allgemeinen eine Abstraktion. Entsprechend beginnt meine Beschreibung der Dinge mit Teilen und behandelt das Ganze als ein Seiendes zweiter Ordnung. Es handelt sich im wesentlichen um eine mosaikartige Philosophie, um eine Philosophie der Tatsachenvielfalt, und zwar im Sinne der Philosophie Humes und seiner Nachfolger, die diese Tatsachen weder auf Substanzen beziehen, denen sie innewohnen, noch auf einen absoluten Geist, der sie als seine Objekte hervorbringen würde. Aber in einem Punkt, der mich das Beiwort ›radikal‹ hinzufügen lässt, unterscheidet sie sich dann doch vom Empirismus Humescher Art.

Um radikal zu sein, darf der Empirismus innerhalb seiner Deutungen weder ein nicht unmittelbar erfahrendes Element zulassen noch ein unmittelbar erfahrendes daraus ausschließen. Für eine solche Philosophie müssen *jene Beziehungen, durch die Erfahrungen miteinander verbunden sind, ihrerseits erfahrene Beziehungen sein, und*

---

148 Voegelin, *Anamnesis*, a.a.O., S. 351ff.

149 Voegelin, *autobiographische Reflexionen*, a.a.O., S. 49.

150 Eine gelungene Gegenüberstellung zwischen Radikalem Empirismus und Pragmatismus findet sich bei Claus Langbehn. Claus Langbehn, im Diskursuniversum von William James, ein Nachwort von Claus Langbehn, in: William James, *Pragmatismus und radikaler Empirismus*, Frankfurt a.M. 2006, S. 184ff.

*jede Art von erfahrener Beziehung muß für genauso ›wirklich‹ wie alles andere im System auch erklärt werden.*<sup>151</sup>

Jedes Element muss »direkt erfahren worden sein« und alle Dinge, die erfahren werden, auch beispielsweise Erlebnisse innerhalb religiöser Bewusstseinswelten, gelten auch als »wirkliche Erfahrungen«. Das »Jenseits« hat im radikalen Empirismus also seinen Platz, ohne aber eine logisch abgeschlossene Metaphysik an dieser Stelle zu konstruieren. Das ist auch nicht notwendig, denn das »Jenseits ist selbst »empirischer Natur«:

»In erster Linie leben wir jedoch von spekulativen Investitionen oder allein von unseren Aussichten. Aber solange unsere Kreditwürdigkeit erhalten bleibt, ist von Dingen *in posse* zu leben genauso gut, wie im Gegenwärtigen zu leben. Es ist offensichtlich, daß es zumeist positiv ist und daß die Welt nur selten Einspruch gegen unsere Entwürfe erhebt.

In diesem Sinne können wir zu jedem Zeitpunkt daran festhalten, an ein existierendes *Jenseits* zu glauben. Nur in seltenen Fällen wird unser zuversichtliches Vorwärtspreschen gerügt. Gemäß meiner Philosophie muß das Jenseits natürlich immer auch selbst empirischer Natur sein.«<sup>152</sup>

So steht auch die Annahme der Existenz eines Gottes<sup>153</sup> zum radikalen Empirismus nach Peirce und James nicht im Widerspruch.<sup>154</sup> Gerade nach James ist »Religion« ein »Erlebnisbereich« schon deshalb, weil es Menschen gibt, die religiöse Erfahrungen machen. Auch hier gilt wieder: Eine pluralistische Philosophie entwickelt ihre Begriffe partizipativ, aus der Erlebniswelt des alltäglichen Menschen. »Religion« als Erlebnisbereich zeichnet sich dadurch aus, dass Fakten als gegen festgesetzt werden, die nicht aus einer nur-materiellen Welt herleitbar wären. Sie konstituiert so ihren eigenen Tatsachenbereich:

»That the God, with whom, starting from the hither side of our own extra-marginal self, we come at its remoter margin into commerce should be the absolute world-ruler, is of course a very considerable over belief. Over-belief as it is, though, it is an article of almost every one's religion. Most of us pretend in some way to prop it upon our philosophy, but the philosophy itself is really propped upon this faith. What is this, but to say that Religion, in her fullest exercise of function, is not mere

151 William James, eine Welt der reinen Erfahrung, in: James, Pragmatismus und radikaler Empirismus, a.a.O., S. 29.

152 James, eine Welt der reinen Erfahrung, a.a.O., S. 55.

153 Oder mehrerer Götter, denn: »[...] der Polytheismus ist eine mögliche Hypothese im pluralistischen Weltbild«: Voegelin, über die Form des amerikanischen Geistes, a.a.O., S. 51.

154 Voegelin schreibt über Peirce besondere Fähigkeit des Genies, neue Erkenntnisse zu finden, heißt mit Recht Divination, weil das Neue im Geist Gottes gefunden wird.«

illumination of facts already elsewhere given, not a mere passion like love, which views things in a rosier light. It is indeed that, as we have seen abundantly. But it is something more, namely *a postulator of new facts as well*. The world interpreted religiously is not the materialistic world over again with an altered expression; it must have over and above the altered expression, a natural constitution different at some point from that which a materialistic world would have. It must be such that different events can be expected in it, different conduct must be required.«<sup>155</sup>

In einem pluralistischen Universum, also in einer Realität mit mannigfaltigen »Bewusstseinswelten« unterschiedlicher Erkenntnisart, existiert also auch die religiöse Welt als etwas Eigenes, aufgrund der empirischen Tatsache religiöser Erfahrungen, die diese Welt kreieren.

Dabei wendet sich James Kritik vor allem gegen den deutschen Idealismus. Er »beraubt« die Welt um diese religiösen »Bewusstseinswelten« und setzt anstelle dessen nur dem Namen nach göttliche Begriffe ein, einen Hegelschen Weltgeist beispielsweise, der wenig mit wirklich religiöser Erfahrung gemein hat. Die Kritik der Vergottung des Geistes trifft an dieser Stelle aber auch die Neukantianer, schließlich entziehen diese Transzendentalphilosophen der Religion diesen »Tatsachenbereich«, da der Neukantianismus kein »Nebeneinander« von Bewusstseinswelten denken kann, aufgrund seiner monistischen Konstruktion. Eine geschlossene Philosophie des »Absoluten« ist so abgesondert von der mannigfaltigen Wirklichkeit, dass sie eigentlich keinen Zugang zum Phänomen der »Erfahrung« hat, wie James schreibt:

»Das Absolute als solches ist weder aktiv noch passiv, es liebt weder, noch haßt es, es hat keine Bedürfnisse, Wünsche oder Strebungen irgendwelcher Art, weder Erfolge noch Mißerfolge, weder Freunde noch Feinde, weder Siege noch Niederlagen.«<sup>156</sup>

So, wie James schreibt »entwirklicht«, braucht Philosophie den Pluralismus, der sie wieder zum Leben führt:

»Indem er [der Pluralismus, M.N.] das Absolute verbannt, vernichtet er die furchtbare Macht, die das einzige, uns zugängliche Leben entwirklicht; er befreit das Wesen der Wirklichkeit von der ihm sonst innewohnenden Fremdartigkeit. Alle unsere Ziele, alle Gründe und Triebfedern unseres Handelns, alles, was Gegenstand unseres Begehrens und unseres Abscheus ist, alles was uns Sorge oder Freu-

---

155 William James, *the varieties of religious experience*, London 1904, S. 518 [Meine Hervorhebung, M.N].

156 James, *das pluralistische Universum*, a.a.O., S. 25.

de macht – es ist nur in der Welt endlicher Mannigfaltigkeit zu finden, denn nur in dieser Welt geschieht wirklich etwas, nur dort gehen Ereignisse vor sich.«<sup>157</sup>

Der radikale Empirismus als Philosophie des Pluralismus und, mit Voegelin formuliert, als Philosophie des »offenen Ichs« bleibt bei seiner Formulierung von »pluralistischer Wirklichkeit« nicht beschreibend, er wirbt geradezu um sie, wie Voegelin an dieser Stelle ausführt:

»Die Philosophie des radikalen Empirismus gibt offen den Versuch auf, ein rationales Weltbild zu konstruieren. Alle intellektuelle Härte ist verschwunden und es bleibt eine Landschaft unendlicher Sicherheit für die Seele. Sie ist nicht einsam; über sie hinaus gehen freundliche Mächte in vielfachen Abstufungen von GröÙe und Allgemeinheit, ohne daß je ein Ende zu sehen wäre [...].«<sup>158</sup>

Wenn die Philosophie des »Absoluten« eine intellektuelle »Härte« hervorbringt, Voegelin hat hier sicherlich die Transzendentalphilosophie im Blick, dann bringt die Philosophie des Pluralismus eine Philosophie der Freundlichkeit, der Zugewandtheit hervor: »Eine Landschaft unendlicher Sicherheit für die Seele, über die freundliche Mächte hinaus gehen«. Selbst Voegelins Schreibstil kommt an dieser Stelle ohne intellektuelle Härte aus. Er schreibt nicht über den Pragmatismus, wie über ein Beobachtungsobjekt in einem Laboratorium, sondern er lässt sich selbst auf die Mentalität ein, die diese Philosophie hervordachte, um so »in Dialog mit dem Stoff« sie wirklich zu verstehen. Durch seine offene, pluralistische politische Epistemologie wird seine Anwendung geisteswissenschaftlicher Hermeneutik derartig partizipativ.

Dass er zu diesem Zeitpunkt mit einer so offenen, optimistischen, demokratischen Weltsicht aber auch ringt, zeigt möglicherweise ein Textfragment mit dem Titel »Individuum und Chaos«<sup>159</sup>. Dieses könnte von dieser anti-monistischen Weltsicht von James stark beeinflusst worden sein, je nachdem, zu welchem Zeitpunkt es verfasst wurde.<sup>160</sup> In diesem kurzen Aufsatz beschreibt Voegelin nach einer Pro-

157 Ebd., S. 26.

158 Voegelin, über die Form des amerikanischen Geistes, a.a.O., S. 51.

159 Eric Voegelin, Individuum und Chaos, in: Eric Voegelin Papers, Hoover Institution Archives, Stanford University, Box 47.10.

160 Sigwart datiert den Text kurz vor der Amerikareise, aufgrund der Unterschiede zum Amerika-buch. Vgl. Sigwart, das Politische und die Wissenschaft, a.a.O., S. 60ff. Walter Seitter datiert den Text innerhalb der Amerikareise, wegen der »Konjunktur zwischen Phänomenologie, Ontologie und Menschenphysik« die Ende der 20er Jahre Voegelin beeinflusste. Walter Seitter, Vorbemerkung, in: [www.walterseitter.at/nova/Voegelin.htm](http://www.walterseitter.at/nova/Voegelin.htm), aufgerufen am 01.04.2024. Thomas Hollweck wiederum ordnet das Fragment um die Zeit von Voegelins Doktorarbeit 1921 ein. Thomas Hollweck, der Dichter als Führer. Dichtung und Repräsentanz in Voegelins frühen Arbeiten, München 2009, S. 9.

blematisierung der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Individuum und Gesellschaft die doppelte Beziehung des Individuums zur Unausweichlichkeit des inneren Chaos: Nämlich die das Chaos zu assimilieren oder vor ihm zu fliehen. Die Erste Form der Beziehung findet in Begegnungen einer rationalisierten Form des Chaos zum Zwecke des eigenen Fortschritts statt. Man bedient sich des »Anderen« zum Zwecke eigener »Kontinuums-Sprünge« und entwickelt sich dabei in diffuser Form weiter, ohne jedoch das Chaos zu verlassen. Die zweite Form, die »Flucht vor dem Chaos« zeigt sich darin, dass man sich durch »Gemeinschaften« gegen das Chaos »abzusichern« versucht, hier spielt »Verwandtschaft durch Gemeinsamkeit« die entscheidende Rolle. Da der Text nur ein Fragment ist und zeitlich nicht sicher eingeordnet werden kann, sollen hier nur kurz einige Vermutungen geäußert werden.<sup>161</sup> Auffällig ist der erkenntnistheoretische Ausgangspunkt von einem Sinnzentrum, welches nicht weiter ableitbar ist. Andererseits wird das »Chaos« als Antagonist der Möglichkeit einer rationalen Erfassung des Individuums eingeführt. Es ist sogar siegreich in dieser Rolle, denn es ist ein konstitutiver Teil des Individuums. Voegelin versucht hier sehr auffällig die so entstehende Erkenntnis-Skepsis stehen zu lassen und nicht mit rationalistischen Konstruktionen aufzulösen. Hier könnte man eine Kritik an der Philosophie des »geschlossenen Ichs« herauslesen. Es fehlt aber auch ein religiöser Optimismus oder sonstige Elemente des »offenen Ichs«: Die Beziehung zum »Anderen« wird als eine Art Flucht vor der »tötenden Fülle« des eigenen Chaos beschrieben, die einen »Betrug zur Unendlichkeit an sich selbst« darstellt. Weil das Individuum also durch das Chaos unbestimmbar ist, entsteht ein mit dem Rationalismus nicht zu lösendes Erkenntnisproblem. Aus diesem wiederum erwächst existentielle Angst, die nur durch Flucht, Illusion und Betrug erträglich wird. Und diese Flucht hat eine Richtung nach Außen, hin zum anderen.

Man könnte also formulieren, *gerade die Nicht-Lösbarkeit des (Selbst)erkenntnis-Problems schafft Politik*. Denn es ist die »(Ein-)Ordnungssehnsucht Chaos-flüchtiger Individuen« die Gemeinschaften bilden. Voegelin nennt hier die Nation als eine ihrer hochkomplexen Formen. Diese Gemeinschaften lösen das Problem nicht, denn auch sie schaffen den Sprung aus dem Chaos nicht, sie schneiden nur »Ausschnitte« aus demselben heraus und geben ihnen scheinbare Bedeutung. Diese negative Grundhaltung zur »Suche nach Ordnung« wird sich schon in wenigen Jahren ändern, hier ist sie auffallend präsent. Eine Kontinuität dieser Stimmung zu anderen Texten Voegelins lässt sich meiner Ansicht nach nicht herstellen, was das Fragment nur umso interessanter macht.

Zurück zum Amerikabuch und William James: In dem weltzugewandten Bewusstsein des »offenen Ichs« gibt es auch eine »Wirklichkeit Gottes«. Eine demokratische Philosophie, die quasi als »Zivilphilosophie« bewusst innerhalb und in Aus-

---

161 Sigwart hat zu diesem Text bereits eine umfangreiche Interpretation verfasst: Sigwart, das Politische und die Wissenschaft, a.a.O., S. 59 – 68.

tausch mit der sie hervorbringenden Gesellschaft entsteht, kann auch das Religiöse in ihr als eine Art sie mit-konstituierende »Zivilreligion« mitdenken. Der Gott dieser Zivilreligion kann, weil er eben nicht absolut ist, »gut« sein und ist nach Voegelin so auch vereinbar mit dem »Evangelium der Liebe«, also vermutlich vor allem mit dem Christentum:

»Das Evangelium der Liebe und des Wachstums an Güte und Sinn ist erhalten in der Hoffnung, daß Gott oder die Götter das Prinzip des Guten sind und uns in der Ueberwindung des Bösen beistehen.«<sup>162</sup>

Denn in einem pluralistischen Universum ist Gott der Vertraute, der Nahe, der Nicht-Fremde und daher nicht Absolute:

»Die Endlichkeit des einen, die Unendlichkeit des andern erzeugt solche Gegensätze zwischen ihnen, daß wahre Intimität ausgeschlossen ist. Wir sind unwissend, aber das Absolute kann nicht unwissend sein, denn mit jeder Frage hat es die Antwort gegeben; es kann nicht geduldig sein, denn da es alles auf einmal umfaßt, hat es auf nichts zu warten, es kann nie überrascht sein; nie schuldig sein; keine Prädikate, die mit Dauer zusammenhängen, können ihm gegeben werden, denn es ist zu aller Zeit zugleich, d.h. zeitlos. Der Begriff des Absoluten erzeugt die Fremdheit in der Welt, denn wir sind nicht von seiner Art; wir können nicht Zutrauen haben, wie wir es gerne möchten, sondern müssen auf der Hut sein.«<sup>163</sup>

Gott steht nicht über dem Universum, er wohnt »innerhalb« desselben und ist nur darin erfahrbar. Gott steht nicht über der Geschichte, vielmehr hat »Gott selbst [...] eine Geschichte«<sup>164</sup>, wie Voegelin schreibt. Nach James ist auch Gott nur ein Teil von vielen eines pluralistischen Universums:

---

162 Voegelin, über die Form des amerikanischen Geistes, a.a.O., S. 51f.

163 Ebd., S. 49. Ein solches »nicht-absolutes« Gottesverständnis kann durchaus aus einigen Stellen der Bibel herausgelesen werden: Der Gott des Alten Testaments, der mit Abraham um das Schicksal Sodoms verhandelt und mit Jakob am Brunnen ringt, entspricht zumindest in diesen Texten keinem rationalistischen Begriff des Absoluten.

Eine modernere theologische Bewegung, die des »offenen Theismus« ist zu diesen Gedanken durchaus anschlussfähig. Der Theologe Thorsten Dietz, der sich mit vielen modernen Formen von christlicher Spiritualität befasst, beschreibt den offenen Theismus wie folgt: »Gott soll weniger statisch gedacht werden, sondern dynamisch, in Bewegung, eben prozessorientiert, freiheitsfreundlich und kooperativ. Es geht um eine Theologie nicht nur für die Ewigkeit, sondern für die Welt: Theologie von einem Gott in Verbundenheit mit der ganzen belebten Schöpfung.« Thorsten Dietz, Reformation oder Offener Theismus? Ein Diskussionsbeitrag von Thorsten Dietz, in: Gibt's was Neues von Gott? Stoffwelten – Dossiers zum Weitermachen. <https://fokustheologie.ch/reformation-oder-offener-theismus/>, aufgerufen am 05.09.2025.

164 Voegelin, über die Form des amerikanischen Geistes, a.a.O., S. 51.

»Da aber nach dem Pluralismus Gott nicht das absolute ist, sondern selbst nur einen Teil des Universums bildet, so kann seine Tätigkeit als nicht völlig unähnlich derjenigen der anderen kleinen Teile des Universums angenommen werden – folglich auch nicht unähnlich unserer eigenen menschlichen Tätigkeit. Da er von weiteren Zusammenhängen umgeben ist, in der Zeit existiert und gleich uns am Werke der Geschichte arbeitet, so steht er dem Menschlichen nicht fern, wie es bei dem geschichtslosen, vollkommenen und zeitlosen Absoluten der Fall ist.«<sup>165</sup>

Gott ist in dieser Philosophie des »offenen Ichs« ein freundlich gesinnter Teil der Welt. Voegelin zeigt im Kapitel »Eine Formverwandtschaft mit der puritanischen Mystik«, wie sehr die Epistemologie von James und Peirce insgesamt, aber auch in diesem Punkt von puritanischer Theologie, vor allem von Jonathan Edwards beeinflusst sind. An dieser Stelle könnte man kurz sogar einer »theologischen Epistemologie« Voegelins sprechen, auch die theologische Prägung beeinflusst erkenntnistheoretische Konstruktionen. Diese Form der Epistemologie nimmt bei Voegelin insgesamt aber eher eine untergeordnete Rolle gegenüber der politischen ein. Edwards glaubte, dass der »gute Gott« sich auch gegen das Böse im Verlauf der Geschichte zwangsläufig durchsetzen wird, Voegelin zeigt den Einfluss seiner Theologie auf Peirce und James vor allem an dieser Stelle:

»[...] es bleibt für Edwards ein Rest des Unvollkommenen und Bösen in der Welt. Und nur von einem historischen Prozeß darf man ihre Angleichung an Gott und den Sieg des Guten erwarten: – das aber ist Zug um Zug das pluralistische Universum wie James es konstruiert und wie Peirce es mit seinem Prinzip der evolutionären Liebe skizziert hat.«<sup>166</sup>

Diesen Sieg erringt Gott nicht außerhalb der Welt, sondern innerhalb. Denn er ist selbst auch Teil der Welt des Religiösen, dem erwähnten eigenen Tatsachenbereich. Gott verbleibt auch in der Welt, und wird nicht »jenseits« davon als »geistige Wahrheit« verstanden. Die Transzendentalphilosophie höhlt nach James mit ihrem Begriff des Geistes den Begriff des Göttlichen aus und verzerrt ihn, wie er in folgendem Zitat kritisiert:

»This thoroughly ›pragmatic‹ view of religion has usually been taken as a matter of course by common men. They have interpolated divine miracles into the field of the nature, they have built a heaven out beyond the grave. It is only transcendental metaphysicians who think that, without adding any concrete details to Na-

165 James, das pluralistische Universum, a.a.O., S. 206.

166 Voegelin, über die Form des amerikanischen Geistes, a.a.O., S. 119.

ture, or subtracting any, but simply calling it the expression of the absolute spirit, you make it more divine just as it stands.«<sup>167</sup>

Der Pragmatismus gelangt demgegenüber zu einem tieferen Verständnis von Religion, wie er kämpferisch schreibt:

»I believe the pragmatic way of taking religion to be the deeper way. It gives it body as well as soul, it makes it claim, as everything real must claim, some characteristic realm of fact as its very own. What the more characteristically divine facts are, apart from the actual inflow of energy in the faith-state and the prayer state, I know not. But the over-belief on which I am ready to make my personal venture is that they exist. The whole drift of my education goes to persuade me that the world of our present consciousness is only one out of many worlds of consciousness that exist, and that those other worlds must contain experiences which have a meaning for our life also. [...] I can, of course, put myself into the sectarian scientist's attitude, and imagine vividly that the world of sensations and of scientific laws and objects maybe all. But whenever I do this, I hear that inward monitor [...] whispering the word ›bosh!‹ Humbug is Humbug, even though it bear the scientific name [...].«<sup>168</sup>

Gerade die Polemik am Ende des Zitates mit der auch das Buch von James »The Varieties of Religious Experience« schließt, zeigt seine Angriffshaltung gegen die gesellschaftsabgewandte »Religions-Vergeistung« der monistischen Transzendentalphilosophie, die besagte »sectarian scientist's attitude«.

Eben die Entstehung des Pragmatismus innerhalb und im lebendigen Austausch mit einer demokratischen Gesellschaft macht diese Art lebenswirklichkeitsnaher Religions-Philosophie möglich. Dadurch bleibt Religion als Tatsachenbereich Teil der philosophischen Welt, denn diese kann in einem pluralistischen Universum als solche neben anderen koexistierend nebeneinander bestehen, weil sich nicht die Frage stellt, wie diese Bereiche logisch miteinander zusammenpassen – der Pragmatismus hat schließlich nicht den Anspruch ein logisch abgeschlossenes System zu konstruieren. Voegelin beschreibt das mit einer gewissen Faszination.<sup>169</sup> Im Be-

167 James, the varieties of religious experience, a. a. O., S. 518.

168 Ebd., S. 519.

169 In einem Vortrag über Evangelium und Kultur meint er vermutlich sich selbst in dieser prägenden Zeit in den USA, wenn er schreibt:

»Mit einer bewundernswerten Sparsamkeit der Mittel symbolisiert Johannes die Zugkraft der goldenen Schnur, ihre Epiphanie als historisches Ereignis im repräsentativen Menschen, der Erhellung der Existenz durch die Bewegung von der Frage nach Leben und Tod, die durch die Zugkraft in Gang gesetzt wird, hin zu der rettenden Antwort, die Begründung eines gesellschaftlichen Feldes durch die Übermittlung der Einsicht an die Jünger, und zuletzt an die Pflicht, die Johannes übernommen hat, das Ereignis der gesamten Menschheit zu verkünden,

wusstsein des politisch-epistemologischen Konnex erkennt er, dass der politische Entstehungsumstand auch den Umgang der Philosophie mit religiöser Erfahrung mitprägt.

Der amerikanische Pragmatismus wurde nicht nur von Voegelin, sondern auch einigen anderen deutschsprachigen Zeitgenossen rezipiert. Hier zeigt sich Vergleich besonders deutlich, wie Voegelins politisch-epistemologische Lesart zu anderen Schlüssen führt als andere. Einige dieser Rezeptionen sollen daher nun dahingehend dargestellt werden. Beispielsweise hat der radikale Empirismus mit seinem Fokus auf die Erfahrung, bzw. das Erfahren von Phänomenen auch indirekt Husserl bei der Konstruktion der Phänomenologie inspiriert.<sup>170</sup> Er bestätigt, gerade von James psychologischen Schriften in der Entwicklung seines Begriffes der »Intentionalität« beeinflusst worden zu sein.<sup>171</sup> Die Philosophie von James bleibt Husserl allerdings verschlossen, zu groß ist seine Verurteilung des Pragmatismus, dass er den Positivismus in Sachen Relativismus noch übertreffen würde.<sup>172</sup>

---

indem er das Evangelium als literarisches Zeugnis niederschreibt: »Nun hat Jesus viele andere Zeichen in Gegenwart seiner Jünger getan, die nicht in diesem Buch aufgezeichnet sind. Was aber aufgezeichnet ist, wurde niedergeschrieben, damit ihr glaubt, daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und damit ihr, indem ihr dies glaubt, Leben habet in seinem Namen« (20, 30f). Man kann sich vorstellen, wie ein junger Student der Philosophie, der sich aus den verschiedenen Sackgassen herausarbeiten wollte, in welche die Schulphilosophen der Zeit sich selbst hineinmanövriert hatten, durch die Brillanz dieser knappen Aussagen fasziniert wurde. Sie müssen ihm als die Vollendung der sokratisch-platonischen Bewegung im *metaxy* der Existenz erschienen sein.« Eric Voegelin, *Evangelium und Kultur. Das Evangelium als Antwort*, München 1997, S. 37f.

170 Gerade Melanie Sehgal hat in dieser Frage aufschlussreiche Ergebnisse erarbeitet. Vgl.: Melanie Sehgal, *wo anfangen, wie überschreiten? William James und die Phänomenologie*, in: *Journal Phänomenologie*, 32/2009, S. 9 – 20.

171 Ebd., S. 10. Auch in anderen zentralen Werken wird James als Psychologe (aber aufgrund des »Fehlens« einer Phänomenologie bei James als Philosoph wiederum nicht) positiv erwähnt, z. B.: »W. James war, soviel ich weiß, der einzige, der unter dem Titel *fringes* auf das Horizontphänomen aufmerksam wurde, aber wie konnte er es ohne das phänomenologisch gewonnene Verständnis der intentionalen Gegenständlichkeit und der Implikationen befragen?« Hua VI, S. 267 [Meine Hervorhebung, M.N.].

172 Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Hamburg 2009, S. 11. So entgeht dem Phänomenologen die auch für seine Philosophie durchaus interessanten erkenntnistheoretischen Implikationen von James' erfahrungsbezogener Psychologie. Husserls transzendentalphilosophische Phänomenologie unterscheidet sich ohnehin in einigen Aspekten grundlegend von James »pragmatischen Metaphysik«. Sehgal, *wo anfangen, wie überschreiten*, a.a.O., S. 11. Gerade beim Erfahrungsprozess nimmt die Phänomenologie an, dass nicht jede Stufe in diesem Prozess mit Relationen zu tun hat, also Erfahrungen der empirischen Außenwelt nicht in allen Stufen in Relation mit der neuen Erfahrung gesetzt werden. Im Pragmatismus gibt es keine Erkenntnis ohne Abgleich mit solchen Relationen: »Relationen sind also für James nicht Resultat einer späteren Syntheseleistung des Subjektes. Erfahrung ist von Beginn an, in ihren einfachsten Formen bereits synthetisch.« Ebd., S. 14. Außerdem über-

Auch andere deutschsprachige Philosophen begegnen dem Pragmatismus mit Befremden. Der Pragmatismus wird hier weniger als pluralistisch-demokratische Erkenntnistheorie, als eine Art philosophische Verwachsung des amerikanischen Kapitalismus missverstanden. Zwar enthält auch diese Lesart eine Art politisch-epistemologischen Konnex, findet ihn jedoch nicht bei sich selbst, sondern nur beim »anderen«. Mit dem Hinweis auf diesen Konnex soll dabei vor allem deutlich gemacht werden, dass der Ursprung dieser »Philosophie« ein unphilosophischer ist, die deutsche Philosophie es hier also mit »Nestbeschmutzern« zu tun hat. Es sei wenig überraschend, dass ein Begriff von »Wahrheit«, als »wahr« ist, was »nützlich« ist, in dem Land entsteht, in dem die Fließbänder der Ford-Werke unermüdlich arbeiten, aber einer Kritik auf dem Boden einer geschlossenen Epistemologie halte er nicht stand. Gerade James Philosophie wurde aus diesen Gründen in der deutschsprachigen Wissenschaft bis in die 1990er-Jahre hinein kaum Aufmerksamkeit geschenkt.<sup>173</sup> Vor allem der Wahrheits-Begriff des Pragmatismus wurde in den ersten Rezeptionen fehlinterpretiert, als dass »Wahrheit [sei], was nützlich sei«<sup>174</sup> und wurde so als »Kaufmanns-philosophie« verrufen.<sup>175</sup>

Ein früher Kritiker des Wahrheitsbegriffes des Pragmatismus war beispielsweise Max Scheler: »Das erste, was der Pragmatismus vornimmt, ist ohne Zweifel eine totale Verfälschung der formalen Ideen des ›Wissens‹, der ›Erkenntnis‹, der ›Wahrheit‹.«<sup>176</sup> Für Voegelin hingegen zeigt sich hier keine »Verfälschung«: Am Beispiel der »Realität« hat er gezeigt, dass die Begriffe common-sense-philosophisch aus der

---

windet der Pragmatismus den Subjekt-Objekt Dualismus, der für die Transzendentalphilosophie entscheidend ist, wie Sehgal schreibt: »Der Verstand ist lediglich eine weitere Ebene der Bezugnahme, die er wiederum an der Wahrnehmung vornimmt. Das Verhältnis zwischen sinnlicher Wahrnehmung und begrifflichem Wissen wird also als Kontinuum gedacht, als fortschreitender Prozess der selektiven Interpretation. Verstand und Wahrnehmung fügen der Empfindung dabei nichts in einem kategorischen Sinn hinzu, sie ziehen ihr im Gegenteil etwas ab, indem sie ihre Aufmerksamkeit fokussieren, doch besteht darin zugleich ihre kreative Leistung, ihre Aktivität. Subjekt und Objekt werden somit zu funktionalen als kategorischen Unterscheidungen.« Ebd., S. 16.

- 173 Hier spielten unter anderem Übersetzungsschwierigkeiten von essenziellen Begriffen wie »reality« eine Rolle, vgl.: Felicitas Krämer, *Erfahrungsvielfalt und Wirklichkeit – zur William James' Realitätsverständnis*, Göttingen 2006, S. 32ff. Vgl. ebenfalls: Diaz-Bone, Schubert, *William James zur Einführung*, a.a.O., S. 7.
- 174 Ebd., S. 101f. Wohl auch aufgrund dieser Kritik bezeichnete der bereits erwähnte Georg Simmel den amerikanischen Pragmatismus als »oberflächlichste und beschränkteste« Form des Pragmatismus. Georg Simmel, *Der Konflikt der modernen Kultur*, München 1918, S. 28f.
- 175 Felicitas Krämer, a.a.O., S. 35.
- 176 Max Scheler, *Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt*, Frankfurt a.M. 1977, S. 48. Veröffentlicht wurde der Text innerhalb des Sammelbandes »Die Wissensformen und die Gesellschaft« erstmals 1926.

Alltagssprache entnommen werden und so ihren Realitäts-Bezug behalten. Das bedeutet jedoch nicht, dass Scheler, im Gegensatz zu anderen, nur Kritik für den Pragmatismus übrig hat. Auch ihm gelingt es, einige Missverständnisse auszuräumen:

»[...] Peirce wolle nicht sagen, es bestünde ›Sinn und Bedeutung‹ eines Gedankens lediglich in seinen praktischen Folgen, sondern nur wir kämen durch Erwägung dieser Folgen zu größerer Klarheit über diesen Sinn und diese Bedeutung.«<sup>177</sup>

Scheler kritisiert aber, dass James und andere Philosophen des Pragmatismus diesen doch in diesem oberflächlichen Sinne interpretiert haben würden. Interessanterweise entdeckt er aber auch Gemeinsamkeiten des Pragmatismus mit dem Neukantianismus, zumindest in dem Sinne, dass es beiden um »logische Fruchtbarkeit« ginge.<sup>178</sup> Aber darüber hinaus unterscheidet sich der Pragmatismus sich von der Transzendentalphilosophie in seiner, wie auch Voegelin entdeckte, »Systemfeindlichkeit«.<sup>179</sup> Das impliziert, dass der Pragmatismus logische Widersprüche hervorbringt, wie Scheler zeigt:

»[...] nämlich erstens, daß zwei Sätze sinnidentisch seien, die zu denselben Handlungen führen, und zweitens, daß ein Satz wahr sei, wenn er ein Handeln bestimme, das nutzbringende oder lebensfördernde Folgen habe.«<sup>180</sup>

Hier lassen sich logische Widersprüche des Pragmatismus erkennen, so Scheler, weil bei der ersten Prämisse vergessen würde, dass Satzbedeutungen subjektiv seien, denn jeder verstünde etwas Anderes und bei der zweiten Prämisse, weil eine Wirkung einer Sache nicht gleichzusetzen sei mit seinem Grund.<sup>181</sup>

Doch nicht alles am Pragmatismus sei nach Scheler falsch: Auch in seiner Philosophie ist das Verhältnis des Menschen zur Welt nicht »theoretisch« zu bestimmen, sondern ist nicht trennbar von seinem Bezug zum praktischen Leben. Der Pragmatismus beschreibt den Menschen also zurecht »weltbezogen«, dazu hält auch Scheler, wie der Pragmatismus ein »Welt-Gestaltungs-Interesse« als konstitutiv für das Menschsein, er bezeichnet es als »Herrschaftswillen«.<sup>182</sup> Scheler bringt diesen Herrschaftswillen dann in Verbindung mit dem pragmatischen Wahrheitsbegriff: Wer

---

177 Ebd., S. 29. Mit der Vermutung »Peirce wolle nicht sagen« bezieht sich Scheler darauf, was Peirce mit dem Titel des Aufsatzes »Wie wir unsere Ideen klarmachen können« nicht sagen wollte.

178 Ebd., S. 30.

179 Ebd., S. 40.

180 Ebd., S. 57.

181 Ebd., S. 57ff.

182 Ebd., S. 66. Scheler fokussiert sich später auf den »methodischen Pragmatismus«. Ebd., S. 95ff.

die Welt gestalten möchte, wird sich notwendig einen Begriff davon machen müssen, was »nützlich« und was »unnützlich« ist, als Grundlage der Ausgestaltung seines Herrschaftswillens. Auch Scheler kann durch die Praxisbezogenheit seiner Philosophie, die wenigstens in diesem Punkt kein geschlossenes System darstellt, also über eine zu schnelle Verurteilung des Pragmatismus hinausfinden.

Deutlich positiver schreibt Eduard Baumgarten über den Pragmatismus. In seinem zwei Bände umfassenden Werk »Die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens«<sup>183</sup> beschäftigt er sich vor allem im Band II, »Der Pragmatismus«<sup>184</sup> mit dieser amerikanischen Epistemologie.<sup>185</sup> Baumgarten ist zu diesem Zeitpunkt bereits ein bekennender Nationalsozialist,<sup>186</sup> daher mag sein positives Urteil zuerst überraschen, vor allem weil auch er diese Epistemologie als demokratische Philosophie liest.

Der Grund hierfür erscheint nicht minder wunderlich: Baumgarten versucht in besagtem Werk, die Entstehungsgeschichte des Pragmatismus als eine »rassentypische Eigenschaft« aus der amerikanischen Geschichte herzuleiten. Man könnte seinen Ansatz daher als »rassentypologische Epistemologie« bezeichnen. James sei hierbei das eindrückliche Beispiel dieser, aus der Geschichte hergeleiteten »Rassentypologie«: Dieser amerikanische »Rasse-Typ« entsteht innerhalb eines Kontextes von, so merkwürdig das klingen mag, christlich »puritanische[m] Erbgut«<sup>187</sup>, das der glaubenszersetzenden »Verweltlichung« standhalten konnte. Und diesem »rassentypologischen« Kontext, konstituiert durch sein »Erbgut« verdanke der Pragmatismus seine Entstehung.<sup>188</sup>

Das zeigt, nicht jede Form von Epistemologie, die ein Bewusstsein ihrer eigenen Kontextualität enthält, wechselwirkt mit einer offenen, nicht-ideologischen Weltanschauung. Es kommt also auch auf die Frage an, welcher Kontext festgestellt wird, Baumgartens Variante, die eines »rassentypologischen Kontextes« entstammt schließlich selbst einer geschlossenen rassenideologischen Weltanschauung. Im Gegensatz dazu trägt Voegelins offene politische Epistemologie daher zu einem

---

183 Eduard Baumgarten, *die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens*, Frankfurt a.M. 1938.

184 Eduard Baumgarten, *der Pragmatismus*, R. W. Emerson, W. James, J. Dewey, in: Baumgarten, *die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens*, a.a.O.

185 »[...] er gehört zu den wenigen deutschen Philosophen, die diese philosophische Richtung hierzulande bekannt gemacht haben, wenn auch in einer politischen Situation, in der auf Resonanz nicht zu rechnen war [...].« Hans Albert, Vorwort, in: Hans Albert (Hg.), *Sozialtheorie und soziale Praxis*, Eduard Baumgarten zum 70. Geburtstag, Meisenheim am Glan 1971, S. 1.

186 Er war Mitglied der SA ab 1933 und NSDAP Mitglied ab 1937.

187 Baumgarten, *der Pragmatismus*, a.a.O., S. 164.

188 Ebd., S. 200.

besseren Verständnis des Pragmatismus bei, als Baumgartens »rassentypologisch«-epistemischer Ansatz. Trotzdem kann auch Baumgartens kontextbewusste Epistemologie einige Missverständnisse ausräumen. Denn er stellt den Pragmatismus nicht nur als etwas »undeutsches«, etwas »interessantes, aber Fremdes« dar. Schließlich betont er selbst am Ende seiner James-Analyse, dass dieser mehr sei als ein Repräsentant »nationaler Eigentümlichkeit«, sondern James Pragmatismus sei das Ergebnis einer »angestrengte[n] und kritische[n] Idee«. Es zeigt sich in Baumgartens Deutung, dass er trotz ideologischer Distanz und irrationaler rassentypologischer Lesart den Pragmatismus von James mit großem Respekt und Verständnis darzustellen versteht:

»Der systematische Zusammenhang zwischen seinen wesentlichen Positionen ist zu zeigen: wie der Wille zum Glauben [...] mit dem Pluralismus echt zusammenhängt, und beide ebenso wieder mit dem allem zu Grunde liegenden pragmatischen Wahrheitsbegriff. Ferner, wie dieser pragmatische Wahrheitsbegriff durch psychologisch- phänomenologische Befunde so weitgehend fundiert wird, daß sich am Ende das Resultat ergibt: nicht nur ist ›Wahrheitserfahrung‹ stets Bewahrheitung (verification) eines bestimmten ›Glaubens‹, sondern paradoxer noch: gerade das Elementarste, Härteste: Realitätswahrnehmung und Realitätsurteil sind in Glaubensakten, nämlich in Glaubensakten von besonders hohem Vitalitätsgrad fundiert.«<sup>189</sup>

Der Wahrheitsbegriff von James ist also mehr als eine »Kaufmanns-Philosophie«. Auch dieser Vorwurf wird von Baumgarten gelungen entkräftet, wenn er beispielsweise versucht, irreführende Bankinstituts-Vergleiche Seitens James in den richtigen Kontext einzuordnen:

»Wahrheit ist nicht abnehmbar von gegebenen, stehenden Dingen, sondern ist ein Verhältnis zu bewegten, treibenden Dingen; ein Verhältnis, dadurch ich hinter ihnen her oder ihnen voraus sein muß und dadurch ich meinerseits auf den Gang der Dinge verändernd einwirke. In diesem und nur in diesem Sinn spielt die Analogie eines genial geleiteten Bankinstituts, das auch in dieser Weise reale Prozesse nachhelfend oder vorlaufend ›vermittelt‹ herein. Wahrheit muß ihren Gegenstand in diesem Sinne erst selber praktisch herstellen.«<sup>190</sup>

---

189 Ebd., S. 166.

190 Ebd., S. 192.

Baumgarten lobt den Pragmatismus von James als »die Sprengung aller dogmatisch-rationalistischen Vorstellungen von der Welt, die die strukturelle Vielfältigkeit derselben leugneten [...]«. <sup>191</sup>

Baumgarten und Scheler stellen aber lediglich Ausnahmen einer sonst eher oberflächlichen Behandlung des Pragmatismus von deutscher Seite dar. Das belegt ein moderner deutscher Pragmatist, Hans Joas: <sup>192</sup>

»In Deutschland dagegen hat es – sieht man von den freilich spektakulären Ausnahmen Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas sowie einigen Spezialisten ab – der Pragmatismus auch heute noch sehr schwer. Gegen die schrille Stimme Friedrich Nietzsches und gegen den seherischen Tonfall Martin Heideggers kommen die lässige Prosa von William James und der nüchterne common-sense-hafte Schriftsteller John Dewey in der deutschen Diskussion nur wenig zum Zuge.« <sup>193</sup>

Joas kritisiert aber zurecht auch Baumgartens Pragmatismus-Rezeption: Er habe den Pragmatismus als mit dem Nationalsozialismus vereinbar missinterpretiert und dabei sogar umkodiert zu einer Ideologie, für all diejenigen, die mit dem »Nationalsozialismus sympathisierten, ohne doch die schlimmsten Primitivismen etwa der Rassenideologie mitmachen zu wollen« <sup>194</sup>. Zwar habe besser »als Baumgarten und Gehlen [...] in Deutschland bisher noch keiner den Pragmatismus verstanden« <sup>195</sup>, gerade Baumgarten war anderen deutschen Pragmatismus-Interpreten laut Joas »turmhoch überlegen« <sup>196</sup>. Trotzdem resümiert Joas: »Baumgarten preist den Geist des Pragmatismus tatsächlich in nationalsozialistischer Einstellung an« <sup>197</sup> und kodiert eine pluralistisch-demokratische Erkenntnistheorie zu einer Grundlagenphilosophie für eine nationalsozialistische Weltanschauung um. Auch die »Rezeption von Epistemologie« ist also nachweislich politisch, Baumgarten ist hierfür ein sehr eindrückliches Beispiel.

Eine ideologisch motivierte Missinterpretation wirft Joas auch Arnold Gehlen vor, einem bekannten Anthropologen. Dieser hat ebenfalls den Pragmatismus mit

---

191 Eduard Baumgarten, Benjamin Franklin, der Lehrmeister der amerikanischen Revolution, in: Baumgarten, die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens, a.a.O., S. 240.

192 Nach Richard J. Bernstein »der sensibelste und aufmerksamste deutsche Interpret des amerikanischen Pragmatismus«. Richard J. Bernstein, die kreative Rolle der Imagination, in: Bettina Hollstein, Matthias Jung, Wolfgang Knöbl (Hg.), Handlung und Erfahrung. Das Erbe von Historismus und Pragmatismus und die Zukunft der Sozialtheorie, Frankfurt a.M. 2011, S. 51 (hier Fußnote 2).

193 Hans Joas, Pragmatismus und Gesellschaftstheorie, Frankfurt a.M. 1991, S. 8.

194 Ebd., S. 129.

195 Ebd., S. 130.

196 Ebd., S. 131.

197 Ebd., S. 131.

einigem Verständnis rezipiert, obwohl auch er höchst problematische Verbindungen zum Nationalsozialismus einging, beispielsweise trat er 1933 in die NSDAP ein und wurde Mitglied im NS-Dozentenbund. Seine Philosophie konzentriert sich auf »Phänomene der Wirklichkeit«<sup>198</sup>, dabei besteht seine epistemologische Grundlage aus einer speziellen Form des Empirismus, unter anderem inspiriert von James und John Dewey.<sup>199</sup> Auch er beklagt die Missverständnisse in der deutschen Pragmatismus-Rezeptions-Geschichte:

»[...] der seit Jahrzehnten immer festgehaltene Grundsatz einer ›empirischen Philosophie‹ ist in Deutschland stets abgelehnt worden, dies gilt heute wie gestern und gilt vermehrt für den ›pragmatischen‹, praxisbezogenen Einschlag, den der Verfasser [Gehlen selbst, M.N.] seit seinem ersten Buche (Wirklicher und unwirklicher Geist, 1931) seinen Gedanken mitgab. Für die deutsche Philosophie ist Sokrates von Plato verschlungen worden, haben Hobbes und Hume, W. James und Dewey vergebens gelebt.«<sup>200</sup>

Doch auch er kodiert den Pragmatismus in nationalsozialistischem Sinne um. Joas wirft ihm vor, den Pragmatismus um seine »intersubjektiv-sozialen Züge«<sup>201</sup> zu verkürzen und so einen institutionellen Autoritarismus zu begründen.<sup>202</sup> Hierzu resümiert Joas die Situation der deutschen Pragmatismus-Rezeption treffend:

»Die Begeisterung einiger nationalsozialistischer Intellektueller und die Ablehnung durch die Emigranten: von der Seite der Pragmatisten aus mußte das – wenn sie es überhaupt zur Kenntnis genommen hätten – wie verkehrte Welt wirken.«<sup>203</sup>

Baumgarten selbst modifiziert den Pragmatismus noch mehr als Gehlen nationalsozialistisch. In einem schwer erträglichen Zitat rechtfertigt er sogar die NS-Terrorherrschaft mit Verweis auf die Philosophie von James:

»Führersein heißt bei James: eine Partei des Lebens siegen lassen, eine andere, unter Umständen viele andere, umzubringen. – in dem allem aber wiederholt sich nur, was schon in jedem kleinen privaten Entschluß des Alltags ohne Aufsehen zu erregen, vor sich geht.«<sup>204</sup>

198 Arnold Gehlen, Studien zur Anthropologie und Soziologie, Berlin 1963, S. 145.

199 Ebd., S. 145.

200 Ebd., S. 9.

201 Joas, Pragmatismus und Gesellschaftstheorie, a.a.O., S. 130.

202 Als Mit-Unterzeichner des Marburger Manifests (1968) gegen mehr studentische Mitbestimmung an deutschen Hochschulen folgte er dieser Linie auch bei tagespolitischen Themen.

203 Ebd., S. 137.

204 Baumgarten, der Pragmatismus, a.a.O., S. 155. Baumgarten positionierte sich wie bereits erwähnt ab 1933 offen nationalsozialistisch, trat in die SA ein und in die NS-Dozentschaft.

Baumgarten versucht auch an anderer Stelle den Pragmatismus als nationalsozialistisch modifizierbar darzustellen, beispielsweise in »Amerikanische Philosophie und deutscher Glaube«<sup>205</sup> (1934). Dieser Text enthält einige absurde Kuriositäten, wie beispielsweise den Versuch zu zeigen, dass der nationalsozialistische und der amerikanische »Demokratiebegriff« nicht weit voneinander entfernt seien. Hierzu versucht Baumgarten seiner Ansicht nach »störende Mißverständnisse« aus dem Weg zu räumen:

»Hitler bekennt sich zur ›wahren‹ (plebiszitären Führer-)›Demokratie‹ (›freie Wahl des zur Verantwortung verpflichteten Führers‹, ›Führerhierarchie‹ aus den ›fähigen Söhnen‹ des ›ganzen Volkes‹; Rückhalt im Volksentscheid).«<sup>206</sup>

Vor allem der Fokus des Pragmatismus, auf den Menschen als »Handelnden« wird von Baumgarten als verwandt mit der handelnden »Volksgemeinschaft« verstanden und in dieser Weise umgewandelt. Diese Umdeutungen können offensichtlich nicht ohne große Gewalt am amerikanischen Pragmatismus vollzogen werden, was Joas zurecht scharf kritisiert:

»Der Pragmatismus als Philosophie der Handlung geriet in die Begeisterung für Entscheidung, Tat und Macht, die die nationalsozialistischen Intellektuellen charakterisierte; sein Demokratie-Ideal wurde im Sinne der Volksgemeinschafts-Ideologie umgedeutet und auf altgermanische Gemeinsamkeiten zurückgeführt.«<sup>207</sup>

Im Sinne der hier gestellten These zeigt sich also Folgendes: »Topft« man den Pragmatismus politisch »um«, von einem demokratischen Kontext zu einem nationalsozialistischen, verliert dieser ganz seinen Charakter und Form. *Die Subtraktion dieser Epistemologie um das Politische leert den Pragmatismus derartig, dass er nahezu beliebig gestaltbar wird.* Darin zeigt sich die Verschränkung von Epistemologie mit seinem politischen Entstehungskontext.

---

Dies versuchte übrigens Martin Heidegger zu verhindern (weil er bezweifelte, dass Baumgarten ein »echter Nationalsozialist« sei) und schrieb dem »Führer der Göttinger Dozenten-schaft« ein unverlangtes Gutachten, indem er Baumgarten als »alles andere als ein Nationalsozialist« verurteilte und als mit dem »Juden Fränkel« verkehrend und als philosophischen »Blender« zu diffamieren versuchte – jedoch erfolglos. Mehr zu diesem Thema findet sich an dieser Stelle: Rüdiger Safranski, ein Meister aus Deutschland, Heidegger und seine Zeit, Wien 1994, S. 318ff.

205 Eduard Baumgarten, amerikanische Philosophie und deutscher Glaube, in: Martin Löpelmann (Hg.), Zeitschrift für französischen und englischen Unterricht, Band 33 (Heft 2), Berlin 1934.

206 Ebd., S. 98.

207 Joas, Pragmatismus und Gesellschaftstheorie, a.a.O., S. 133.

Auch Joas legt seinen Fokus auf die Handlungstheorie des Pragmatismus und gilt daher als Begründer einer »Neo-pragmatischen Handlungstheorie«.<sup>208</sup> Dieser problematisiert die »instrumentalistische Reduktion« menschlichen Handelns auf das Rationale und schließt daher das »Kreative« in den Handlungs-Begriff mit ein. Die Epistemologie des Pragmatismus dient hierfür als Grundlage:

»Der Pragmatismus stellt mit seiner Betonung kreativer Problemlösung der instrumentalistischen Reduktion ein alternatives Handlungsmodell entgegen und fand dadurch auch zu einer Neubewertung des spielerischen und des künstlerischen Umgangs mit Gegenständen.«<sup>209</sup>

»Kreativität« wird dabei nicht beispielsweise auf »Kunst« reduziert, sondern eine wichtige Grundlage aller Problemlösungsstrategien:

»Der Pragmatismus Amerikas stellt eine ganz eigenständige Weise dar, die Kreativität des Handelns zu deuten; nicht dichterischer Ausdruck oder materielle Produktion und revolutionäre Umwälzung sind dabei die leitende Metapher, sondern die kreative Problemlösung durch experimentierende Intelligenz.«<sup>210</sup>

Weiter kann Joas' neopragmatische Handlungstheorie hier nicht ausgeführt werden. Interessant ist, dass Voegelin's Pragmatismus-Interpretation innerhalb Joas' umfangreicher Literaturkritik nicht einmal erwähnt wird.

Dabei ist Voegelin in der Tat einer der ersten deutschen Rezensenten, der über eine oberflächliche Kritik des Pragmatismus hinausgeht, aufgrund seiner politischen Epistemologie. Selbst dort, wo er kritikwürdiges an dieser amerikanischen Erkenntnistheorie entdeckt, will er verstehen, aus welcher politischen Kultur diese Art zu Denken entstammt. Beispielsweise als er sich logische Schwächen im Pragmatischen Versuch der »Auflösung der Dialektik« entdeckt:

»Die übliche Theorieform beginnt mit den Realitäten der Außenwelt und des Ich, um das Problem des Zusammentreffens in einem Erkenntnisakt zu stellen; James kehrt die Folge um und nimmt den Schnittpunkt, die reine Erfahrung, als das unmittelbar Gegebene, um zu zeigen, wie man aus ihr durch Einstellung in verschiedene funktionale Zusammenhänge die Wirklichkeiten aufbaut.«<sup>211</sup>

---

208 Sabine Schößler untersucht in ihrer Dissertation ausführlich das spezifisch Besondere an Joas' Neopragmatismus aus theologischer Perspektive. Sabine Schößler, *Der Neopragmatismus von Hans Joas. Handeln, Glaube und Erfahrung*, Berlin 2011.

209 Joas, *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, a.a.O., S. 176.

210 Ebd., S. 293.

211 Voegelin, *über die Form des amerikanischen Geistes*, a.a.O., S. 44.

Diese Auflösung des Problems der Dialektik vollzieht James, so Voegelin, mit einem »Trick«, indem er »seine Existenz leugnet«<sup>212</sup>:

»Im Akt der Wahrnehmung selbst also gibt es keine Spaltung und das historische Problem der Erkenntnis: zu erklären wie man ein Bewusstsein ›von etwas‹ haben kann, wird dahin aufgelöst, daß man eben kein Bewußtsein ›von etwas‹ hat und daß die Beziehung einer Erkenntnis auf ihr Objekt außerhalb des einfachen Aktes in einer folgenden eine Zeitstrecke voraussetzenden Reflexion sich vollzieht.«<sup>213</sup>

Es gibt nach James also eine Art »reine, vorreflektierte Erfahrung« und in dieser ist Erfahrenes und Erkenntnis nicht getrennt, daher nicht »dialektisch gegenübergestellt« – die »reine Erfahrung« beinhaltet Substanz und Erfahrung zugleich:

»Die Theorie des Weltstoffs, eine Theorie der ›reinen Erfahrung‹, oder des ›radikalen Empirismus‹, versucht an die Stelle traditioneller monistischer oder dualistischer Erkenntnistheorien eine pluralistische zu setzen. Die Frage nach der Beziehung zwischen Wahrnehmung und Objekt beantwortet James damit, daß beide, Wahrnehmung und Wahrgenommenes, vom gleichen Stoff sind, und nur nachträglich verschiedenen Reichen zugeteilt werden.«<sup>214</sup>

Diese Theorie der reinen Erfahrung ist die Grundlage der Theorie des radikalen Empirismus. Was James damit meint, führt Voegelin an folgenden Beispielen aus:

»Substanz und Erfahrung decken sich in ihrer Stofflichkeit völlig, die reine Erfahrung Eisen besteht aus Eisen, die reine Erfahrung Holz aus Holz, ohne daß man sie auf ein gemeinsames Material zurückführen könnte oder müsste.«<sup>215</sup>

Erst durch Reflexion und Einordnung des Erlebnisses trennen sich Erkanntes und Erkennen und führt die Erlebnisse von der vorreflektierten »thatness« zur »whatness«, zur »unreinen Erfahrung«, zu Gegenständen, die an vielen »Reichen« teilhaben können. Diese reinen Erfahrungen umfassen auch Relationen wie »with, near, next, like [...]«<sup>216</sup>. Man erfährt also nicht nur »Dinge«, sondern auch ihre Verhältnisse zueinander und zu »mir«; sie formen so eine »Geschichte« in der Zeit und ein »pluralistisches Universum« im Raum.<sup>217</sup>

---

212 Ebd., S. 48.

213 Ebd., S. 43.

214 Ebd., S. 42.

215 Ebd., S. 42f.

216 James, zitiert nach: Ebd., S. 47.

217 Dies ist nach Voegelin das spezifisch Radikale am »Radikalen Empirismus« mit dem er sich vom englischen Empirismus abhebt, welcher die Relationen nicht zur Erfahrung einordnet.

Wie bereits erwähnt, ist Voegelin von dieser Konstruktion der »reinen Erfahrung« nicht überzeugt. Sie ist eine Art nicht rational begründbarer Platzhalter, den man für diese Theorie eben annehmen muss:

»Die Umkehrung ändert nichts an der Problematik; die reine Erfahrung [...] hat bei James die gleiche Funktion wie in anderen Erkenntnistheorien der Begriff eines Wesens, einer Essenz, einer Meinung, einer Bedeutung, oder eines Gegenstandes, die alle nur ›gelten‹, ohne wirklich zu sein.«<sup>218</sup>

Darauf geht Voegelin nicht weiter ein, da er keine Lösung für diese Problematik sieht. Insgesamt urteilt Voegelin: »[...] eine rationale Begründung ist nach dem eben gesagten unmöglich.«<sup>219</sup> Aber genau an dieser »Schwachstelle« erlischt sein »Verständnis-Interesse« nicht, so entdeckt er, dass auch James von diesen Schwachstellen weiß:

»Der Stil der Jamesschen Werke ist von so außerordentlicher Klarheit, Einfachheit und Ehrlichkeit, daß er selbst auf die kritischen Punkte aufmerksam macht und es keiner besonderen Kunst bedarf sie zu finden.«<sup>220</sup>

Den Grund für diese »Gelassenheit« liegt nicht in der »Primitivität« des amerikanischen Denkens, wie andere deutsche Rezensenten vorwerfen, sondern eine Mentalität die nicht abgeschlossen »richtig«, sondern effektiv konstruieren möchte und die zeigt sich an dieser Stelle, wie amerikanisch der Pragmatismus ist:

»Und so verstanden, hat James positiv zu fassen ersucht, was für gewöhnlich dem Europäer an seinem und Peirces Werk als Primitivität und Roheit der Technik erscheint. Es ist keine Fehlerhaftigkeit des Denkens, sondern eine Reduktion des Baues auf einfache starke Linien, ohne subtile Durchführung in den Einzelheiten.«<sup>221</sup>

Der Pragmatismus enthält zwar Fehler, aber die machen seine Konstruktion nicht notwendig falsch. Zumindest urteilen Menschen der Geisteshaltung des »offenen Ichs« derartig, denen es um den Zweck der Konstruktion geht und nicht um deren logischer Abgeschlossenheit als »Zweck an sich«. Diese offene Epistemologie ist also so uneuropäisch, aufgrund ihres »vollständig verschiedenen Erlebnishintergrund[es]«<sup>222</sup>, wenn Voegelin auch bei James Elemente von Hume und dem »engli-

---

218 Ebd., S. 44.

219 Ebd., S. 49.

220 Ebd., S. 43.

221 Ebd., S. 32.

222 Ebd., S. 42.

schen Denkapparat«<sup>223</sup> entdeckt. Zum Entstehungs-Kontext des Pragmatismus gehört die Emigration, die Flucht vor dem »Ballast der europäischen Problematik«<sup>224</sup>, vor dem »Zank und Streit der Schulen«<sup>225</sup> als eine schlechte europäische Eigenart, die, wenn sie dennoch in der amerikanischen Debatte auftritt, kaum mehr sei als eine schlechte Angewohnheit.

Voegelin schließt das epistemologische Hauptkapitel des Buches mit diesen Worten:

»Wenn man die europäische [Philosophie der Persönlichkeit] mit ihrer Sucht, das Rätsel der Person rational zu fassen, als die Lehre von einem geschlossenen Ich benennen will, kann man der Philosophie vom Typus Peirces und James' den Namen der Lehre vom offenen Ich geben. Die Zusammenziehung von Zeit und Existenz in den Gegenwartspunkt des Ich, und das Problem des Weltursprungs haben kaum noch Bedeutung.«<sup>226</sup>

Die Geisteshaltung des Pluralismus wechselwirkt mit einer offenen Epistemologie, die, aufgrund ihres politischen Entstehungskontextes nicht ein in sich geschlossenes analytisch-logisches System konstruieren muss und darum nicht logisch fehlerfrei sein muss. Dass die damit einhergehende System-Skepsis, die sich sowohl bei James als auch bei Peirce zeigt, auch in Voegelins Methodik des Amerikabuches geteilt wird, zeigt wie sehr die Amerikaerfahrung dazu beiträgt, dass seine politische Epistemologie auch auf seine Methodologie Einfluss nimmt. Doch es ist auch diese System-Skepsis, die dazu führt, dass er diese offene Konstruktion nie systematisch abgeschlossen ausarbeitet.

Die Auswirkungen dieser epistemologischen System-Skepsis auf die amerikanische Politik zeigt Voegelin im weiteren Verlauf des Buches, vor allem am Beispiel der amerikanischen Rechtslehre und der Ökonomie von John R. Commons. Dabei zeigt sich:

»Die Minderschätzung der theoretischen Gestaltungen bedeutet nicht ihre Vernichtung, sondern nur die Ueberbetonung ihrer praktischen Funktionen; es gibt nach wie vor theoretische Gestalten, aber sie werden nicht um ihres Wahrheitswertes willen aufgestellt, sondern wegen ihrer Leistungsfähigkeit in der Ueberwindung äußerer Schwierigkeiten.«<sup>227</sup>

---

223 Ebd., S. 44.

224 Ebd., S. 32.

225 Ebd., S. 32.

226 Ebd., S. 52.

227 Ebd., S. 10.

Dies führt aber in der amerikanischen Rechtslehre zu teilweise chaotischen Zuständen. Gerade der Pragmatismus bedingt hierbei das »Präzedenzsystem«, also dass Rechtsordnungen allgemein gelten, die in der tatsächlichen Rechtsrealität mindestens einmal Anwendung gefunden haben. Es wurde aber erst versucht, diese singulären Rechtsgeschehen zu einem echten »Rechtssystem« zu systematisieren, als es einen funktionalen Nutzen für diese Systeme gab, nämlich dem »Chaos« Herr zu werden:

»[...] so drängt in Amerika das bedrohliche Anwachsen des Rechtsmaterials in den Entscheidungen, die Unzulänglichkeiten des Prozeßrechtes [...] zu Vorschlägen und Maßnahmen, um das – nicht drohende, sondern – tatsächlich bestehende Chaos zu bewältigen.«<sup>228</sup>

Diese Systematisierung scheiterte aber bislang, »[d]as Ergebnis ist der gegenwärtige chaotische Zustand des Rechtes und die völlige Unzulänglichkeit der Gerichtsbarkeit.«<sup>229</sup> Diese »unbefriedigende Lage« führte dazu, dass man sich auf, wie Voegelin schreibt, »draufgängerische Weise« europäischer Rechtslehre bedient hat. Amerikanisch daran war, dass man das hierzu nötige Übersetzungsprojekt gemeinsam und kooperativ durchführte und andererseits sich aber wenig für ein echtes intellektuelles Verständnis der dahinterstehenden Denksysteme interessierte. Auch hierin zeigt sich die Geisteshaltung des Pragmatismus, denn bei diesem »draufgängerischen« Projekt geht nur um den Nutzen dieser Systeme auf den praktischen Problemfall des Rechts-Chaos.<sup>230</sup> Voegelins zeigt hier also auf Grundlage der Lesart von seiner politischen Epistemologie her, dass dieses Rechtschaos, wie auch der Versuch seiner Lösung nicht ein rein politischer Vorgang ist, sondern auch Spuren der dahinterstehenden amerikanischen Epistemologie enthält.

Die spezifisch amerikanische Geisteshaltung, Systeme nicht »aufgrund ihres Wahrheitsgehaltes, sondern wegen ihrer Leistungsfähigkeit in der Ueberwindung äußerer Schwierigkeiten« aufzustellen, zeigt sich auch in verschiedenen ökonomischen Denkrichtungen. Hier führt Voegelins politisch-epistemologische Lesart zu neuen Interpretationsmöglichkeiten. Um ein System zu verstehen, braucht es ein Verständnis für die Erfahrungen, die dieses System hervorbrachten. Gerade das amerikanische »offene Ich« bedingt eine Geisteshaltung, die diesen Konnex zugeben kann, ihre Systeme das Ergebnis von Problemstellungen sind. Dadurch, dass Voegelin durch diese Lesart amerikanische Systeme auf die sie hervorbringende Problem-Erfahrung versteht, deutet er den amerikanischen Anarchismus von Josiah

228 Ebd., S. 145f.

229 Ebd., S. 147.

230 »[Diese unbefriedigende Lage führte] zu der kooperativen, draufgängerischen Uebersetzung europäischer Werke ins Englische, ohne daß sie von den einzelnen Gelehrten durch persönliche Denkarbeit in das System ihres Wissens aufgenommen würden.« Ebd., S. 151.

Warren (1798 – 1874), der selbst »nicht das Ergebnis tiefgründiger philosophischer Erwägungen«<sup>231</sup> ist, als nur scheinbar anarchistisch, denn:

»Seine Lehre ist nicht vollständig verstanden, wenn sie nur nach ihrem theoretischen Gehalt betrachtet wird; das starke unreflektierte Kollektivleben der primitiven Gemeinschaften muß als der Grund gesehen werden, über dem eine Sphäre der ›Staatsfreiheit‹ sich erheben kann, weil die Gruppe durch die Kräfte gemeinsamer Geschichte, Herkunft und Wirtschaftsnot stärker zusammengehalten wird als ein staatlicher Machtapparat es tun würde. Die kritische Position ist von der Mills nicht zu unterscheiden, aber unter dem Einfluß einer bestimmten Erfahrung führt sie zu einer Theorie besonderen Inhaltes, die in der äußeren Form kaum etwas gemein hat mit der Staatslehre Mills [...].«<sup>232</sup>

Warren hat also, nach Voegelin, etwas mit John Stuart Mill gemeinsam, nur die Erfahrung des »Kollektivlebens«, Voegelin führt dies im selben Kapitel ausführlich aus, führt dazu, dass seine Theorie in »äußerer Form« kaum etwas mit Mills Staatslehre gemeinsam hat. Durch diese Erfahrungsbezogene Systemanalyse entdeckt er erstaunlicherweise, und in der Forschung einzigartig, dass Warren Gemeinsamkeiten mit dem Ökonomen John R. Commons (1862 – 1945) hat:

»Wenn man eine Theorie nicht nach ihrer letzten Formel betrachtet, sondern sie aus ihrem Werden und aus ihrer kritischen Funktion deutet, kann Warrens Anarchismus verstanden werden als ein Vorschlag zu einer proportionalen Repräsentation, in der die vertretene Einheit das Individuum ist. So verstanden ist Warren einer der ersten, der jene Prinzipien des Gesellschaftsaufbaues herausarbeitet, die über die politische Theorie der Proportionalvertretung führend in Commons Lehre von der ›Reasonableness‹, der Kommissionsverwaltung, der Interessensvertretung neben der politischen auslaufen.«<sup>233</sup>

Voegelin kommt also auf Grundlage seiner politischen Epistemologie zu dem verblüffenden Schluss, dass der »Anarchist Warren« mit Commons, der häufig als »conservative radical« beschrieben wird,<sup>234</sup> verwandte Begriffe hervorbringen konnten, was ihre gemeinsame Heimat in derselben amerikanischen Epistemologie des Pragmatismus offenbart. Dabei ist Commons kein Antikapitalist, geschweige denn ein

---

231 Ebd., S. 201.

232 Ebd., S. 179.

233 Ebd., S. 180.

234 Jack Barbash hierzu: »Commons sought radical change by conservative means. Government properly employed could play a creative and positive role in alleviating injustice in the workplace, a task that he felt could not safely be left solely to the workings of the market. But reform had to take place within ›the foundations of capitalism‹ [...].« Jack Barbash, John R. Commons, pioneer of labor economics, in: Monthly Labor Review, Washington 1989, S. 45.

Anarchist, wie dieses berühmte Zitat von ihm zeigt: »I was trying to save capitalism by making it good.«<sup>235</sup>

Voegelin widmet ihm ein ganzes Kapitel, um zu zeigen, dass auch Commons ökonomische Theorie den Einfluss des politisch-epistemologischen Konnex zeigt. Er leitet dieses, nach Ausführungen über Warren wie folgt ein: »Commons' Ursprünge liegen in der gleichen sozialen Umgebung wie die Warrens.«<sup>236</sup> »Die Besiedelung des Westens« war zwar schon weit fortgeschritten, aber »der Pioniercharakter [...] noch voll erhalten«<sup>237</sup>. Diese Pionier-Erfahrung ist die Grundlage der Theorie Warrens,<sup>238</sup> aber auch der von Commons, denn:

»In den konkreten Forschungen und philosophischen Formulierungen Commons' wird immer die Pioniergemeinschaft vorausgesetzt und nur auf dieser Grundlage haben die besonderen Probleme, mit denen er sich beschäftigt ihre Bedeutung.«<sup>239</sup>

Voegelin versteht sowohl Warren als auch Commons von derselben Erfahrung her, einerseits weil er, durch den Einfluss von Dilthey, eine geisteswissenschaftliche hermeneutische Methode zum Zwecke des »Verstehens« anwendet, die nach dem politisch-historischen, und im Amerikabuch nun auch epistemologischen Hintergrund der Entstehung ihrer Systeme fragt. Andererseits aber auch deshalb, weil Warren ebenso wie Commons von ihrer amerikanischen epistemologischen Prägung her ihre Systeme bewusst von den Erfahrungen her konstruieren, da der Pragmatismus »die Erfahrung vor das System stellt«, also hier Systeme nur den Zweck haben, hervorkommende Probleme zu lösen. Das bringt wiederum politische Implikationen mit sich, wie Voegelin bei Commons zeigt.

Voegelin versteht also Commons nicht nur auf Grundlage seiner politischen Epistemologie, sondern die zugrundeliegende Epistemologie von Commons selbst als offen »politische«. Denn die epistemologische »Theoriefeindlichkeit« hat auch direkte Auswirkung auf die amerikanische Politik und beispielsweise bewirkt, dass die amerikanische Arbeiterschaft sich nicht über Fragen des Sozialismus oder Anarchismus zerstritten hat:

---

235 John R. Commons, zitiert nach: Ebd., S. 45. Mehr zur Ökonomie von Warren findet sich unter anderen an dieser Stelle: Andrew H. van de Ven, Arik Lifschitz, John R. Commons, back to the future of organization studies, in: *The Oxford Handbook of Sociology and Organization Studies*, New York 2009, S. 510 – 534. Die Autoren verstehen Commons Ökonomie als »promising link« zwischen »neoclassical economics« und »social movement research«. Ebd., S. 524.

236 Voegelin, über die Form des amerikanischen Geistes, a.a.O., S. 181.

237 Ebd., S. 181.

238 Ebd., S. 181.

239 Ebd., S. 184.

»Die theoriefeindliche Politik lenkte die Aufmerksamkeit der Bewegung auf die Betriebsregeln und -ordnungen, unter denen der Arbeiter täglich steht. Der Arbeiter wird als konkrete Person gesehen, die täglich in den Einzelheiten des Betriebs sich gegen Unternehmer zu schützen hat, [...] nicht als Mitglied der ›Klasse‹, deren ›Solidarität‹ in abstracto verlangt wird.«<sup>240</sup>

Die Theoriefeindlichkeit, aber auch die Abneigung, Menschen durch Kategorien zu abstrahieren, führt in den USA dazu, dass aus »Klassenbewusstsein« zu »Lohnbewusstsein« wird.<sup>241</sup> So »entdogmatisiert« nicht-dogmatische Epistemologie Politik. Nicht dogmatisch ist die amerikanische Epistemologie, weil ihr der Drang fehlt, »Erkenntnis« rational abgeschlossen zu erklären. Voegelin zeigt an einer Stelle eindrücklich, wo das »Rationale« im amerikanischen Denken seinen Platz hat:

»[Man kann formulieren] daß die rational-aktive Denksphäre nur einen kleinen Oberflächensektor des Gesamtlebens erfaßt, daß sie nur ein intellektueller Annex zum Leben ist, nicht eine Welt die ihre eigenen Ursprünge hat.«<sup>242</sup>

Die Philosophie von Commons lässt dabei eine »verwandte Form«<sup>243</sup> erkennen:

»Seine analytischen Fähigkeiten und der Umfang seiner Persönlichkeit dehnen die Denkwelt so weit aus, daß sie die metaphysischen Probleme von Zeit und Endlichkeit, Dauer und élan vital mitumfaßt, aber sie hat ihren Ursprung nicht in einem unmittelbaren metaphysischen Erlebnis sondern die Formulierungen sind das Ergebnis von Jahrzehnten akkumulierter Forschung über konkrete Tatsachen des amerikanischen Wirtschaftslebens [...].«<sup>244</sup>

Diese spezifisch amerikanischen, pragmatisch-epistemologischen Voraussetzungen hat Auswirkungen auf Commons konkrete Positionierung in Fragen der Wirtschaftspolitik, wie Voegelin an mehreren Stellen zeigt. Ein Preisniveau konstruiert sich auf der Grundlage konkreter Preise, konkreter Produkte, das bedeutet aber auch, dass Preisniveaus sich dynamisch teilweise unvorhergesehen verändern können, trotzdem versucht Commons ein »konstantes Preisniveau« festzusetzen. So »dogmatisch« wird Commons aufgrund, wie Voegelin es formuliert, einer »emotionalen Intention«, die dabei von einer »logischen Intention« zu unterschei-

---

240 Ebd., S. 193.

241 Ebd., S. 193.

242 Ebd., S. 202.

243 Ebd., S. 202.

244 Ebd., S. 202.

den ist.<sup>245</sup> Hierbei zeigt sich, wie epistemologische Überzeugungen Einfluss auf ökonomische haben:

»Wenn man die ›Wirklichkeit‹ durch gewisse Prämissen definiert, kann in der Tat behauptet werden, daß ein stabiler Index notwendig ist um unverdiente Verluste und Bereicherungen zu verhindern; aber die so konstruierte ›Wirklichkeit‹ wird mit der vollen Wirklichkeit identifiziert und die Beziehung des konstruierten Dogmas auf die konkrete historische Lage, eine Beziehung nicht rationaler Analyse sondern fordernden Willens, kann als die emotionale Intention bezeichnet werden. Es ist die gleiche Form der Beziehung, die Warrens anarchistische Dogmatik zu der Realität in der Pioniergemeinschaft hat; intellektuell wird nur ein Teil der Theorie in die Wirklichkeit aufgenommen, emotional wird das Fragment auf die volle Wirklichkeit bezogen.«<sup>246</sup>

Vor allem der Begriff von »Wirklichkeit«, der hier nicht das Ergebnis analytischer Überlegungen ist, sondern den erfahrenen Ausschnitt des Lebens, also die konkrete Lebenswirklichkeit, als »volle Wirklichkeit« erennt, zeigt seine Herkunft aus dem Pragmatismus.

Diese konkrete Lebenswirklichkeit ist es auch, aus der sich die Geschichte selbst konstituiert, und auch diese pragmatisch-epistemologische Geschichtsauffassung beeinflusst wiederum Politik. Karl Marx entwickelt als »Grundlage praktischer Politik« eine »Geschichtsauffassung«, die eine Vorstellung eines allem übergeordneten »Geschichtsprozesses« enthält, wie Voegelin zusammenfasst. Einzelne historische Ereignisse sind also nur Teil dieser großen Geschichte.<sup>247</sup> Dagegen entfaltet Commons eine amerikanische Geschichtsauffassung,<sup>248</sup> auf pragmatisch-epistemologi-

---

245 Ebd., S. 206.

246 Ebd., S. 206.

247 Ebd., S. 218.

248 Voegelin bezieht sich an dieser Stelle (S. 217) vor allem auf folgende Textstelle eines Aufsatzes von Commons aus dem Jahr 1925: »We may infer from these specific cases something about the ultimate philosophy on which Karl Marx based his theory of socialism, in contrast to the actual historic process of stabilization through custom and law. Marx took his philosophy from Hegel, who had developed his famous theory of social evolution through the dialectic process or thesis, antithesis, and synthesis. This evidently is the process by which the human mind rises from the observation of a fact to the negation of that fact, and then makes a higher generalization, or synthesis, which includes both the positive and negative observations. In this way Hegel pictured the evolution or what lie called the Idea, in the history of mankind, this idea starting with the thesis of primitive communism, then going over to its exact opposite, the extreme individualism of the French Revolution, then culminating in what he hoped would be the synthesis, a great German Empire that should afford the advantages or both the sovereignty of the State and the liberty of the individual. But Marx inverted this process by changing the Great Idea into tools, machinery, commodities, and social labor-power. It was, for him, the invention and evolution of methods of production of wealth

scher Grundlage, die, wie Voegelin durch seine politische Epistemologie entdeckt, Spuren seines demokratischen Entstehungskontextes offenbart.<sup>249</sup>

»Die gesamte historische Entwicklung liegt in der Kette konkreter Handlungen [...]. Jeder konkrete Konflikt muß als Alltagsangelegenheit behandelt werden, im Augenblick, in dem er entsteht [...]. Der Geschichtsprozeß wird des Pathos beraubt, das idealistische Deutungen von einem ersehnten Ziel her ihm so freigiebig verleihen; er verliert seine Qualität eines romantischen Narkotikums, das ermöglicht, die eigene Person in der Identifikation mit ihm und seinem Ziel in einem Rausch verantwortungsloser Größe zu vergessen; er wird alltäglich, schlicht und sehr menschlich, die Veränderung des täglichen Brauches, an der alle durch ihre einfachsten Handlungen teilhaben. *Er ist ein demokratischer Geschichtsprozess.*«<sup>250</sup>

Voegelin beschreibt Commons Auffassung dieses »demokratischen Geschichtsprozesses« wie folgt:

»Er hat keine Helden, die sich für hohe Ideale begeistern – die täglichen Ziele sind nicht hoch, glänzend und heldenhaft; [...] er hat kein utopisches Ziel endlicher Harmonie aller Widersprüche. Grau in grau rollt er weiter, ohne das ein Ende abzusehen wäre; Millionen von Menschen nehmen an ihm teil, alles vereinzelter Menschen, die nie Masse werden (denn kein einzelner steht ihnen gegenüber), sondern nur einander auslöschen durch ihre unübersehbare Vielzahl [...].«<sup>251</sup>

---

that caused all changes to occur in religion, ethics, property, and the State. The thesis now remained primitive communism, as before, but the antithesis became individualistic capitalism, and the synthesis became, not the German Empire, but a new communism extending over the world. The outstanding characteristic of both Hegel's and Marx's philosophy was the idea or an impelling force that worked out its evolution regardless of the will of man. *The individual was helpless to push it on or hold it back. Consequently, in both cases, the actual historical evolution or collective wills was overlooked.*« John R. Commons, Marx to-day: capitalism and socialism, in: Journal of Institutional Economic, Cambridge 2009, S. 132 [Meine Hervorhebung, M.N.].

249 Commons hat sich immer wieder kritisch zu Marx geäußert, wie Barbash schreibt: »For most of his life, Commons, who died in 1945, was at odds with both the conventional wisdom of economics and Marxist socialism. On the one hand, main-line economic theory has in general had little use for unions, collective bargaining, and labor legislation other than noting that such measures interfered with the influences of the market's ›invisible hand.‹ On the other hand, Marx, says Commons, ›had not seen the movement of trade unionism through which laborers learned to organize, learned self-control, learned to negotiate with employers, learned that they need not fall back into the pauper condition that Marx predicted, but that by arbitration, they might make an agreement with the capitalists, that they might come to terms with the capitalists and divide the product between them.« Barbash, a.a.O., S. 47.

250 Voegelin, über die Form des amerikanischen Geistes, a.a.O., S. 219f [Meine Hervorhebung, M.N.].

251 Ebd., S. 220.

Die Wechselwirkung von Politik und Epistemologie zeigt sich an dieser Stelle bis in die »Geschichts-Theorie« hinein. Eine demokratische Epistemologie, die als pluralistische nicht Erkenntnis abschließend und logisch-widerspruchsfrei konstruieren muss, bedingt auch eine demokratische Form der Auffassung von »Geschichte«, die ebenfalls keinem Dogma folgen muss »alles zu harmonisieren«, sondern sich aus den Erfahrungen der Menschen konstituiert. Darum bezeichnet Voegelin Commons Philosophie in seiner Einleitung als »sinngebender Ausdruck« der »obersten Stufe«<sup>252</sup> weil er den demokratischen Wert der »Gleichheit« auf der Grundlage amerikanischer, pragmatischer Epistemologie, zu einer »Lebensphilosophie« erhoben hat, in der die Gleichheit der Menschen allein »metaphysische Bedeutung«<sup>253</sup> hat. Seine Philosophie entsteht dabei, hier zeigt sich sein politisch-epistemologischer Entstehungszusammenhang, nicht aus der »Absicht, ein philosophisches System zu schreiben«, sondern Aufgrund der »typisch-amerikanischen Annäherungen an die Probleme – nicht von ihrer systematischen Struktur [...] – sondern von ihrem handgreiflichen Auftreten in der täglichen Erfahrung her.«<sup>254</sup>

Dieses Kapitel konnte vor allem Folgendes zeigen: Der Pragmatismus als amerikanische Epistemologie zeigt seine Verschränkung mit der pluralistischen Gesellschaft, der er entstammt, ist aber wiederum mitbedingt durch seine anti-absolute, anti-aristokratische autoritätsskeptische Struktur, die sich in seiner »System-Skepsis« zeigt. Gerade bei der Ökonomie und der Philosophie Commons zeigt sich aber auch, dass amerikanische Politik, beispielsweise in ökonomischen Fragen wiederum mit seiner pragmatisch-epistemologischen Entstehungsgrundlage verschränkt ist. Weil dieser Pragmatismus innerhalb dieses politisch-historischen Kontextes entstanden ist, ist er mit ihm verklammert, am Beispiel Baumgartens konnte gezeigt werden, dass er daher auch nicht unbeschadet entwurzelt ist.

Die Begegnung mit einer pluralen Gesellschaft und ihrer pluralistischen Philosophie zeigt, wie nahe Voegelins erkenntnistheoretische Konstruktion dieser amerikanischen Geisteshaltung selbst steht. Er bleibt dabei nicht deskriptiv, sondern sieht auch über ihre logischen Schwächen hinaus ihre Stärke, um anhand ihrer Realitätsverwurzeltheit eine echte Alternative zu der, mit James gesprochen, »entwirklichten Philosophie« Europas darzustellen.

### 2.3. Santayanas Epistemologie des Niemandlandes

Aufgrund des Bewusstseins für den politisch-epistemologischen Konnex gelingt Voegelin auch eine außergewöhnliche Lesart der Philosophie Santayanas. Diesen

---

252 Ebd., S. 12.

253 Ebd., S. 236.

254 Ebd., S. 237.

bezeichnet Voegelin in seiner Autobiographie gar als »Offenbarung«<sup>255</sup> im Hinblick auf die eigene philosophische Entwicklung. Dem Philosophen widmet Voegelin im Amerikabuch daher ein eigenes Kapitel.

Santayana zählt heute zu den mittlerweile vergessenen Philosophen des »Golden Age of American Philosophy«, da er zum amerikanischen »Mainstream« eher ein ambivalentes Verhältnis hatte,<sup>256</sup> obwohl er zu wichtigen Vertretern wie zum Beispiel James in engem Kontakt stand. Voegelin hatte aber gute Gründe, sich mit dem Außenseiter zu beschäftigen, der im Gegensatz zu James und Peirce zum Verfassungszeitpunkt des Amerikabuches noch lebte. Santayana ist wie James und Peirce epistemologisch weit entfernt vom transzendentalphilosophischen Methodenpurismus. Voegelin schreibt, dass auch dieser nicht das »geringste Interesse für die neokantianische Methodologie«<sup>257</sup> zeigt. Seiner Ablehnung gegenüber der deutschen Philosophie hat er während des Ersten Weltkriegs in dem Werk »Egotism in German Philosophy«<sup>258</sup> (1916) Ausdruck verliehen. Gleich in den einleitenden Worten verurteilt er die deutsche Metaphysik als »something at once hollow and aggressive«<sup>259</sup>. Die deutsche Philosophie sei zwar nicht verantwortlich für den großen Krieg, in dem die Welt sich 1916 befindet, hat jedoch den Geist vorbereitet, in dem Deutschland diesen Krieg führt:

»Not that the German philosophers are responsible for the war, or for that recrudescence of corporate fanaticism which prepared it from afar. They merely shared and justified prophetically that spirit of uncompromising self-assertion and metaphysical conceit which the German nation is now reducing to action.«<sup>260</sup>

Hier zeigt Santayana selbst auf den Konnex zwischen deutschem Nationalismus und Transzendentalphilosophie, was aber in Anbetracht der Kriegssituation auch bei ihm wohl politisch motiviert ist, schließlich entstand das Buch in London. Er wirft der deutschen Philosophie sogar vor, eine weitere Form des Angriffs gegen die Menschheit zu sein, neben dem Einsatz von Waffengewalt:

---

255 Voegelin, autobiographische Reflexionen, a.a.O., S. 49.

256 Vera Christoph, zur Erkenntnistheorie George Santayanas, Frankfurt a.M. 1992, S. 11. Diese Studie hat sich für das Verständnis von Santayana als besonders hilfreich erwiesen, nicht zuletzt, weil es der Fragestellung dieser Arbeit durch seinen epistemologischen Fokus entgegenkommt.

257 Voegelin, autobiographische Reflexionen, a.a.O., S. 49.

258 George Santayana, *Egotism in German Philosophy*, London 1940.

259 Ebd., S. 5.

260 Ebd., S. 7.

»Like many a false religion before it, this which now inspires the Germans has made a double assault upon mankind, one with the secular arm, and another by solemn asseverations and sophistries.«<sup>261</sup>

Wie der Titel verrät, hält Santayana die deutsche Philosophie für »egotistisch«, vor allem wegen des dort allgegenwärtigen Subjektivismus und Skeptizismus. Das Urteil Voegelins, dass die Transzendentalphilosophie ein Ausdruck der Geisteshaltung des »geschlossenen Ichs« sei, greift Santayana damit voraus. Er nutzt sogar das Bild eines Gefängnisses, in dem sich der deutsche Philosoph freudig wie gleichgültig der Relativität des Lebens gegenüber aufhält:

»It cannot take outer facts very seriously; they are but symbols of its own unfathomable impulses. So pensive animals might reason. The just and humble side of German philosophy—if we can lend it virtues to which it is deeply indifferent—is that it accepts the total relativity of the human mind and luxuriates in it, much as we might expect spiders or porpoises to luxuriate in their special sensibility, making no vain effort to peep through the bars of their psychological prison.«<sup>262</sup>

Die sich selbst einschließende deutsche Philosophie schließt dabei die empirische Wirklichkeit aus, dagegen richtet sich Santayanas naturalistischer Ansatz:

»Nature is not a product of the mind, but on the contrary there is an external world, ages prior to any idea of it, which the mind recognises and feeds upon. There is a steady human nature within us, which our moods and passions may wrong but cannot annul. There is no categorical imperative but only the operation of instincts and interests more or less subject to discipline and mutual adjustment.«<sup>263</sup>

Santayanas Epistemologie setzt also das Kreatürliche und dabei das Instinktive als initiierend für die natürliche Erkenntnis. Sie ist ihr wahrer Ursprung. Durch diese »materialistische Maxime«<sup>264</sup> steht er zu Lebzeiten mit James in einer durchwachsenen, aber durchaus nicht feindlichen Beziehung. Das bekannte Zitat von James, in dem er das Werk Santayanas »Interpretations of Poetry and Religion« als »perfection of rottenness« bezeichnet, ist stark aus dem Zusammenhang gerissen:

»I now understand Santayana, the man. I never understood him before. But what a *perfection of rottenness* in a philosophy! I don't think I ever knew the anti-realistic view to be propounded with so impudently superior an air. It is refreshing to see

---

261 Ebd., S. 7.

262 Ebd., S. 14.

263 Ebd., S. 167f.

264 Christoph, a.a.O., S. 75.

a moribund Latinity rise up and administer such reproof to us barbarians in the hour of our triumph. [...] Nevertheless, how fantastic a philosophy.«<sup>265</sup>

Die politischen Implikationen der epistemologischen Lesart James' sind gerade in ihrer humoristischen Überspitzung sehr deutlich. Santayanas Philosophie ist vollkommen in seiner »Verkommenheit«, weil sie einen überwältigenden Anti-Realismus zur Grundlage hat – eine schlechte Grundlage, darum verrottet sie. Diese »verfaulende Philosophie« zeichnet James hier sehr anschaulich als »lateinisch-römisch«, in diesem Bild gerade imperial-römische Eigenart. Dieses »epistemologische Rom« ist eigentlich im Untergang durch die »Barbaren« begriffen, also eindeutig eine Anspielung auf einen der barbarischen Plünderungszüge durch das reale römische Reich, es bäumt sich aber doch noch ein letztes Mal auf. Sie möchte im letzten Moment den Triumph der Barbaren gegenüber dem einst mächtigsten Imperium in Europa verhindern. Klarer kann man die Lesart der Epistemologie als politisch-historisch kontextual, in dem Fall imperial-caesaristisch kaum ausdrücken und ebenso die Kritik an dieser als »überkommen«. James beschreibt die amerikanische Philosophie in diesem Bild aus Sicht der monistischen Transzendentalphilosophie, die sich eigentlich als Überlegene wähnte, als eine, die sich der nicht-absoluten, pragmatistischen Barbarei nur unter Protest und Kampf ergibt, aber doch der eigenen anti-realistischen Verfaultheit nicht zu entgehen vermag. Aber auch James kann, gerade wegen seiner politischen Lesart der Epistemologie Santayanas, vieles in dessen Philosophie finden, was ihn inspiriert.<sup>266</sup>

Santayana war die amerikanische Mentalität durchaus vertraut, denn seit seinem neunten Lebensjahr lebte der Spanier mit seiner Familie in den USA, er studierte dort unter anderem bei James.<sup>267</sup> Die englische Sprache beherrschte er so gut, dass er seinerzeit als »Meister der englischen Prosa«<sup>268</sup> galt, dennoch fühlte er sich dieser für ihn neuen Welt fremd.<sup>269</sup>

Die bereits angesprochene freundliche Haltung seitens James wird von Santayana nicht erwidert, in seiner Autobiographie äußert er nur vernichtende Kritik gegenüber der Philosophie des Pragmatismus:

»Was William James' Vorlesungen über Taines De'Intelligence betrifft, wüßte ich nicht, was mir geistig davon geblieben wäre [...]. Für Dinge, die er [James, M.N.]

265 William James to George H. Palmer, in: Henry James, the letters of William James. Edited by his son Henry James. Vol. II, Boston 1920, S. 122f [Meine Hervorhebung, M.N.].

266 Vgl.: Henry Tompkins Kirby-Smith, a philosophical novelist – George Santayana and The Last Puritan, Illinois 1997, S. 182ff.

267 Christoph, a.a.O., S. 30. Vgl. Ebenfalls das Kapitel »William James als Lehrer und Philosoph: Ein ambivalentes Vorbild«, in: Ebd., S. 34 – 38.

268 Voegelin, über die Form des amerikanischen Geistes, a.a.O., S. 69.

269 Ebd., S. 69.

nicht leiden konnte, hatte er keine Geduld; sein latenter Pragmatismus trat nur in seinem negativen Keim in die Erscheinung, als Verachtung für alles Fernliegende und Anmaßende, und seine Vorliebe für hilflose Nichtskönner und verpaßte Möglichkeiten, die später die Form von Barmherzigkeit und geistiger Weite annahm, erschien damals eher wie der scharfe Blick eines Arztes für schlechte Symptome, als ob er Leuten im Nu die Diagnose gestellt habe und ausriefe: »Ah, Sie haben Paranoia! Ah, Sie haben die Blattern!«<sup>270</sup>

Santayana zeigt, mit Voegelin gesprochen, eben wenig »Formverwandtschaft mit dem offenen Ich«.<sup>271</sup> Für seine skeptische Philosophie wirkt eine außenweltgewandte Philosophie wie der Pragmatismus geradezu naiv, als würde er alles negieren, was ihm unliebsam ist. Nur im geringen Maße zeigen sich daher Ähnlichkeiten zu der Philosophie von James und Peirce.<sup>272</sup> Dies liegt, so Voegelin, an der nicht leicht zu bestimmenden geistigen Herkunft von Santayana, »weil er mit seiner Person an der Grenze von europäischem und amerikanischem Geist steht«<sup>273</sup>. Er ist für Voegelin politisch-epistemologische Lesart daher ein besonderer Fall, denn: »In Santayana hat die Fremdheit des Geistes in der amerikanischen Gesellschaft ihren stärksten Ausdruck gefunden«<sup>274</sup>. In Spanien geboren, ist Santayana in jungen Jahren mit seiner Familie nach Amerika emigriert und erst viele Jahre nach seinem Studium wieder nach Europa zurückgekehrt. Dieser schreibt in seiner Autobiographie über sich selbst und die Auswirkungen seiner europäischen Herkunft in den Staaten:

»Auch solange ich in den Vereinigten Staaten lebte, freundete ich mich immer am schnellsten mit Menschen an, die gesellschaftlich und geistig in Europa zu Hause waren. Nicht, daß, in Europa oder in Amerika daheim sein, bei meinen wahren Freundschaften an sich ins Gewicht gefallen wäre [...]. Doch eine gemeinsame Sprache, eine gemeinsame gesellschaftliche und moralische Ausdrucksweise wird an sich ein starkes Band, wenn man im Ausland reist [...].«<sup>275</sup>

Andererseits empfindet er sich auch im gewissen Sinne als mit den »Amerikanern« verwandt, wenn er jene in Europa trifft:

---

270 George Santayana, *die Spanne meines Lebens*, übersetzt von Wolfheinrich v. d. Mülbe, Hamburg 1950, S. 280.

271 Voegelin, über die Form des amerikanischen Geistes, a.a.O., S. 13.

272 Ebd., S. 13.

273 Ebd., S. 105

274 Voegelin, über die Form des amerikanischen Geistes, a.a.O., S. 79.

275 Santayana, *die Spanne meines Lebens*, a.a.O., S. 445.

»Nun, mit den Amerikanern in Europa hatte ich ein gemeinsames Erfahrungsbereich, eine gemeinsame gesellschaftliche und moralische Konvention, und für den Augenblick saßen wir in demselben Boot.«<sup>276</sup>

Für Voegelin, der den Einfluss des politischen Kontextes auf die Epistemologie von Santayana herauszudestillieren versucht, ist diese »Herkunftsmixtur« eine willkommene Chance, die Gegensätze europäischer und amerikanischer »Geisteshaltungen« an einer Person herausarbeiten zu können.<sup>277</sup> Hier kann Voegelin zeigen, wo sich amerikanische Einflüsse und wo europäische zeigen. »Amerikanisch« wirkt für Voegelin der System-Skeptizismus, denn auch Santayana steht gerade dem Versuch der deutschen Philosophie, eine allumfassende Erkenntnistheorie des Absoluten zu konstruieren nachweislich mit Befremden gegenüber. Das zeigt sich schon in seiner Definition dessen, was »Logik« ist:

»Logic, like language, is partly a free construction and partly a means of symbolising and harnessing in expression the existing diversities of things [...]. No language or logic is right in the sense of being identical with the facts it is used to express, but each may be right by being faithful to these facts, as a translation may be faithful.«<sup>278</sup>

Daher ist auch Erkenntnis kein logischer Akt, sondern ein vorrationaler, instinktiver Prozess. Innerhalb dieses Prozesses findet keine Zusammenführung des gedachten Objektes mit dem seienden Objekt statt, sondern der Erkennende stellt Synchronität zwischen einer das Objekt ausmachenden Essenz und dem Angleichen seiner Vermutung über die Essenz des Objektes her. Nach Santayana ist Essenz das, was eine Sache so sehr ausmacht, das, wenn es einmal abgezogen wird, diese nicht mehr bestehen lässt:

»Just as food would cease to be food and poison poison, if you removed the stomach and the blood that they might nourish or infect; and just as beautiful things would cease to be beautiful if you removed the wonder and the welcome of living souls, so if you eliminate your anxiety, deceit itself becomes entertainment, and every illusion but so much added acquaintance with the realm of form.«<sup>279</sup>

276 Ebd., S. 445.

277 Vgl. hierzu ebenfalls Coopers kurze Darstellung vom in wissenschaftstheoretischem Sinne »europäisch-amerikanischen Hybriden« Santayana. Cooper, beginning the quest, a.a.O., S. 51ff.

278 George Santayana, Preface [Scepticism and Animal Faith], in: George Santayana, the essential Santayana. Selected Writings, edited by The Santayana Edition, compiled and with an introduction by Martin A. Coleman, Bloomington 2009, S. 52.

279 George Santayana, the discovery of essence, in: Santayana, the essential Santayana, a.a.O., S. 79f.

Die Essenz ist also ein zwingendes »Etwas« von »Dingen«, aber auch von Systemen, z.B. philosophischen.<sup>280</sup> Sie zeigt, wie diese in einer Art vorrationalen und darin auch vorskeptischen Welt dem Subjekt erscheinen. Was »Hunger« ist, ist es nicht mehr ohne das, was ein »Magen« ist.

Dieses Essenz-Konzept erzeugt aber ein »Zuallererst« der Epistemologie, sie ist also auch monistisch konzipiert. Auch für das »Zuallererst« der Essenz braucht es eine Reduktion, im Falle Santayanas eine »skeptische Reduktion«<sup>281</sup>. Durch sie wird alles Gedachte eines Objektes reduziert auf das Vorrationale, also das, was in einer Art »tierischem Glauben«, einem »animal faith« vom Objekt vermutet wird, wie Voegelin zusammengefasst:

»Um von einem Denken, einem philosophischen Diskurs, oder einer zeitlichen Folge von Bewußtseinsvorgängen zu wissen, müssen die Annahmen von Zeit und Gedächtnis, vielleicht auch von einem Ich gemacht werden, und alle diese sind schon Prinzipien im Aufbau eines Reichs, das nur Gegenstand des Glaubens (belief, animal faith) sein kann. Die Existenz der Außenwelt, das Ich, der Bewußtseinsstrom, der Zusammenhang einer Gedankenkette sind »gewußte«, d.h. gegenüberstehende, meinem Wissen selbst fremde Dinge, nicht unmittelbar Gegebenes. Die Skepsis muß weitergeführt werden bis zur Aufhebung aller existentiellen Qualitäten in den Gegenständen meiner Anschauung und erst wenn sie nicht in irgendwelcher über sie hinausweisenden Bedeutung genommen werden, nicht als Erscheinungen einer Substanz als Prozesse in einem Geist, als Ereignisse in einer Welt, sondern nur für das was sie in sich selbst sind, ist ein Punkt erreicht, der auch von der radikalsten Skepsis nicht mehr relativiert werden kann.«<sup>282</sup>

Die Essenz ist also nicht das, was das Objekt »in Wirklichkeit« ist. Es ist unser instinktiver Glaube daran, dass es ist und was es alles sein müsste, um dieses zu bleiben. Dieser »animal faith« stellt gewissermaßen den »Rettungsanker« Santayanas aus dem »Sog des Radikalskeptizismus« dar. Dieser »Glaube« bewirkt, dass nach der skeptischen Reduktion die Essenz sich offenbart. Die Essenz ist dabei eine Art »Halt« in einer Welt des »kalten Skeptizismus«, wie Santayana in malerischer Prosa formuliert:

»For the unintelligible accident of existence will cease to appear to lurk in this manifest being, weighting and crowding it, and threatening it with being swallowed up by nondescript neighbours. It will appear dwelling in its own world and shining by its own light, however brief may be my glimpse of it: for no date will

---

280 Voegelin, über die Form des amerikanischen Geistes, a.a.O., S. 67.

281 Voegelin wählt diese Beschreibung bewusst um jene von der »phänomenologischen Reduktion« Husserls zu unterscheiden. Vgl.: Ebd., S. 65.

282 Ebd., S. 65.

be written on it, no frame of full or of empty time will shut it in; nothing in it will be addressed to me, nor suggestive of any spectator. It will seem an event in no world, an incident in no experience. The quality of it will have ceased to exist: it will be merely the quality which it inherently, logically, and inalienably is. It will be an ESSENCE.«<sup>283</sup>

Santayana geht bei dem »animal faith« von einem evolutionär entstandenen, in der Natur des Menschen gelegenen instinktiven Glauben an eine solche Essenz aus. Dadurch entsteht in seinem System keine klassische erkenntnistheoretische Fragestellung und »no metaphysics«<sup>284</sup>:

»[...] während Santayana sich für das transzendente Objekt als Teil der Wahrnehmung überhaupt nicht interessiert und seine Aufmerksamkeit nur auf die Essenz [...] richtet. Diese Essenz steht allein der Intuition gegenüber und die Probleme der Spaltung des Aktes in sich selbst, des Regresses und der Schließung entstehen nicht [...]«<sup>285</sup>

In diesen Erkenntnisakten entsteht ein Verständnis von »Existenz«, dieses ist aber nicht das Ergebnis logischer Schlussfolgerung, sondern wird einfach »instinktiv vermutet«. Auf den Instinkt verlässt man sich aufgrund der Erfahrung, dass er in den meisten Fällen die richtige Prognose vorausgesehen hat – darum »glaubt« man ihm und der »Wirklichkeit«, die er impliziert als »existent«. Dieses naturalistische erkenntnistheoretische Konzept ist in dieser Form auch selbsterklärt materialistisch und darin anti-metaphysisch:

»Now in a natural philosophy I am a decided materialist-apparently the only one living; and I am well aware that idealists are fond of calling materialism too, metaphysics, in rather an angry tone, so as to cast discredit upon it by assimilating it to their own systems. But my materialism, for all that, is not metaphysical. I do not profess to know what matter is in itself, and feel no confidence in the divination of those esprits forts who, leading a life of vice, thought the universe must be composed of nothing but dice and billiard-balls. [...] and if belief in the existence of hidden parts and movements in nature be metaphysics, then the kitchen-maid is a metaphysician whenever she peels a potato.«<sup>286</sup>

Der Materialismus und die ihm inhärente Metaphysik-Kritik münden bei Santayana in eine scharfe Religionskritik, die Voegelin wieder als spezifisch europäisch liest.

283 Santayana, the discovery of essence, in: Santayana, the essential Santayana, a.a.O., S. 80.

284 Santayana, Preface, a.a.O., S. 52.

285 Voegelin, über die Form des amerikanischen Geistes, a.a.O., S. 61.

286 Santayana, Preface, a.a.O., S. 52f.

Der Glaube an »etwas jenseits des Diesseits« erscheint Santayana als Feigheit, den mit bissiger Polemik kritisiert:

»Daß spirituelle Gemüter sich dem Übernatürlichen zuwenden, ist nicht verwunderlich. Wenige sind tapfer genug, um die Natur so zu akzeptieren, wie sie ist, und ihre geistige Wohnstatt auf den harten Felsen der Wahrheit zu bauen.«<sup>287</sup>

In Santayanans Philosophie gibt es keine notwendigen Wahrheiten, gerade die Existenz Gottes ist »not a necessary truth«<sup>288</sup>. Der »harte Felsen der Wahrheit« ist der Ort der Sinnskepsis der Santayana vor allem von James und Peirce trennt und mit ihnen von der »Form des amerikanischen Geistes«. Dieser Skeptizismus geht bei Santayana mit einer gewissen Form der Schwermut einher. Diese stellt Voegelin durch die Deutung einiger Gedichte des Spaniers dar, die er als eine Art Kompensation dieser Melancholie versteht:

»[...] nur grausame Träume sind die Leiden der Welt, die kein Gott als wirkliche gewollt haben kann. Hier, im Alleinsein mit sich selbst, grenzt ein Bezirk sich ab, in dem der Landfremde und Freudlose sicher steht, in dem er seine Götter findet und seine mystischen Erlösungen.«<sup>289</sup>

Die Skepsis sieht Santayana aber nicht nur als Last an, sondern als eine Tugend:

»But scepticism is an exercise, not a life; it is a discipline fit to purify the mind of prejudice and render it all the more apt, when the time comes, to believe and to act wisely; and meantime the pure sceptic need take no offence at the multiplicity of images that crowd upon him, if he is scrupulous not to trust them and to assert nothing at their prompting.«<sup>290</sup>

Die »Wärme der Außenwelt« ist also nicht formgebendes Element von Santayanans Epistemologie, seine Philosophie ist also keine des »offene Ichs«. Voegelin liest vielmehr den Zustand des kulturellen »Dazwischenseins«, des in beiden Welten »Fremdseins« als ursächlich für die beschriebene Skepsis und Melancholie von Santayana. Aus diesem Niemandsland heraus erwächst eine Epistemologie der Fremdheit zur Hoffnung. Genau deshalb stellt Voegelin am Schluss des Santayana-

---

287 George Santayana, die Christusidee in den Evangelien, übersetzt von Luise Laporte, München 1951, S. 249.

288 George Santayana, there are no necessary truths, in: Santayana, the essential Santayana, a.a.O., S. 219.

289 Voegelin, über die Form des amerikanischen Geistes, a.a.O., S. 70.

290 Santayana, the discovery of essence, in: Santayana, the essential Santayana, a.a.O., S. 77.

Kapitels, diesen auch in Stile santayanischer Poetik dar.<sup>291</sup> Voegelin zitiert ihn hierbei, um dieses Gefühl der Fremdheit als Motiv für die erkenntnisskeptische Ausrichtung Santayanas zu beweisen:

»Seine eigene Haltung charakterisiert Santayana allgemein durch das Gefühl: ›daß die Sphäre der Existenz zu fremd und zufällig ist, um alles Spiel eines freien Geistes zu absorbieren ; wenn er zu Klarheit gekommen ist und seinen Frieden mit den Dingen gemacht hat, ist es seine Funktion, sie mit seinem eigenen moralischen und intellektuellen Licht zu berühren, und um seiner selbst willen zu existieren.«<sup>292</sup>

Santayanas eigene Heimatlosigkeit, »wie er früher seine persönliche Fremdheit und die Fremdheit des Geistes im Allgemeinen in der amerikanischen Gesellschaft entdeckte«<sup>293</sup> ließ nicht zu, dass die typisch amerikanische Erkenntnisskepsis sich mit einer Welt-offenen Haltung verbinde, so Voegelins Resümee.<sup>294</sup>

Auch Santayanas Essenzlehre zeigt Spuren der Form dieses »Dazwischenseins«. Sie besteht aus einem »vorspekulativen Material« einerseits, aber auch der »Formgebung der Spekulation«.<sup>295</sup> Sie ist also spekulativ im Ursprung, versucht aber dann, »selbst in den Folgen der Spekulation konsistent zu bleiben«<sup>296</sup>. Trotz der Konsistenzbemühungen ist Santayana wiederum kein Methoden-Purist, sondern offen »für die Fragen des Geistes, ohne Ehrfurcht vor irgendeinem Dogma«<sup>297</sup>.

Auch hier arbeitet Voegelin die Erkenntnistheorie Santayanas im Zusammenhang mit dessen sozial-politischem Kontext hermeneutisch heraus, was in diesem Fall ein Kontext des »Niemandlandes« ist, Santayanas Herkunft ist die Heimatlosigkeit. Voegelin versteht Santayana dabei als ebenfalls losgelöst vom europäischen

---

291 Voegelin, über die Form des amerikanischen Geistes, a.a.O., S. 99 – 103. Voegelin hat sich insgesamt für die Gedichte Santayanas wohl derartig interessiert, dass er vermutlich versuchte, sie zu übersetzen und dabei sich sogar bemühte ihre poetische Form, z.B. das Reimschema beizubehalten. Ich habe in Voegelins Privatbibliothek ein Buch von Santayana mit dem Titel »Poems« von 1923 entdeckt, in dem auf losen Blättern teilweise handschriftlich, teilweise mit Schreibmaschine geschriebene deutsche Übersetzungen mitsamt Verbesserungen zu finden waren.

292 Ebd., S. 96.

293 Ebd., S. 96.

294 Voegelin selbst wird weder Santayanas Essenzlehre übernehmen noch den in ihr wohnenden materialistischen Naturalismus noch die Religionskritik, seine erkenntniskritische Grundhaltung jedoch, wie auch dessen undogmatisches philosophisches Arbeiten beeinflussten Voegelin tief, wie er in seiner Autobiographie schreibt. Voegelin, autobiographische Reflexionen, a.a.O., S. 49f.

295 Ebd., S. 68.

296 Ebd., S. 69.

297 Ebd., S. 49.

philosophischen Autoritarismus, aber nicht von seinen monistischen formal-logischen Zwängen. Er stellt hier also sowohl politisch als auch epistemologisch das Hybride heraus, um Santayanas politisch-epistemologisches Hin- und Hergerissen sein zu zeigen. In poetischem Tiefgang geht Voegelin der Ursache für diese Zerrissenheit im Hinblick auf die Geschichte Santayanas hermeneutisch auf den Grund, schließlich ist es seine Biografie, die sich auch in seiner Epistemologie widerspiegelt. Dabei zeigt Voegelin sich mit dieser Geschichte auffällig verbunden, vielleicht, weil sie in Teilen nun auch zu seiner eigenen geworden ist, denn auch seine einstige politisch-epistemologische Heimat ist ihm merklich fremd geworden.

## Fazit

Voegelins politische Epistemologie geht von der Verschränkung von Epistemologie und Politik aus. Vor der Amerikareise hatte er so gerade bei verschiedenen Positionen im deutschsprachigen Raum den Einfluss des politischen Entstehungskontextes auf epistemologische Konstruktionen feststellen können. Durch die Amerikareise betritt er sowohl politisch als auch epistemologisch »neues Land«. Sein Amerikabuch zeigt dabei, dass er, durch seine offene politische Epistemologie, entdeckt, dass sich eine Art »Form des amerikanischen Geistes« herausarbeiten lässt, die einerseits epistemologische Prämissen enthält, als auch eine bestimmte politische Haltung mit sich bringt. Hier zeigt sich nicht nur der politisch-epistemologische Konnex, sondern auch, dass der Pragmatismus als amerikanische, demokratische Epistemologie selbst ähnlich »offen«, wie auch seine politische Epistemologie konzipiert ist. Sie denkt die Welt als »pluralistisch« und vermeidet daher erkenntnistheoretische Konstruktionen, die durch ein geschlossen-rationales System Welt-Erkenntnisprozesse, und damit den Weltzugang selbst, in ihr abzuschließen versucht. Sie ist schon in der Bildung ihrer Begriffe »demokratisch«, indem sie diese aus der Alltagssprache entnimmt, ohne sie dann elitär, intellektuell von dieser Verbindung abzuschneiden, das zeigt ihre politische Herkunft. Aber auch ihr Pluralismus macht sie zu einer demokratischen Epistemologie, wie Voegelin an bereits zitierter Stelle schreibt: »Die pluralistische Welt gleicht mehr einer bündischen Republik als einem Königreich.«<sup>298</sup> Die Transzendentalphilosophie kann als geschlossene Epistemologie nur von einem »monistischen Universum« ausgehen, könnte also für das »Königreich« stehen, von dem Voegelin hier spricht. Seine politische Epistemologie ist dabei als offene ebenso »pluralistisch« konstruiert und kann sich von der amerikanischen Philosophie zu einem »Pluralismus der Denkwelten« inspirieren lassen, die nicht untereinander, sondern ebenbürtig, nebeneinanderstehen:

---

298 Voegelin, über die Form des amerikanischen Geistes, a.a.O., S. 50.

»Kurz, hier fand ich eine Welt vor, in der die andere Welt, in der ich aufgewachsen war, in intellektueller, moralischer und geistiger Hinsicht unbedeutend war. Daß es verschiedene Welten nebeneinander geben sollte, hatte eine tiefgreifende Wirkung auf mich.«<sup>299</sup>

Der Pragmatismus als pluralistische, offene Weltanschauung bringt dabei eine Skepsis gegenüber Systemen mit sich, genauer gesagt, gegenüber dem Versuch, sie der praktischen Lebenswirklichkeit voranzustellen. Dieser epistemologische Standpunkt beeinflusst wiederum amerikanische Politik, wie Voegelin im Fall der Rechtslehre oder der amerikanischen Ökonomie von Commons feststellt. Voegelins eigene Methodik, die sich je nach »Stoff« in Dialog mit demselben erst finden muss, zeigt, wie sehr er selbst diese System-Skepsis teilt.

Die beiden Prämissen von Voegelins politischer Epistemologie aus Kapitel 1 bekommen also angesichts der Amerikaerfahrung mehr Konturen:

- a) Der Konnex von Epistemologie und Politik zeigt sich in der amerikanischen Epistemologie als demokratischer sehr deutlich: Die »pluralistische Weltsicht«, die Systemfeindlichkeit, die lebensalltagsnahe Begriffsbildung zeigt gerade in Kontrast zur deutschen Transzendentalphilosophie, wie ein anderer politischer Kontext andere grundsätzliche epistemologische Prämissen bedingt. Dieser Kontrast zeigt sich besonders deutlich in der Kritik der amerikanischen Philosophie an dem elitären »professoralen Spiel« und der »Philosophie des Absoluten«. Santayana ist hierbei ein besonders interessanter Fall, weil Voegelins politische Epistemologie durch dessen Biografie zeigen kann, dass seine Epistemologie aufgrund seiner Biografie zwischen »geschlossenem Ich« und »offenem Ich« hierbei eine Position zwischen den Stühlen einnimmt: Er entstammt verschiedenen geografischen und damit auch politischen Kontexten, und ist daher auch in epistemologischem Sinne »Heimatlos«.
- b) Der politisch-epistemologische Konnex zeigt sich auch darin, dass der Pragmatismus nicht in einen anderen politischen Kontext zu übertragen ist, ohne auch epistemologisch umgestaltet zu werden, was am Beispiel Baumgartens offenbar wurde. Voegelins politisch-epistemologische Lesart gelingt es dagegen als eine frühe deutsche Pragmatismus-Interpretation tiefer zu sehen und viele, wenn auch nicht alle deutschen Vorurteile zu vermeiden. Voegelins Lesart deckt sich hier mit einer modernen Interpretation des Pragmatismus, obwohl er heute von der Pragmatismusforschung kaum beachtet wird.
- c) Wie bereits im ersten Kapitel resümiert, kann eine scheinbar geschlossene, auf rein analytischen Prämissen basierende Epistemologie keine Spuren ihres politischen Entstehungskontextes enthalten. Voegelins politische Epistemologie

---

299 Voegelin, autobiographische Reflexionen, a.a.O., S. 50f.

geht davon aus, dass eine solche Erkenntnistheorie, die derartig von der Lebenswirklichkeit des Philosophierenden »bereinigt« wäre, nicht konstruiert werden kann. Diesen scheinbar geschlossenen Systemen entgeht also ihr eigener, nicht-ausschließbarer Lebenswelt-Einfluss. Dieser »Konstruktionsfehler« muss dazu führen, dass auf sie aufbauende Erkenntnis Realität »verzerrt«. In der amerikanischen Epistemologie begegnet Voegelin eine Philosophie, die »Konstruktionschwächen« offen zugibt und daher den politisch-epistemologischen Konnex nicht verneinen muss. Sie vermag also selbst politische Epistemologie zu sein.

- d) Durch die einer offenen Epistemologie inhärenten Skepsis gegenüber dem »Vorrang von Systemen« vor dem praktischen Leben, zeigt Spuren seines demokratischen Entstehungshintergrundes, nimmt aber selbst auch wieder Einfluss auf Politik. Hier zeigen sich Schwächen, wie Voegelin am Beispiel des chaotischen Zustands der amerikanischen Rechtslehre deutlich macht, aber auch klare Stärken. Das »amerikanische Denken« zeigt sich vor allem darin, sich nicht von der alltäglichen Lebenswirklichkeit abtrennen zu lassen, was sie gegenüber geschlossenen Weltanschauungen, wie dem Kommunismus immunisiert und sogar zu einer Art »demokratischen Geschichtstheorie« führt, die wiederum mit Marxistischer Geschichtsmetaphysik und anderen, der Lebenswelt enthobenen Konstrukten dieser Art nicht vereinbar ist. Durch die Amerika-Erfahrung entdeckt also Voegelin, dass sich Epistemologie und politischer Kontext reziprok zueinander verhalten.

Diese Erkenntnisse werden ihn sein Leben lang begleiten, kurz vor seinem Tod resümiert er seine Amerikareise mit eben diesem Schwerpunkt:

»I was introduced to American problems and had to study an American civilization, the American ›mind‹, which differed substantially from anything I had learned in central Europe about problems of the mind or the intellect. *And you might say it was a culture shock!* Of course we understand that there is a plurality of civilizations and that the verbal and intellectual developments of the type dominant at this time in Vienna were not the last thing in the world; but there were other worlds, with their traditions, which were quite different according to the background-commonsense culture, religion, mysticism, and so on. And that is the reason why, when I came back [...] the German intellectual development afterwards practically ran off like water from a duck's back. *I simply had no sensitivity any more for the particular kind of thinking that was specifically German.*«<sup>300</sup>

---

300 Eric Voegelin, autobiographical statement at Age Eighty-Two, a.a.O., S. 113 [Meine Hervorhebung].

### 3. Voegelins politische Epistemologie im Jahrzehnt geschlossener politischer Weltanschauungen

---

»Der lebendige philosophische Kopf weiß zu sehr um die Fragwürdigkeit geschlossener Systeme und Gehäuse, und seine Seele ist zu sehr durchdrungen von der Gewißheit, dass alles Leben unvollendet und Fragmentarisch [sic!] bleiben muß, als daß sie zur Form und Vollendung sich zwingen könnte;«<sup>1</sup>

So schreibt Voegelin über Max Weber am Beginn eines Jahrzehnts, das ihn in eine Auseinandersetzung mit totalitären und autoritären politischen Entwicklungen führt. Voegelin als ein »lebendige[r] philosophische[r] Kopf« steht in den 30er Jahren nicht nur in epistemologischem, sondern auch politischem Sinne vor der Konfrontation mit solchen anti-pluralistischen, »geschlossenen Systemen«. Schon im Zitat zeigt sich, wie pluralistisch Voegelin das Leben denkt, in dem er die »Schließung« desselben im Namen seiner totalen »Vollendung« für »fragwürdig« erklärt.

Schon am Anfang des Jahrzehnts positioniert sich Voegelin in verschiedenen Aufsätzen gegen eine solche geschlossene Philosophie des Absoluten. Dass er seine Kritik auch auf Grundlage seiner politischen Epistemologie formuliert, zeigt sich darin, dass er immer wieder auf das Krypto-Politische hinter scheinbar a-politischen Konstruktionen hinweist, wie zum Beispiel in einer Vorlesung aus dem Jahr 1930.<sup>2</sup> Diese hält er in Genf über das Thema »National Types of Mind«. Er führt hier

---

1 Voegelin, Max Weber, in: Voegelin, die Größe Max Webers, a.a.O., S. 34. Entdeckt wurde dieses Zitat in Gebhardts lesenswerten, bereits zitierten Aufsatz »Eric Voegelin und die neuere Entwicklung der Geisteswissenschaften«. Auch Gebhardt liest Voegelins Wissenschaftsverständnis (an dieser Stelle ausgehend von Voegelins Hauptwerk) hier nicht als geschlossenes System, sondern als ein »in den offenen Horizont fortlaufendes Unternehmen der Selbstverständigung des Menschen über seine Humanität – sie will weder ewige Werte, noch Propositionen über die richtige Ordnung liefern, sondern reflektiert allein ›man himself in search of humanity and its order‹«. Jürgen Gebhardt, Eric Voegelin und die neuere Entwicklung der Geisteswissenschaften, a.a.O., S. 262.

2 Sigwart datiert das Manuskript, das in Voegelins Nachlass gefunden wurde auf dieses Jahr, mit dem Hinweis auf die Nachforschungen Coopers in diesem Bereich: Vgl. Sigwart, das Politische und die Wissenschaft, a.a.O., S. 72.

verschiedene philosophische Versuche des »Vergleichs von nationalen Geisteshaltungen« aus. Dabei geht er einfach davon aus, dass verschiedene »Geisteshaltungen« bestimmbar sind, nicht aufgrund rationale Überlegungen, sondern als etwas, das »jedermann weiß«, quasi »common sense« ist, denn: »All of us know, without splitting hairs, that Asians are not of the same mental type as Europeans or Americans [...]«. <sup>3</sup> Er erklärt dann, woran diese Vergleiche jeweils vor allem gescheitert sind: Aufgrund eines Mangels an Bewusstsein für den eigenen politischen Kontext des jeweils vergleichenden Philosophen. Dabei konzentriert sich Voegelin anfangs auf den Hauptphilosophen des Idealismus Hegel und den Positivisten Comte. In beiden Fällen zeigt sich in den entdeckten subtilen chauvinistischen Elementen die krypto-nationalistische Färbung dieser schein-neutralen »Geisteshaltungs-Vergleiche«. Hegel und Comte stellen Geschichte als einen evolutionären Prozess dar, der fortschreitend zu der jeweils überlegenen Nation führen musste, der sie »zufälligerweise« jeweils angehören:

»The Comte-Hegel type of constructive scheme is of special interest for us, because the underlying intention of selfjustification and glorification of a nation are plainly visible in them. The evolution of mankind leads up to this culmination in the historic present, and the philosopher's own nation is shown by the flower of the respective age – with the selfevident connotation that any action taken by the said flower of the age is just in itself, and any action directed against it a crime before God and man. In giving the history of the theory of national types we have thus already given a study of national types of mind themselves and preliminary outline of the laws that govern the formation of such types.« <sup>4</sup>

Im Versuch, eine objektive »Theory of National Types« zu formulieren, zeigt sich also die nationalistisch-politische Kontextualität der beiden Philosophen. Hegels politischer Kontext und seine eigene Positionierung darin bedingt seine geschichtstheoretischen Prämissen – der nationalistische Zeitgeist des 19. Jahrhunderts ist also als Entstehungsumfeld seiner Epistemologie als Grundlage seiner Geschichtstheorie klar erkennbar, dies wurde Voegelin bereits im Fall der »demokratischen Geschichtstheorie« von Commons klar.

Voegelin tritt dabei selbst auffällig anti-nationalistisch auf, dies ist auch eine politische Folge seiner politischen Epistemologie: Nicht nur werden Philosophien auch außerhalb des deutschsprachigen Raumes gleichberechtigt miteinander verglichen (vor allem amerikanische) <sup>5</sup>, sogar der Begriff Nation selbst steht in der Kritik. Er

---

3 Eric Voegelin, national types of mind, in: The collected works of Eric Voegelin, Volume 32, the theory of governance and other miscellaneous papers, 1921 – 1938, Columbia and London 2003, S. 430.

4 Ebd., 438f.

5 Er kommt aber an der Stelle auch positiv auf Kant zu sprechen. Ebd., S. 473.

enthält nichts Absolutes »an sich«, eine Nation konstituiert sich nur aus dem Glauben an dieses erdachte Gebilde. Dies verdeutlicht Voegelin mit Hilfe einer treffenden Anekdote über Friedrich den Großen:

»In some exercise of his troops he attended, accompanied by a foreign potentate, the foreign prince admired the wonderful firing discipline of the king's soldiers, and Frederick had to admit that they were excellent indeed – and, he added, the most astonishing thing about them is that they do not turn around and shoot at us.«<sup>6</sup>

Hört der Glaube an die jeweilige Nation auf, endet die Nation und hört irgendwann sogar der Glaube an den Nationalismus auf, ist das nicht das Ende von Politik, sondern es verändert sich nur die Struktur der Politik. Eine kosmopolitische, in Voegelins Worten, »inter-staatliche«<sup>7</sup> Perspektive zeigt sich hier, darum ist seine politische Epistemologie auch keine »nationale Epistemologie«. Wenn er also eine spezifischen US-Amerikanischen politisch-epistemologischen Konnex von einem deutschen unterscheidet, dann nicht um diese Nationen als sich voneinander absolut unterscheidende Gebilde herauszustellen. Es zeigt lediglich in der praktischen Lebenswelt, dass gerade nach »Nationen« unterschieden wird – darum ist der politisch-epistemologische Vergleich in dieser Form legitim.

Der Nationalismus ist für Voegelin dabei nur in naher Zukunft noch nicht gänzlich abschaffungswürdig:

»The average so-called internationalism wants to maintain national existence and at the same time abolish war, that is to make existence and its maintenance a matter of historical accident. If history develops so as to let existence live, all right; if it turns out otherwise the respective existence will have to die without a word. National faith is to be replaced by a new faith [...].«<sup>8</sup>

Es gibt also epistemologische Gründe sich politisch nicht nationalistisch zu positionieren, vor allem eine Philosophie des »nicht-Absoluten« kann keinen absolut gültigen Begriff des »Deutschen« hervorbringen, dem ein »Zweck an sich« zukäme. Das heißt nicht das Voegelin Anti-Nationalist wäre: Menschen glauben daran, dass es

6 Ebd., S. 464.

7 Gegen den Begriff des »Internationalen« hat Voegelin in »National Types of mind« einzuwenden, er beschreibe eher das Zusammenleben auf interkultureller Ebene. Ebd., S. 476ff.

8 Ebd., S. 482. Trotzdem schreibt er in »Rasse und Staat« nur wenige Jahre später, »Völker sind weiter nicht auflösbare Substanzen der Geschichte«. Voegelin, Rasse und Staat, a.a.O., S. 182. Wenige Jahre später wiederum verwarf er seiner Autobiographie nach den Gedanken, dass eine »Rasse« oder ein »Volk« sich als »Intellectus unus« in der Geschichte ausdrücken könne. Voegelin, autobiographische Reflexionen, a.a.O., S. 72.

Nationen gibt, darum kommt diesen Gebilden auch eine »Wirklichkeit« zu, aber die ist nicht endgültig und kann ersetzt werden. Sie dürfen sein, müssen aber nicht. Man kann hier eine Art »vergnügte Respektlosigkeit« gegenüber dem »großen Begriff der Nation« seitens Voegelin herauslesen. Voegelins politische Epistemologie zeigt sich hier als eine Philosophie des »offenen Ichs«, die immun ist gegen die abgeschlossenen Systeme der Philosophie des Absoluten. In dieser politisch-epistemologischen Haltung tritt er den politischen Wirrungen der 1930er-Jahre entgegen.

Ohne patriotische Vorbehalte vermag er beispielsweise an anderer Stelle die Brüche in der deutschen Philosophiegeschichte zu analysieren und den Schuldigen, ganz im Sinne seiner politischen Epistemologie, klar zu benennen: »Eine der wesentlichen Ursachen für diese eigentümliche Form geistiger Entwicklung dürfte in der politischen Geschichte des deutschen Volkes zu suchen sein.«<sup>9</sup> Und ebenso un-nationalistisch vermag er zu schreiben, dass die daraus hervorgegangene deutsche Philosophie »zu schwerfällig sei«, die englische zu verstehen, weil sie selbst so »theorieschwanger« und »arm an Stil«<sup>10</sup> sei.

Diese Verständnisschwierigkeiten der deutschen Philosophie entstammen auch durch ihren politisch-aristokratischen Kontext. Auf diese Problematik weist Voegelin in einem Nachwort zu einem im englischsprachigen und französischen Sprachraum sehr populären Buch vom französischen katholischen Priester Ernest Dimnet »Die Kunst des Denkens«<sup>11</sup> hin. Voegelin warnt hier die deutschsprachige Leserschaft, in diesem Buch etwas Kulturfremdes vorzufinden, welches erst durch Verständnis seiner westeuropäischen, demokratischen Herkunft verständlich wird. Deutschen werden also durch ihren bereits erwähnten politisch-aristokratischen Kontext hermeneutische Schwierigkeiten bekommen, sich in die demokratische Geisteshaltung hineinzudenken – Voegelins politische Epistemologie offenbart sich hier also darin, dass sie politische Gründe findet für ein philosophisch-hermeneutisches Problem.

Dieses politisch-epistemologische Problem, das zu Verständnisschwierigkeiten mit diesem »westlichen« Text führt, erklärt Voegelin durch eine knappe Geschichte der west- und mitteleuropäischen Säkularisierungsprozesse. Vor allem die deut-

---

9 In einem Aufsatz über Kant von 1928 beschäftigt sich Voegelin unter anderem mit der deutschen Philosophiegeschichte, und stellt die Frage nach den Ursachen für die verschiedenen Brüche, die er in seiner Analyse ausmachte. Hier bezeichnet er Kant tatsächlich noch als »Allzermalmer«: »Kant erscheint im Bild eines Allzermalmers, der die Zeit der wissenschaftlichen Philosophie heraufführt, so daß alles Vorangehende daneben zu verhältnismäßig belangloser Metaphysik herabsinkt [...]«. « Eric Voegelin, zwei Grundbegriffe der Humeschen Gesellschaftslehre, in: Archiv für angewandte Soziologie, Jahrgang 1, Heft 2, 1928, S. 11.

10 Ebd., S. 11.

11 Ernest Dimnet, die Kunst des Denkens, Freiburg i.Br. 1932, S. 279 – 296. Dieses bekannteste Werk Dimnets beinhaltet eine Art Ratgeber zu »ehrlichem selbsterkennendem und -kritischem Denken«, darin eine Art Hilfestellung zur »Selbstkontemplation«.

sche Geschichte wird hier sehr negativ gezeichnet und als Aristokratenherrschaft verstanden, die sich schwerlich demokratisieren lasse:

»Die Wechseldurchdringung der weltlichen und der christlichen, der politischen und der meditativen Menschlichkeit in einer Humanitätsidee, welche die Extreme eines starren abstrakten Nationsbegriffes mit individuell wandelbarster Schmiegsamkeit in der Bewahrung des Intimen verbinden kann, läßt uns im Gegensatz deutlicher die Gefahren der deutschen Unausgeglichenheit dieser Spannungen erkennen. Der aristokratischen Humanitätsidee zu der sich im Westen kaum eine Parallele finden läßt, steht auf der anderen Seite eine demagogische Verpöbelung der Vielen bis ins Innerste ihres Wesens gegenüber, zu der sich im Westen auch keine Gegenbeispiele finden.«<sup>12</sup>

Der »Westen« vermochte also eine in sich durchlässige Humanitätsidee in dem Sinne zu entwickeln, dass er sich aus der »Wechseldurchdringung« verschiedener Einflüsse konstituiert, in diesem Fall weltlich, christlich, politisch und meditativ. Durch eine so konstruierte Idee wird verliert der Begriff der »Nation« nicht seine Realitätsbezogenheit, er kann nicht nur »starr abstrakt« gedacht werden, sondern behält seine »individuell wandelbarer Schmiegsamkeit«. Auch hier zeigt sich, wie eine realitätsverhaftete Philosophie auf Grundlage einer Epistemologie ohne dem »Dogma des Absoluten« wiederum einen politischen Begriff mitprägt.

Eine Philosophie des Absoluten wiederum löst den Entstehungskontext der Nation in der praktischen Lebenswirklichkeit von dem Begriff, weil er ansonsten als dynamischer sich nicht in ein absolut-geschlossenes System einfügen würde. Voegelin's politische Epistemologie liest hier die deutsche Geistesgeschichte als eine monarchistisch/aristokratische, die eine Philosophie des Absoluten hervorbrachte, der wiederum eine exklusivistische Humanitätsidee entstammt. Diese ist so ausschließend und damit dualistisch, dass sie durch ihre »Exklusivität« eine Art plebejisches Gegenüber schafft. Jeder, der sich außerhalb der aristokratischen Humanitätsidee befindet, muss sich so zwangsläufig »verpöbeln«, Es ist naheliegend, dass Voegelin 1932 dabei schon den Aufstieg des Totalitarismus, vor allem des Nationalsozialismus in Deutschland im Blick hatte. Dann zeigt dieses Zitat, wie er diesen Aufstieg dieser politischen Ideologie auch politisch-epistemologisch begründet. Begriffe, die abgetrennt von ihrer Entstehungsrealität in diesem Sinne auch »entmenschlicht« sind, vermögen so Menschen derartig zu degradieren, »bis ins Innerste ihres Wesens«. Hier wird deutlich, wie reziprok sich Epistemologie und Politik nach Voegelins politischer Epistemologie verhalten.

---

12 Eric Voegelin, Nachwort, in: Dimnet, a.a.O., S. 295.

Und darum enthalte Dimnet so viel »Ungewohntes für den deutschen Leser«<sup>13</sup>, wegen der aus der westeuropäischen Geistesgeschichte gewachsenen »demokratische Haltung des Geistes«<sup>14</sup>, aber eben daraus folge, dass hier eben nicht ein aristokratischer Philosoph von seinem Podest aus sein Theoriesystem verkündet: »[N]icht ein überragender Geist oder Fachmann spricht zu Geringeren oder Ungeschulten, sondern Mensch zu Mensch aus der Gesinnung der Solidarität«<sup>15</sup>. Das soll nicht bedeuten, dass Voegelin Dimnet für unterlegen halten würde, im Gegenteil, er lobt die philosophische Bildung des Franzosen als tief und ausgedehnt.<sup>16</sup> Nur überragt Dimnet damit nicht seinen Leser, sondern begegnet ihm auf Augenhöhe. Die aristokratische Philosophie der Podeste des Absoluten ist es, die nicht vermag von »Mensch zu Mensch aus der Gesinnung der Solidarität« zu sprechen.

Der so erniedrigte und damit der Verpöbelung freigegebene Mensch vermag nicht den Verführungen von Demagogen zu widerstehen: 1930 findet die letzte österreichische Nationalratswahl vor dem Krieg statt. Die Nationalsozialisten erhalten hier lediglich 3 % der Stimmen. Doch im deutschen Nachbarland erzielt die NSDAP noch im selben Jahr ein Ergebnis von 18 % (vorher, 1928, nur 2,6 %).<sup>17</sup> Geschlossene, ideologische Weltanschauungen werden nun auch in Voegelins Lebenswirklichkeit zu einem realen Phänomen. Seine offene Epistemologie ist dabei weltzugewandt, durch sie ist es nicht möglich, in eine »Sphäre des Absoluten und Abstrakten« zu fliehen und in diesem Sinne ist sie der Grund dafür, dass er sich diesem Problem nicht entzieht, sondern versucht es zu verstehen, indem er die politisch-epistemologischen Hintergründe hierfür offenlegt. Dabei lassen einige seiner unterschiedlichen Reaktionen auf die politischen Herausforderungen der 30er Jahre den »unbekannten Bekannten«<sup>18</sup> auf den ersten Blick fremd wirken. Die hier erarbeitete Lesart von seiner politischen Epistemologie her ermöglicht dabei einen neuen Deutungsansatz:

Weil Politik nicht nur, aber auch durch ihr inhärente epistemologische Prämissen gestaltet wird, die wiederum Spuren ihres politischen Kontextes enthalten, lässt sich weder ein philosophisches Problem nur durch Kenntnis der philosophischen Prämissen, noch ein politisches Problem ohne Herausarbeiten ihrer epistemologischen Prämissen lösen. Und Probleme sollen gelöst werden, eine Lebenswirklichkeits-Zugewandtheit ist, wie bereits erwähnt, ein konstitutiver Teil von Voegelins

---

13 Ebd., S. 280.

14 Ebd., S. 281.

15 Ebd., S. 288.

16 Ebd., S. 279.

17 »Der politische Aufstieg der Nationalsozialisten war unübersehbar; [...]« Voegelin, autobiographische Reflexionen, a.a.O., S. 56.

18 Michael Henkel, Eric Voegelin in Deutschland: Zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte eines unbekanntes Bekannten, München 2011, S. 7.

politischer Epistemologie. Also geht er Problem-Lösungsorientiert in die verschiedenen Debatten seiner Zeit und lässt sein Verständnis für das jeweilige Problem auch methodisch vielfältig in Dialog mit dem Stoff entstehen. Dafür versucht er die politisch-epistemologischen Hintergründe des Problems zu ermitteln, um eine Lösung zu erarbeiten. Hierbei lässt er sich nicht durch ein übergeordnetes System eine Antwort vorwegnehmen, sondern entwickelt die Systeme jeweils anhand des jeweiligen Problems, hier zeigt sich der Einfluss des Pragmatismus auf seine politische Epistemologie. Das führt aber gerade in den »Rasse-Büchern« zu einigen Irritationen, die zumindest teilweise durch die hier vorgeschlagene Lesart erklärt werden könnten.

Denn Voegelins Umgang mit der nationalsozialistischen Herausforderung in der Sekundärliteratur sehr umstritten. Die einen zeichnen ihn als bekennenden »Anti-Nazi«, andere sogar als »Faschisten«. Dabei ist Voegelins Reaktion nicht einfach mit den Kategorien »dafür« oder »dagegen« bewertbar, im Gegensatz zu anderen: In der Zeit der Rassebücher Voegelins (1933) gab es bereits vielfältige Formen von Reaktionen auf den Nationalsozialismus, die sich klar positionierten. Theodor Heuss schreibt beispielsweise 1932 mit »Hitlers Weg« eine eher neutrale Abhandlung zwischen dem »apologetischen und polemischen Schrifttum«<sup>19</sup>, während Konrad Heiden sein Werk »Geschichte des Nationalsozialismus« (1932) klar als Anti-Nazi Kampfschrift verstanden haben wollte.<sup>20</sup> Martin Heideggers Umgang mit dem Nationalsozialismus gilt in der Forschung als »kontrovers«, hier soll er als Beispiel für einen apologetischen/affirmativen Umgang von intellektueller Seite aus eingeordnet werden. In einem Brief an seinen Bruder Fritz von 1933 verkündigte er stolz die Gründe für seinen Eintritt in die NSDAP:

---

19 Im Kontext: »In der Vorbemerkung zur ersten Auflage war die Frage offen gelassen, ob für ein Buch dieser Haltung zwischen dem apologetischen und polemischen Schrifttum noch Raum vorhanden sei.« Theodor Heuss: Vorbemerkung zur sechsten Auflage, in: Theodor Heuss, Hitlers Weg, Stuttgart 1968, S. LV. Warum er die Schrift derartig verfasste begründete er folgendermaßen: »Die Schrift macht den Versuch, eine geistige Grundhaltung und eine Entwicklung aus zeitgeschichtlichen und persönlichen Bedingtheiten aufzuhellen. Die abweichenden Auffassungen systematisch herauszuarbeiten war nicht die Aufgabe, vor der ich mich gestellt sah. Sie werden aber, wie ich denke, deutlich spürbar sein.« Ebd., S. LVI.

20 Kapiteltitle wie »Hitlers dunkler Lebensweg«, »Der Hohn auf die Wähler« weisen auf einen polemischen Charakter der Schrift hin. Beispielhalber sei diese Stelle zitiert, in der er Hitler um das Jahr 1932 beschreibt: »In neuester Zeit zeigen sich frühe Anzeichen des Alters und der Verwirrung. Wie weit Hitlers Geist ein medizinisches Problem ist, ist vorläufig noch ein Geheimnis seiner Ärzte. Wer ihn häufig sah, dem konnten aber die pathologischen Züge nicht entgehen. Symptome im Verhalten sind die Anfälle von Menschenscheu, Flucht in die Einsamkeit, zuweilen unzurechnungsfähige Reden.« Konrad Heiden, Geschichte des Nationalsozialismus, die Karriere einer Idee, Berlin 1932, S. 76.

»Du darfst die ganze Bewegung nicht von unten her betrachten, sondern vom Führer aus und seinen großen Zielen. Ich bin gestern in die Partei eingetreten, nicht nur aus innerer Überzeugung, sondern auch aus dem Bewusstsein, dass nur auf diesem Weg eine Läuterung und Klärung der ganzen Bewegung möglich ist. Wenn Du Dich im Augenblick dazu auch nicht entschließt, so möchte ich Dir doch raten, Dich auf einen Eintritt innerlich vorzubereiten und dabei in keiner Weise auf das zu achten, was um Dich vorgeht an niedrigen und weniger erfreulichen Dingen.«<sup>21</sup>

Voegelins Umgang mit dem Nationalsozialismus ist wiederum eng verknüpft mit seiner politischen Epistemologie und hieraus ergibt sich ein eigener Weg, der in kein normales Bewertungssystem passt. Kein übergeordnetes System verbietet ihm sich mit dem »Problem der Rassenidee« zu beschäftigen, es dabei als politisch-epistemologisches zu verstehen und zu versuchen es zu lösen. Menschen empfinden die »Rassenfrage« als reales »Problem«, darum geht Voegelin es durch eine Hermeneutik seiner politisch-epistemologischen Hintergründe an.

Mit der Zuspitzung der Krise des österreichischen Staates beschäftigt sich Voegelin auch mit der Frage nach dem Autoritarismus als Staatsgrundlage. Dabei stellt er fest, dass vor allem hierfür nötige politische Begriffe auf eine Weise in eine wissenschaftliche Sprache übertragen werden müssen, der sie nicht von ihrem Entstehungskontext in praktischer Politik abschneidet. Dabei unterstützt er den Autoritarismus und findet ausgerechnet in dem nationalsozialistischen, politischen Ideologen Carl Schmitt einen Verbündeten gegen den nun als positivistisch-epistemologischen Ideologen gelesenen Kelsen. Die Wahl auf Schmitt fällt vor allem aufgrund der Tatsache, dass dieser selbst eine gewisse Form der politischen Epistemologie vertritt, die aber auch zutiefst ideologisch ist, wie Voegelin zu diesem Zeitpunkt aber noch wenig erkennt. Schmitts Ansatz ist nämlich nicht pluralistisch-welttoffen, sondern dualistisch-fatalistisch, wie das zweite Unterkapitel zeigen wird.

Ende der 30er-Jahre endet das Gespräch, denn Voegelin wird klar, dass das ideologische Problem nicht im Austausch mit ideologisierte Wissenschaft gelöst werden kann, weil schon in ihre Begriffe Spuren der Deformation durch ihren politisch-gesellschaftlichen Hintergrund enthalten. Der Positivismus führt zu einer Art Verfremdung der Sprache und damit auch der Wissenschaft, die die Realität so nicht mehr in »Wahrheit« umzuwandeln vermag. Wenn Wissenschaft also selbst ideologisch ist, ist auf Basis ihrer Prämissen keine Lösung möglich. Dem Positivismus gelingt dies durch scheinbar anti-metaphysische Prämissen, die wiederum kryptoreligiöse Dogmen enthalten und lässt auf diesem Boden Ideologien wachsen: Voegelin nennt sie 1938 »Die politischen Religionen«. Vor allem im gleichnamigen Werk zeichnet Voegelin diese positivistische Apokalypse deutlich als solche. Seine Lösung

---

21 Heidegger an Fritz (Brief 39), in: Martin Heidegger, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910–1976, Frankfurt a.M. 2000, S. 93.

wurde oft als ein »zurück zur Religion« verstanden, aber sie entstammt seiner politischen Epistemologie, keiner katholischen Modernekritik, wie das dritte Unterkapitel verdeutlichen wird.

Dieses Kapitel zeigt so die politischen Implikationen von Voegelins politischer Epistemologie in Konfrontation mit der nationalsozialistischen Ideologie. Die verschiedenen Prämissen dieses Ansatzes, die in Ablehnung einer »Philosophie des Absoluten« und in Anlehnung einer »Philosophie des offenen Ichs« entstanden sind, treffen hier auf einen zeit- wie ideengeschichtlichen bedeutsamen politischen Anwendungsfall. Voegelins politische Epistemologie wird hier ihre analytischen und kritischen Stärken zeigen, aber auch, dass sie sich in der Auseinandersetzung mit der politischen Krise weiterentwickelt, weil ihre Anwendung gerade Anfangs nicht immer gelingt.

### 3.1. Politische Epistemologie und die »Rassenfrage«

Mit dem Erfolg der Nationalsozialisten im Nachbarland Deutschland in den Jahren bis 1933 wird auch der in Wien wohnende Voegelin konfrontiert. Er schreibt später über diese Zeit:

»[...] obwohl sich noch nicht abzeichnete, daß sie [die Nationalsozialisten, M.N.] auch an die Macht kämen, war die Debatte über Rassen, die Judenfrage etc. bereits in vollem Gange. Eine Auseinandersetzung mit diesem Thema drängte sich geradezu auf und so entstanden meine zwei Werke über die Rassenfrage, in die ich auch die gerade erst erworbenen, nun aber vertieften Kenntnisse in biologischer Theorie einfließen ließ.«<sup>22</sup>

Die Auseinandersetzung mit der »Rassenfrage« und der »Judenfrage« »drängte« sich also durch das Interesse an der Debatte »geradezu auf«. Voegelins politische Epistemologie ist kein der Wirklichkeit übergeordnetes System, sondern erkennt den politisch-epistemologischen Konnex gerade deshalb, weil sie nicht als ein aristokratisches »über« der praktischen Alltagswelt konstruiert ist, sondern als ein »darin«. Darum begegnet er dieser Debatte auch nicht »von außen«, sondern geht sie als Mit-Beteiligter an, um ein Verständnis für das eigentliche Problem hermeneutisch herauszuarbeiten und erreicht dies durch eine Untersuchung der politisch-epistemologischen Hintergründe desselben.

Das kann an seinen Schriften zur Frage nach Rassenidee und Staatsaufbau gezeigt werden. Dabei waren diese, und das ist für die Einordnung derselben ein bedeutsamer Aspekt, geplant als Kapitel eines größeren Projektes Voegelins, der Aus-

---

22 Voegelin, autobiographische Reflexionen, a.a.O., S. 56.

arbeitung einer geisteswissenschaftlichen Staatslehre. Mit diesem wollte Voegelin die Staatslehre wieder in die Lebenswirklichkeit kontextualisieren, der ihr, vor allem durch Kelsens Reine Rechtslehre und dem damit verbundenen Neukantianismus entzogen wurde. Voegelinforscher Klaus Vondung hierzu:

»After finishing *On the Form of the American Mind*, Voegelin began to develop a system of Staatslehre. Usually, the German word Staatslehre is translated into English as political science or, more literally, theory of the state. Neither term, however, captures what the German academic discipline Staatslehre really was, in contrast to the Anglo-Saxon tradition of political thinking. As Voegelin indicates in his introduction [von Rasse und Staat, M.N.], since the founding of the German Reich in 1871, Staatslehre had been treated as an appendix to the theory of constitutional law, which in its turn, usually formed a branch of jurisprudence. Insofar as philosophical reasoning was needed at all to categorize and justify constitutional and legal norms, it remained in the tradition of the philosophy of idealism, mostly in its neo-Kantian form. The goal of this type of Staatslehre was to subsume all propositions on law and government in a logically consistent system of thought forming a ›normative sphere,‹ independent from the realm of contingent political phenomena. [...] But by that time he [Voegelin, M.N.] was already aware that this would not suffice. He criticized Kelsen for having excluded the realm of contingent political phenomena, especially the ›ideas of the state,‹ or political ideas, from Staatslehre [...]. In the third part of his projected system of Staatslehre, Voegelin therefore wanted to deal with political ideas, because he was aware that the state with its laws and norms had its roots in ›ideas of the state,‹ or ›ideas of community.‹ Among these ideas ›body ideas‹ (Leibideen) in particular race ideas, as elements that produce political communities drew his special interest for well-known historical reasons. Hence there was, apart from the political stimuli, also a systematic reason for working on the political ideas of race.«<sup>23</sup>

Voegelins offene politische Epistemologie geht von der Durchlässigkeit der einzelnen Wirklichkeitsbereiche aus, darum ist keiner von ihnen ohne Kontext zu einem anderen konstruierbar. Die Reine Rechtslehre muss daher scheitern, die Staatslehre von ihrem Entstehungskontext innerhalb von »Politik« abzusondern. Staatslehre muss daher wieder kontextualisiert werden und darum geisteswissenschaftlich rekonstruiert werden. Sie in ihren Entstehungskontext zu reintegrieren bezieht die praktische Wirklichkeit mit all ihren aktuellen Phänomenen mit ein. Beispielsweise zeigte sich schon bei Voegelins Überlegungen zum Begriff der Nation, dass ihm nur eine »Realität« zukomme in dem Sinne, weil daran »geglaubt wird«, dass es ihn gibt. Voegelin übernimmt keine aristokratische Oberherrschaft darüber, welche Begriffe spekulativ sind und welche nicht. Genauso sind die »Leibideen«, in dem Fall

23 Klaus Vondung, editor's introduction, in: *The collected works of Eric Voegelin, Volume 2, race and state*, Columbia and London 1997, S. 11f.

die »Rassenidee« ein politisches Phänomen, weil an sie »geglaubt« wird. Staat lässt sich nicht denken ohne seine »Staatsgemeinschaft«, und die »Rassenidee« ist als eine, mögliche »da von Menschen geglaubte«, die »Staatsgemeinschaft begründenden Idee«, Teil der Debatte. Es könnte also ein »demokratisches« Motiv, beeinflusst durch seine offene politische Epistemologie hinter Voegelins Teilnahme an dieser Debatte stecken, dabei muss aber hinzugefügt werden, dass dieses Motiv eine fatale Naivität gegenüber der nationalsozialistischen Gefahr offenbart, der Voegelin wenig später entwächst.<sup>24</sup>

1933 veröffentlicht er dann die Studie »Rasse und Staat«, die sich mit der zeitgenössischen Debatte über die »Rassenfrage« beschäftigt und die dazugehörige ideengeschichtliche Forschungsarbeit mit dem Titel »Die Rassenidee in der Geistesgeschichte«.<sup>25</sup> Das große Thema beider Bücher ist, wie bereits angedeutet, die Rassen-Idee und die damit einhergehende Frage, ob sie sich als Grundlage einer Staats-Gemeinschaft konstruieren lässt. Attraktiv sei die Idee deshalb, weil sie scheinbar einem naturwissenschaftlichen Kontext entstammt, nämlich den »Rassen«, also behauptet »das Ergebnis wissenschaftlicher Überlegung zu sein«<sup>26</sup>, sie könnte so ein stabiles, weil naturwissenschaftlich begründbares Fundament sein. Aus diesem Schluss, den Voegelin für einen Fehlschluss hält, würde folgen, dass die Rassenidee, eben weil sie naturwissenschaftlicher Herkunft sei, keinem politischen

24 Jürgen Gebhardt, Editor's introduction, in: Caringella, Gebhardt, Hollweck, Sandoz, the collected works of Eric Voegelin, Vol. 29, Columbia 2009, S. 19f.

25 Das Werk »Rasse und Staat« wurde in der Sekundärliteratur bisher immer noch wenig rezipiert, als Ausnahme ist an dieser Stelle die Dissertation von Sigwart zu nennen. Sigwart, das Politische und die Wissenschaft, a.a.O., vor allem S. 225 – 228. Da dieser, neben Cooper, bereits viel Forschungsarbeit in den Inhalt des besagten Buches steckte, soll hier hinsichtlich einer umfassenden Deutung des Inhalts auf Sigwart und Cooper verwiesen werden. In dieser Arbeit wird inhaltliches nur insoweit dargelegt, soweit es dem Verständnis der erkenntnistheoretischen Implikationen von »Rasse und Staat« dient. Aber auch Ina Kerner hat sich vor allem dem »Rasse und Staat« Buch kritisch gewidmet. Ina Kerner, Differenzen und Macht, zur Anatomie von Rassismus und Sexismus, Frankfurt a.M. 2009, S. 84 – S. 96. Vor diesen Beiden hat sich schon Andreas Krasemann in seiner Dissertation mit den Rassebüchern Voegelins beschäftigt und sie in den rassentheoretischen Kontext der 30er Jahre gestellt. Krasemann, a.a.O., S. 12 – 109. Cooper hat sich in seiner Monografie über das Frühwerk Voegelins, mit dem Namen »Beginning the Quest« den beiden Rassebüchern ausführlich widmet. Cooper, beginning the quest, a.a.O., S. 117 – 155. Cooper widmet sich erneut dem Thema in »Wissenschaft in Voegelins Frühwerk«. Cooper, Wissenschaft in Voegelins Frühwerk, a.a.O., S. 54. Ebenfalls zu nennen seien hier noch Gilbert Weiss und Michael Ley, die sich dem Thema aber in geringerer Intensität angenommen haben, als die bisher erwähnten. Ley, Weiss, Voegelin in Wien, a.a.O., S. 93 – 99. Vgl. zusätzlich: Weiss, Theorie, Relevanz und Wahrheit, a.a.O., S. 78. Bis auf diese Beispiele jedoch, gibt es in der Voegelinforschung meist nur kurze Kommentare über den groben Inhalt des Werkes, vor allem auf die Frage hin, wie ideologiekritisch es zu verstehen sei.

26 Voegelin, Rasse und Staat, a.a.O., S. 8.

Kontext entstamme. Dies widerlegt Voegelin von Anfang an und das auf Basis seiner politischen Epistemologie.

In einem ersten Schritt unterscheidet er die »Rassentheorie« von der »Rassenidee«. Die Rassenidee selbst wird dabei explizit als »politische Idee« beschrieben, dagegen die Rassentheorie als Wissenschaft. Die Rassenidee ist aber aus der Rassentheorie nicht direkt ableitbar, beide bedingen einander nicht notwendig. In einem zweiten Schritt führt er die Rassentheorie aus dem Bereich der Naturwissenschaft heraus und rekonstruiert sie geisteswissenschaftlich-hermeneutisch. Daher muss ihr politisch-epistemologischer Entstehungskontext herausgearbeitet werden. Hierfür deutet er die Rassentheorie als Lösung des »Leib-Seele-Problems« um, sie entstammt also nicht in erster Linie der Biologie, sondern muss geisteswissenschaftlich behandelt werden, denn »das erste [also der Leib, M.N.] setzt zu seiner angemessenen Behandlung völlige Klarheit über das zweite [die Seele, M.N.] voraus«<sup>27</sup>.

Dass es naturwissenschaftliche Anthropologie gebe, die auch das »Phänomen der Rassen« beinhaltet, bestreitet Voegelin nicht, nur lässt sich die Rassentheorie als Teil der Geisteswissenschaft nicht direkt daraus herleiten:

»[...] die Klassifikation des Menschen in Rassentypen nach Merkmalgruppen und das Studium der Vererbung von leiblichen Merkmalen und Anlagen ist ein durchaus legitimes wissenschaftliches Unternehmen, denn ein Teil des menschlichen Gesamtdaseins ist zweifellos tierischer Natur und als solche isolierbar. Energisch muß jedoch – aus den Gründen unserer Lehre von den Konstruktionstypen – bestritten werden, daß die Ergebnisse dieser naturwissenschaftlichen Anthropologie in irgendeiner Weise wissenschaftlich sein könnten für geistige Sachverhalte.«<sup>28</sup>

Damit lehnt Voegelin den Anspruch der Rassentheorie ab, naturwissenschaftliche Schlüsse ziehen zu dürfen. Denn sie kann nicht aufgrund biologischer Ergebnisse geisteswissenschaftliche Schlüsse ziehen, ohne die Fragestellung von einer biologischen zu einer geisteswissenschaftlichen nach »der Typenbildung auf Grund historischen Materials«<sup>29</sup> zu modifizieren; Voegelins Methode zeigt hier klar den Einfluss der Hermeneutik Diltheys. Darum kritisiert er im weiteren Verlauf bekannte Rassentheoretiker mit zahlreichen Beispielen für spekulative, weil nur scheinbar »Naturwissenschaftliche« Fehl-Schlüsse. Aber selbst als Naturwissenschaften würden sie schlecht empirisch arbeiten, wie Voegelin kritisiert, und falsche induktive

---

27 Ebd., S. 8.

28 Ebd., S. 34.

29 Ebd., S. 13.

Schlüsse ziehen, wie er z.B. dem »Rassepapst« Hans Friedrich Karl Günther<sup>30</sup> vorwirft.

Doch gibt es auch Rassentheoretiker, die einem geisteswissenschaftlichen Verständnis der »Rassentheorie« näherstehen als andere, als positives Beispiel nennt Voegelin hier den Rassentheoretiker und Phänomenologen Ludwig Ferdinand Clauß. Der ist »nach Günther der prominenteste Autor der nordischen Bewegung«<sup>31</sup>, und ist darum so »vielversprechend«, weil er das Problem des »Seelenbegriffes« als fundamental für die Rassentheorie mitreflektiert. Dieser sieht sich selbst als Schüler von Husserl an und konstruiert seine Rassentheorie epistemologisch auf Grundlage von dessen Phänomenologie.<sup>32</sup> Voegelin schreibt hierzu:

»Seine Analysen sind als ein Versuch zu verstehen, die bis dahin noch etwas primitiven Methoden der Rassentheoretiker zu verfeinern und vorzudringen zu den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen einer Typenlehre der Rassen. Sowohl die von ihm aufgestellten Typen wie seine erkenntnistheoretischen Ausführungen sind ein gewaltiger Schritt zur Reform der Rassenlehre von innen her; wenn auch in den Einzelheiten noch manches verbesserungsbedürftig ist [...].«<sup>33</sup>

Und diese »Reform von innen her« ist in dem Sinne nötig, weil die Rassentheorie als Geisteswissenschaft hermeneutisch herausgearbeitet werden muss, indem ihre politisch-epistemologischen Hintergründe offenbart werden.

Nach Clauß sind »Rassen«, wie für Voegelin die »Nation«, nicht ein gegebener biologischer Fakt, sondern zuerst ein alltägliches »unbezweifelbares Phänomen«<sup>34</sup>, der Rassenbegriff entstamme also gewissermaßen dem gesellschaftlichen »common sense«. »Rassen« seien leibliche Phänomene entsprechender geistiger »Stiltypen«. So kann es bei Clauß durchaus vorkommen, dass »ein Kopf im Profil »nordisch« sein kann, von vorn gesehen aber »morgenländisch«<sup>35</sup>. Im Zentrum

30 Ebd., S. 84ff. Auf Günther kommt er aber später noch überraschend positiv zu sprechen, was später genauer beleuchtet werden wird. Von den Nationalsozialisten wurde Günther auch als Rasse-Günther oder »Rassepapst« gefeiert. Bis zu seiner gesellschaftlichen Ächtung sollte es noch über die Gründung der Bundesrepublik hinaus dauern. Noch 1951 widmet der Spiegel diesem Rassenforscher einen apologetischen Artikel, mit dem Titel »Rasse-Günther: das Wort »nordisch««. Spiegel Ausgabe vom 02.01.1951.

31 Hans-Christian Harten, Uwe Neirich, Matthias Schwerendt, Rassenhygiene als Erziehungs-ideologie des Dritten Reichs, Berlin 2006, S. 11.

32 Ebd., S. 144ff. Er entfernte sich nicht aus erkenntnistheoretischen, aber aus antisemitischen Gründen von Husserl, denn der »Philosophie-Professor Husserl konnte für mich nicht in Frage kommen, da er Jude war [...]« Ludwig F. Clauß, zitiert nach: Ebd., S. 144.

33 Voegelin, Rasse und Staat, a.a.O., S. 13.

34 Ebd., S. 103.

35 Ebd., S. 102. Voegelin übersieht hier die Grenzen des Möglichen, die Clauß in dieser Frage gesetzt hat: »[...] ich habe mich auch nachher mit ihm [Husserl, M.N.], überworfen, da ich

steht die Analyse der verschiedenen, wie Clauß sie nennt »Seelen-Typen« oder »Seelen-Artenungen«<sup>36</sup>, die wiederum Ausdruck verschiedener »Seelen-Ideen« im Sinne Platons sind. Einer Seelen-Idee in diesem Sinne entspricht eine Menschenrasse. Die Gestalt des »Leibes« einer Rasse wird von der in dem Menschen liegenden Seelen-Idee bestimmt, sie ist ihre »Erscheinungsform«.<sup>37</sup> Der Eidos/Ideen-Begriff Platons wird hierbei aber phänomenologisch, im Husserlschen Sinne verstanden und die Rassen als eine Art noematische Sinn-Idee, in dem Fall eine Seelen-Idee, die durch den noetischen Erkenntnisprozess bestimmt wird. Der »Leib« tritt hier als Phänomen auf und ist innerhalb des Seelenraumes Teil der Theoriestruktur:

»Die Erforschung der Seelen-Artenungen, die sich auf das menschliche Gesamtwesen richtet, hat von der Erforschung der Seelengesetzlichkeit auszugehen und das Phänomen des Leibes mitzuumfassen, soweit der Leib im Seelenraum aufscheint.«<sup>38</sup>

Die Seele wird also nicht ohne ihre Verbindung zum »Leib« gedacht, sondern der Leib als ihre Gestalt in der empirischen Lebenswirklichkeit. Voegelin erwähnt lobend:

»[...] daß sich der Verfasser über den Gegenstand, über den er sprechen will, im Klaren ist. Vor allen seinen Arbeiten, steht das grundlegende Wissen darum, daß »seelische Eigenschaften« nicht Dinge sein können, die sich irgendwie unabhängig voneinander in einem unbeschreiblichen Raum herumtreiben, sondern daß die Einheit der Seele und ihrer Artung der Rahmen ist, innerhalb dessen so etwas wie seelische Eigenschaften überhaupt erst sichtbar werden können.«<sup>39</sup>

Die Kontextualität des Seelenbegriffes mit ihrer »Artung« lässt die seelischen Eigenschaften erst sichtbar werden – darum ist Clauß auch näher als andere dabei, die Rassentheorie als Geisteswissenschaft zu verstehen, weil er sie hermeneutisch zu verstehen versucht, und ihm dabei zumindest klar ist, dass das Herausarbeiten von »Kontextualität« von Relevanz ist. »Seelische Eigenschaften« treiben »nicht unabhängig voneinander im Raum herum«, sondern stehen in Abhängigkeiten, in Kon-

---

mich gegen die Auffassung Wilhelm von Humboldts stellte, daß z.B. auch ein Neger in seiner Weiterentwicklung ein wunderbarer Germane sein könnte.« Ludwig F. Clauß, zitiert nach: Harten, Neirich, Schwerendt, a.a.O., S. 144. Das Zitat wurde ohne Auslassung des N-Wortes niedergeschrieben, um den historischen Kontext unverfälscht wiederzugeben.

36 Voegelin, Rasse und Staat, a.a.O., S. 93.

37 Ebd., S. 92ff.

38 Ebd., S. 95.

39 Ebd., S. 93.

texten. Die von Clauß bestimmten relevanten Kontexte führen sein Projekt aber in schwer lösbare Probleme hinein, wie Voegelin hier beschreibt:

»Ich hoffe, daß trotz der Knappheit des Beispiels, das aus einer reichen Fülle von möglichen, leichter anzugreifenden ausgewählt wurde, es klar geworden ist, um welche Verfahrensgrundlagen es sich hier handelt. Eine Lehre von Seelenartungen, wie Clauß sie beabsichtigt, muß als festen Boden das Feld jener möglichen Haltungen des Ich zum Ganzen seiner Existenz haben, von denen her alle anderen teilhaften Gebärden real bestimmt werden, und für den Deutenden ihr Licht empfangen. Es müßte eine Untersuchung über das Gefüge der Existenz und die Stellung des Ich in ihm vorausgehen; es müßte ferner eine Typik der einzelnen Felder gegeben werden, in denen die Grundhaltung sich auswirken soll – um so gleichsam das Übersetzungssystem zu schaffen, auf Grund dessen Vergleiche überhaupt erst möglich werden.«<sup>40</sup>

Voegelin bemängelt, dass Clauß diesem Ziel nicht einmal besonders nahe sei:

»Von diesem Ziel ist Clauß zwar noch weit entfernt, aber seine Arbeitsweise bewegt sich ihm doch zu. – Ich brauche wohl kaum anzumerken, daß die hier gegebene Kritik immanent ist, und daß die von mir gemachten Vorschläge nur die von Clauß vorgezeichneten Linien weiterführen und als nicht meine Meinung über die beste Methode zur Bewältigung dieser Aufgabe wiedergeben.«<sup>41</sup>

Voegelin grenzt sich an dieser Stelle also inhaltlich von Clauß ab, dessen Lösungsansatz die Rekonstruktion der Rassenlehre als Geisteswissenschaft sei nicht »die beste Methode zur Bewältigung dieser Aufgabe«. Dabei muss diese Rekonstruktion gelingen damit sich die »Rassenlehre als Wissenschaft entwickeln kann«<sup>42</sup>. Clauß ragt gegenüber anderen Vertretern der »Rassentheorie« vor allem mangels besserer Beispiele hervor, darum attestiert Voegelin bezüglich des gescheiterten Versuchs von Clauß: »Diese Leistung von Clauß kann nicht hoch genug eingeschätzt werden«<sup>43</sup>. An dieser Stelle sei erwähnt, dass, auch wenn Clauß nur als »bestes Beispiel unter schlechten« gewählt wurde, trotzdem seine eher positive Bewertung von Seiten Voegelins problematisch ist, da Clauß chauvinistischer, wissenschaftlich unredlicher Rassismus sich nicht erst nach 1933 offenbarte, sondern bereits mit seinen antise-

---

40 Ebd., S. 100.

41 Ebd., S. 100.

42 Ebd., S. 103f.

43 Ebd., S. 103f. Auch Krasemann die Kompatibilität zwischen Clauß Rassebegriff als »Gestalt-Idee« mit Voegelins Konzept der »Urbilder«. Krasemann, a.a.O., S. 105.

mitischen Aussagen in »die nordische Seele« (1923) zeigte,<sup>44</sup> oder schon durch die Tatsache, dass Clauß ab 1920 Mitglied im antisemitischen Trutzbund war.<sup>45</sup>

Nach der Kritik an der bisher gescheiterten Rekonstruktion der Rassentheorie als Geisteswissenschaft geht Voegelin der Frage nach, in welcher Verbindung die Rassenidee zu der Rassentheorie steht und inwiefern eine geisteswissenschaftliche Staatslehre wiederum auf der Rassenidee aufbauen kann. Hierfür ist das mit dieser Studie verbundene Schwesterwerk »Die Rassenidee in der Geistesgeschichte« von Bedeutung, denn dort arbeitet er den historisch-politischen Kontext der Rassenidee seit der Aufklärung hermeneutisch heraus. Um einen Begriff von »Rassenidee« zu erarbeiten, vergleicht Voegelin hier die verschiedenen Formen dieser Idee durch die Geschichte hinweg. Die Studie leitet schon auf der ersten Seite mit einer radikalen Relativierung der Rassenidee ein. Hinter ihr verbirgt sich nicht die absolute, »wahre Idee« des Menschen, an sie als Idee wird immer wieder in verschiedener Form »geglaubt«. Darum ist sie auch einem politisch-historischen Wandlungsprozess unterworfen, aufgrund der politisch-historischen Kontextualität ihrer Philosophen:

»Die Rassenidee entsteht an einer Wende der Zeiten; ihr Ausgang ist eine Teilerscheinung in einem umfassenden geschichtlichen Prozeß, der für uns bezeichnet ist durch den Wandel der Urbilder. Es gibt nicht nur eine Urweise des Sehens und nicht ein Urbild des Menschen, das durch die Geschichte festgehalten würde als die ewige Norm eines vollkommenen Daseins; die Sichten und die Bilder wandeln sich durch die Zeiten und Völker, zwar nicht ohne daß ein Gesetz über jedem neuen Bild herrschte, doch frei, und das heißt, daß wir die letzten Gründe für das Erscheinen eines bestimmten Bildes nicht durchschauen.«<sup>46</sup>

Die Rassenidee entfaltet sich also nicht aus der einen »wahren Idee« des Menschen, sie »erscheint« innerhalb eines Wandlungsprozesses und ist selbst diesem unterworfen aufgrund des historisch-politischen Kontextes derer, die sie als Bild erscheinen lassen. Gründe für ihr Erscheinen sind nicht abschließend erkennbar, denn keine Epistemologie kann Erkenntnisprozesse derartig abschließend rekonstruieren, dass sie hinter das Geheimnis blickt, das diese Bilder hervorbringt.

Nachdem Voegelin zeigt, dass Rassentheorie nur »Wissenschaft« sein kann, wenn sie geisteswissenschaftlich rekonstruiert ist, was bisher »noch nicht gelungen ist«, ordnet er also nun auch die Rassenidee in ihren historisch-politischen Kontext ein und relativiert sie dadurch. Der Rassenidee hängt nichts Absolutes, nichts Ewiges an, sie ist nicht entdeckt durch eine »Urweise des Sehens« und enthält nicht ein absolutes »Urbild des Menschen« als die »ewige Norm eines vollkommenen Daseins«. Seine politische Epistemologie, in der Kontextualität eine wesentliche,

44 Harten, Neirich, Schwerendt, a.a.O., S. 359.

45 Ebd., S. 148.

46 Voegelin, die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, a.a.O., S. 1.

sie konstituierende Prämisse ist, lässt ihn dabei auf die Kontextualität der Begriffe selbst hinweisen. Als offene Epistemologie schafft sie dabei auch ein Bewusstsein dafür, Erkenntnis nicht abschließend bestimmen zu können, darum weist Voegelin auch auf die Unmöglichkeit hin, die Herkunft der Begriffe absolut bestimmen zu können. Auch er durchschaut nicht »die letzten Gründe für das Erscheinen eines bestimmten Bildes«.

Auch die Philosophie selbst ist durch ihre Kontextualität vom historisch-politischen Wandel beeinflusst, was sich vor allem in dem Verhältnis zwischen Denk- und Urbildern zeigt. Beide sind jeder Philosophie inhärent und bedingen sich gegenseitig. Das »Denkbild« ist das Ergebnis bewusster, logischer Reflexion und soll »intra-systematische Widerspruchslosigkeit«<sup>47</sup> aufzuweisen haben. Aber trotz dieser logischen Abgeschlossenheit steht es in einem Abhängigkeitsverhältnis zu den »Urbildern und Urweisen des Sehens«<sup>48</sup>. Philosophie wird sich daher mit dem Wandel der »Urbilder« zwangsläufig mittransformieren.<sup>49</sup> Sie kann keine rein-analytischen Konstrukte hervorbringen, auch keine epistemologischen, die von diesem Kontext unabhängig sind. Sie ist zwar nicht gleichzusetzen mit den Urbildern wechselwirkt aber mit ihnen, so politisch-epistemologisch liest Voegelin das Verhältnis von Denkbild und Urbild. Voegelin will die Debatte bereichern, indem er ein Bewusstsein für diesen Konnex schafft. Denn es ist der Mangel an diesem Bewusstsein, der Wirklichkeitswahrnehmung verzerrt und zum Aufbau von Pseudo-Realitäten führt. Hierfür arbeitet er ihren Kontext innerhalb der menschlichen Geschichte der Politik heraus, denn darin lässt sich entdecken, was der Mensch ist. Und so philosophisch-anthropologisch muss er die Frage angehen, denn »[d]as Wissen vom Menschen [...] aus den Fugen geraten«<sup>50</sup>, wie Voegelin seine Studie im allerersten Satz beginnen lässt.

Auch hier dient Clauß wieder als Beispiel für einen, der dieses Problem zumindest ebenfalls gesehen hat, wenn Voegelin von seiner Lösung auch nicht überzeugt ist. Für Clauß entsprechen die Urbilder den Ideen im platonischen Sinne, sie sind »Urbilder des Seienden«<sup>51</sup>. Weil Clauß den Begriff Urbild verwendet, greift Voegelin ihn in dem Buch auf, er gestaltet die Debatte nicht mit eigenen, von ihr enthobenen Begriffen, sondern spricht ihre Sprache. Das vollzieht sich aber nicht ohne Kritik, denn nach Voegelin sind genau diese Ideen innerhalb der Geschichte wandelbar, genau wie die mit ihr verbundene Philosophie: »Wenn die Urbilder und Urweisen des Sehens sich wandeln, müssen die philosophischen Denkbilder sich mit ihnen

---

47 Ebd., S. 10.

48 Ebd., S. 1.

49 Voegelin wählt hier das Beispiel des Wandels vom »christlichen zum nachchristlichen Urbild des Menschen«. Ebd., S. 10.

50 Ebd., S. 1.

51 Ludwig Ferdinand Clauß, zitiert nach: Voegelin, Rasse und Staat, a.a.O., S. 93.

verändern [...].«<sup>52</sup> Diese Wandelbarkeit von Ideen findet sich nicht bei Platon, wohl aber in der Entdeckung der politischen Kontextualität von Philosophie. Clauß behauptet die Unwandelbarkeit der Rasseidee, sie sei unveränderlich wie die Idee des Dreiecks, ein beliebtes auch von Clauß verwendetes Beispiel, um zu erklären, was Platon unter »Idee« versteht.<sup>53</sup> So wird die »Rassenidee« zu etwas absolut wahren und damit Teil einer geschlossenen, ideologischen Weltanschauung. Voegelin relativiert sie, auf Grundlage seiner offenen politischen Epistemologie als Kontextabhängig in ihrer ganzen Beschaffenheit, damit wird sie zu einem endlichen Phänomen menschlicher Überzeugungen.

Damit lässt sich mit ihr keine geschlossene Weltanschauung konstruieren, sie ist quasi ent-ideologisiert und Teil einer pluralen Welt, in der mannigfaltige Ideen entstehen und vergehen. Dabei zeigt sich: Die wichtige Prämisse der politischen Epistemologie, das Wissen um die Kontextualität der Philosophie innerhalb der Welt führt zur Erkenntnis ihrer Pluralität. Die Nicht-Erkentnis wiederum führt zur Weltverzerrung, *ihr epistemologisch zu entgegenn befueert Voegelins politischen Gestaltungswillen.*

Ein wesentliches Element ist hierbei die Relativierung der Rassenidee. Voegelin stimmt zwar zu, dass Staatsideen und Leibideen miteinander in Verhältnis stehen, Leibideen also »Mit-Erzeuger der politischen Gemeinschaften«<sup>54</sup> sind. Aber diese treten in der Geschichte in mannigfaltigen Formen auf, die Rassenidee ist nur eine davon. So gehört beispielsweise die Gemeinde als »Leib des Christus« als »corpus mysticum« nach Voegelin zu einer solchen Leibidee.<sup>55</sup> »Leib« ist bei Voegelin also nicht »biologisch« gedacht, denn »in keinem Fall macht ein biologisch-realer Zusammenhang das Wesen der Leibeinheit unter den Gliedern eines solchen corpus aus«<sup>56</sup>, nicht einmal die Rassenidee selbst. Er gesteht dem rassentheoretischen Gesprächspartner zu, dass die Rassenidee eine Leibidee ist, aber durch ihre ent-Biologisierung entzieht er ihr ihre eigentliche Kraft, naturwissenschaftlich begründbare Staatsidee zu sein:

»[...] eine naturwissenschaftliche Rassenlehre, eine Wissenschaft, die Leibtypen von Menschen aufstellt, [kann] aus philosophisch-anthropologischen und erkenntnistheoretischen Gründen nichts für das Problem der geistigen Rassetypen leisten [...].«<sup>57</sup>

---

52 Voegelin, die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, a.a.O., S. 10.

53 Voegelin, Rasse und Staat, a.a.O., S. 94.

54 Ebd., S. 1.

55 Ebd., S. 128.

56 Ebd., S. 128.

57 Ebd., S. 11.

Die Beweisführung hierfür beginnt er in einem ersten Schritt im Buch über die Rassenidee durch ein historisch-hermeneutisches Herausarbeiten dieser Idee selbst. Denn Ideen entstehen aus Urbild-Transformationen, die wiederum historischen und politischen Ereignissen zusammenhängen, darum lässt sich durch ihren historisch-politischen Entstehungskontext verstehen.<sup>58</sup> Vom späten 17. Jahrhundert beginnend untersucht er die ersten rassentheoretischen Ansätze von Linné und ihren historischen und politischen Kontext und vergleicht sie mit Kants Überlegungen zum Thema »Rasse«. Dem folgen ausführliche Darstellungen der Beiträge von Leibniz', Goethes und Carus' bezüglich der »Rassenfrage«. Die Gegenüberstellung dieser Ansätze soll dabei zeigen, zu welchen Rassenideen man welche Gruppen an Rassentheorien zuordnen kann.

Das alles zielt aber auf die qualitative Frage, ob die Rassenidee<sup>59</sup> überhaupt eine staatstragende sein kann. Sie ist, wie bereits erwähnt, von Voegelin bereits relativiert worden, als nur eine von vielen historisch gewachsenen Leibideen. Vor allem im zweiten Teil von »Rasse und Staat« führt er aus, dass die Rassentheorie als Grundlage der Rassenidee nicht naturwissenschaftlich begründbar sei, also die Geisteswissenschaften sich mit ihr befassen müssen, und entzieht ihr so die Grundlage »Faktenwissenschaft« zu sein. Damit stellt er sich auch klar gegen einen aus dem Darwinismus abgeleiteten Sozialdarwinismus:

»Es scheint mir dies ein erfreuliches Zeichen dafür zu sein, daß die überständigen Reste der darwinistischen Periode in der Rassentheorie auch aus dieser mit der Zeit verschwinden werden.«<sup>60</sup>

Voegelin stellt dann die qualitative Frage, ob die Rassenidee überhaupt eine geeignete Leibidee für die Staatsidee darstellt. Hier fokussiert er sich auf die Genese der Rassenidee aus der »Christi-Leib-Idee«, auf die Frage hin, was diese spezielle »Urbildverwandlung« für Folgen auf diese Idee hatte. Vor allem der damit einhergegangene Verlust einer »universalen Reichsidee«, hin zu »partikularen Reichen« liegt hier im Zentrum seiner Aufmerksamkeit:

---

58 Insgesamt beginnt Voegelin Anfang der 30er Jahre mit einer vorher nicht dagewesenen Intensität historisch zu forschen. Voegelin, autobiographische Reflexionen, a.a.O., S. 56.

59 Die Rassenidee unterscheidet er dabei klar von der Rassentheorie: »Wohl zu scheiden von der Rassentheorie ist die Rassenidee. Die Theorie tritt mit dem Anspruch einer Wissenschaft auf und kann von uns auf die Richtigkeit ihrer Urteile und die Festigkeit ihrer Grundlagen geprüft werden. Die Idee gehört der Politik an und wir haben ihr gegenüber die Aufgabe, sie als menschliche Erscheinung zu deuten und sie in unseren Erfahrungszusammenhang von der Staatswirklichkeit als Schöpfung des Menschen einzuordnen.« Voegelin, Rasse und Staat, a.a.O., S. 14. Alfred Rosenbergs formuliert also, nach Voegelin's Lesart, in »Der Mythos des 20. Jahrhunderts« (1931), eine Rassenidee, keine -Theorie. Ebd., S. 15.

60 Ebd., S. 16.

»Die neue Gemeinschaftsidee kombiniert die Reste der Idee eines die Menschheit umspannenden christlichen Reiches mit der historisch gewordenen Idee der Nation eines Teiles der Menschheit. Anders ausgedrückt: wir sehen im Typus der Fichteschen Gemeinschaftsidee die Möglichkeit vor uns, jede beliebige menschliche Teilgemeinschaft, sei es Volk, Stamm, Rasse, Klasse, Partei mit dem imperialen Anspruch eines Gottesreiches auszustatten.«<sup>61</sup>

Deutlicher kann Voegelin nicht ausdrücken, wie auswechselbar die Rassenidee anderen Ideen, hier nennt er sogar als Beispiel die kommunistischen »Klassenidee«, gegenübersteht. Es bleibt aber nicht bei dieser provokanten Relativierung, Voegelin problematisiert diese Transformation der Leibidee und greift geradezu prophetisch die Apokalypse des Zweiten Weltkriegs und die Entstehung und Verbreiten totalitärer Systeme voraus:

»Im einzelnen bedeutet der imperiale Anspruch: das I. die betreffende Gemeinschaft eine von Gott zu besonderer Mission auserwählt sei, daß alle anderen Gemeinschaften sich ihrer Wesenart anzupassen und ihrer Herrschaft zu beugen haben; 2. daß derjenige, der sich nicht anpaßt, der Widerstand leistet oder gar angreift, nicht ein beliebiger Feind ist, dessen man sich zu erwehren hat, sondern daß er der »böse« Feind ist, ein satanisch böser Geist, ein Feind, der sich nicht wehrt, weil er sich selbst erhalten will in der Überzeugung seines Wertes, sondern eine Verkörperung des Gottfeindlichen; 3. der Kampf gegen andere ist darum ein wahrhafter, ein gerechter Krieg, ein Krieg, dem sich die Gemeinschaft im Bewußtsein ihrer göttlichen Sendung mit aller Kraft hingeben darf, erfüllt vom tiefen, wohl begründeten Haß gegen das teuflische Prinzip, das ihr entgegensteht [...].«<sup>62</sup>

Es zeigt sich also klar, dass Voegelin hier qualitativ die Transformation der »Leib-Christi-Idee« hin zur »Rassenidee« problematisiert und einem geschlossenen, nationalistischen Weltbild ablehnend gegenübersteht. Denn wenn all die partikularen Gemeinschaften sich im Fall eines Kampfes gegenseitig als satanisch empfinden müssen, kann keiner von ihnen im Recht sein. Seine Übersetzung des »Rassenkampfes« als »Pseudo-Kreuzzug« wirkt nicht nur polemisch, sie will auch polemisch verstanden werden. Voegelins offene politische Epistemologie kann ein Nebeneinander von Wahrheiten aushalten, außer »Wahrheiten«, die als absolut gültige formuliert werden. Sie ist also nicht nur Grund für die Kontextualisierung der Rassenidee, sondern wird an der Stelle, wo sie als absolute, kontextunabhängige Idee gedacht wird, geradezu lächerlich gemacht.

---

61 Ebd., S. 148.

62 Ebd., S. 148.

Am Beispiel des Antisemitismus, der das Judentum als ein »teuflisches Prinzip« der Idee des »Deutschen« gegenüberstellt, macht Voegelin diese Lächerlichkeit besonders deutlich:

»Daß gerade die Juden in so außergewöhnlicher Intensität zur Gegenidee der Deutschen geworden sind, ist erstaunlich, wenn man bedenkt, daß sie im deutschen Reich nur ein Prozent der Bevölkerung ausmachen. Wie konnte eine zahlenmäßig so verschwindende Minorität so viel Haß auf sich vereinigen, der zweifellos zu einem ganz starken Teil in einem Gefühl der Unterlegenheit auf seiten der Deutschen ihren Ursprung hat [...].«<sup>63</sup>

Das »Judentum« als große rassenideologische Gegenidee der Nationalsozialisten ist also vor allem symptomatisch für einen deutschen Minderwertigkeitskomplex. Zur Polemik am vorher zitierten Abschnitt addiert sich im weiteren Verlauf auch eine Kritik an der Rassenidee als naturwissenschaftlich nicht fundierbar:

»[...] 4. ist die von Gott auserwählte Gemeinschaft nicht blinden Glaubens, sondern hellwach im Besitz von wissenschaftlichen Einsichten in ihre Beziehung zu Gott, ihre Beziehung zu den Feinden und ihre Aufgabe in der Welt; und 5. da diese Einsicht Wissenschaftscharakter hat, kann sie jedermann, der Verstand hat, aufgezwungen werden; wer sich nicht überzeugen läßt, ist ein Dummkopf oder ein teuflischer Mensch, ein Verbrecher.«<sup>64</sup>

Der Versuch, die Rassenidee naturwissenschaftlich zu begründen, steht selbst in einem politischen Kontext, den Unterwerfungs-Willen, wiederum hervorgebracht durch die, als absolut gedachte Reichsidee. Die absolute Gültigkeit der Rassenidee als Grundlage für den Staatsaufbau soll durch ihre Einbettung in die Naturwissenschaft gelingen. Voegelin lässt diesen Versuch misslingen und rekonstruiert sie geisteswissenschaftlich-hermeneutisch in Bezug auf ihren politisch-historischen Entstehungskontext. Sie ist eine Idee von vielen, in einem pluralen Universum. Aber ihr Entstehungskontext ist politisch und epistemologisch problematisch, weil sich in politisch, aber auch epistemologischer Hinsicht Spuren des Absoluten in ihr zeigen. Die in diesem problematischen Kontext des Absoluten entstandenen Ideen, und hier schließt er neben der Rassenidee die Klassenidee mit ein, erzeugen imperiale, dualistische Systeme, eines göttlichen »Drinnen« und, um das »Drinnen« herum, ein satanisches »Draußen«. Dass alle widerstreitenden Reiche sich für im »Recht« auch in wissenschaftlichem Sinne halten, zeigt die politisch-epistemologische Krise, auf die er mit den Rassebüchern unter anderem aufmerksam machen will. Diese Krise verursacht realitätsverdunkelnde neuen Urbilder. Sie führt bereits in den Abgrund

63 Ebd., S. 182.

64 Ebd., S. 148.

des Absurden, das macht Voegelin immer wieder sarkastisch deutlich, wie beispielsweise an dieser Stelle: »Zu jeder modernen großen Nation gehört die Überzeugung, daß sie die auserwählte und vor allen zur Beglückung der Menschheit erkorene sei [...]«<sup>65</sup>.

Diese Überzeugung entsteht der Geisteshaltung des Absoluten und wird durch sie zu einem Glauben an die absolute Gültigkeit dieser »Wahrheit«. Dieser Glaube hängt zwar zusammen mit dem Wirklichkeitsbereich der Religion, er ist aber eine Abart derselben, weil er unvereinbar mit der Pluralität der Wirklichkeit ist. Die ihm zugrundeliegende »Religion« ist dabei eine innerweltlich-deformierte Abart des Christentums. Sie ist monistisch in dem Sinne, dass als »absolut« gedachte innerweltliche Wahrheiten der Naturwissenschaft das christliche Dogma ersetzen. Weil dieser Glaube dadurch so absolut ist, lässt sich die Rassenidee oder Klassenidee als dogmatische Grundlage für den Staat formulieren. Voegelin stellt daher folgerichtig die Frage, wie dieser Glaube als Deformation des Christentums entstehen konnte. Hierfür blickt er hinter die Denk- und Urfragen, zu den, sie beide bedingenden »Grundfragen«:

»[...] sie [die Beschäftigung des Buches mit der Geschichte der Rassenidee, MN.] verfolgt das wissenschaftspraktische Ziel, die urbildlichen und denkbildlichen Grundfragen, die heute aus dem Gesichtskreis verschwunden sind, wieder heraufzuführen, sie neu zu stellen und zur Weiterarbeit an ihnen aufzufordern.«<sup>66</sup>

Der Blick für die »Grundfragen« ist verdunkelt, darin liegt die Ursache für dieses deformiert-christliche, absolut gültige Staatsfundament. Diese Grundfragen müssen also historisch-hermeneutisch herausgearbeitet werden, aus einem historischen Zeitpunkt heraus, als es diese epistemologischen Fehlschlüsse noch nicht gab, die die »Grundfragen verleugneten«: Darum beschäftigt sich Voegelin mit der Philosophie der Antike:

»Bei dieser Gelegenheit stellte ich fest, daß eine politische Theorie, vor allem, wenn sie zur Analyse von Ideologien anwendbar sein sollte, auf der klassischen und der christlichen Philosophie basieren mußte.«<sup>67</sup>

Um diesen menschlichen Grundfragen näherzukommen, beschäftigt sich Voegelin mit einer spezifischen Form der philosophischen Anthropologie,<sup>68</sup> vor allem mit der

---

65 Ebd., S. 149.

66 Voegelin, die Rassenidee in der Geistesgeschichte, a.a.O., S. 23.

67 Voegelin, autobiographische Reflexionen, a.a.O., S. 56.

68 Er versuchte »die Probleme der Staatslehre auf Grund einer philosophischen Anthropologie zu entwickeln.« Voegelin, Rasse und Staat, a.a.O., S. 2.

Max Schelers.<sup>69</sup> Dessen Anthropologie ist stark beeinflusst von Philosophen der Antike, vor allem Aristoteles und Platon.<sup>70</sup> Gerade an folgendem Zitat aus »Rasse und Staat« zeigt sich, wie sehr Voegelins Anthropologie von Scheler beeinflusst ist:

»1. Der Mensch ist seinem ontischen Gefüge nach charakterisiert als ein Wesen, das allen Reichen des Seins zugleich angehört; trotz dieser vielfachen Bestimmtheit seines Aufbaues ist er aber eine Einheit, ein Gesamtwesen.

2. Aus dem Charakter seines ontischen Gefüges folgt für die Möglichkeiten seiner wissenschaftlichen Erforschung, daß er als zugehörig den einzelnen Seinsbereichen mit den für den betreffenden Seinsbereich eigentümlichen Methoden zum Gegenstand der Forschung werden kann – er ist Mechanismus und Chemismus, ebenso wie Gegenstand der Biologie und Gegenstand einer Geistesforschung.«<sup>71</sup>

---

69 Insgesamt ist das Verhältnis von Voegelin zu Scheler für diese Studie interessant, obwohl Voegelin Scheler zu Lebzeiten wohl niemals begegnete. William Petropulos, *the Person as »Imago Dei«, Augustine and Max Scheler in Eric Voegelin's »Herrschaftslehre« and »The Political Religions«*, München 2000, S. 5. Er selbst schreibt in seiner Autobiografie, dass er Anfang der 30er Jahre, also als er die Rassebücher verfasste, von der philosophischen Anthropologie Max Schelers beeinflusst war. Voegelin, *autobiographische Reflexionen*, a.a.O., S. 57. Voegelin erwähnt Scheler in seiner Biografie aber nur dieses eine Mal und an dieser Stelle stark distanzierend: »Wie aus dem ersten Kapitel über Rasse und Staat ersichtlich wird, übernahm ich damals die philosophische Anthropologie Max Schelers, so wie sie in seiner gerade erst erschienenen Publikation »Die Stellung des Menschen im Kosmos« dargelegt war. Für die Analyse des Rasseproblems erwies sie sich als ausreichend; ihre Schwächen hatten in dem genannten Zusammenhang keine Bedeutung, ich entdeckte sie erst später [...]«. Ebd., S. 57f. Nichtsdestotrotz gehen Voegelinforscher wie Braach und Sigwart zurecht von einem nicht zu unterschätzenden Schelers in Voegelins Frühwerk aus. Braach, *Eric Voegelins politische Anthropologie*, a.a.O., S. 52ff. Sigwart, *das Politische und die Wissenschaft*, a.a.O., z.B. S. 13. Nicht nur in den Rassebüchern, auch im Aufsatz über »Das Sollen im System Kants« erwähnte Voegelin, wie Braach entdeckte, in einer Fußnote die Nähe seiner Deutung »mit anderen, besonders denen Schelers. Voegelin, *das Sollen im System Kants*, in: Alfred Verdross (Hg.), *Gesellschaft, Staat und Recht, Untersuchungen zur Reinen Rechtslehre*, Wien 1931, S. 137. Die Voegelin-Forscherin Braach hat mit ihrer Dissertation über Voegelins Anthropologie bereits viel Forschungsarbeit hinsichtlich der Berührungspunkte zwischen Voegelins und Schelers Anthropologie geleistet. Deshalb, und wegen des erkenntnis- und politiktheoretischen Schwerpunktes dieser Arbeit, soll im Folgenden nur kurz auf das Thema Anthropologie im Frühwerk Voegelins eingegangen werden, da es in den Rassebüchern so große Relevanz hat.

70 Hierfür lernt er altgriechisch. Der Versuch, Literatur möglichst im unübersetzten Original lesen zu können nimmt spätestens hier seinen Anfang. Voegelin, *autobiographische Reflexionen*, a.a.O., S. 57.

71 Voegelin, *Rasse und Staat*, a.a.O., S. 10.

Der Mensch hat in diesem pluralistischen Seinsaufbau seinen Platz in all diesen Bereichen gleichzeitig. Er ist nicht auf seine Leiblichkeit reduzierbar und damit nicht nur biologisch bestimmbar, sondern muss, weil er den vielfältigen Seinsbereichen zugleich angehört, mit verschiedenen Methoden, dem jeweiligen Seinsbereich jeweils angemessen erforscht werden. Die Rassenidee ist dabei nicht Gegenstand der Biologie sondern der Geistesforschung.

Dieser ontologische Ansatz seiner Anthropologie ist stark von Scheler beeinflusst. Nach Scheler sind diese Seinsbereiche hierarchisch geordnet, zum »absolut Seienden« hin. Daraus folgt für die Philosophie:

»Philosophie ist ihrem Wesen nach streng evidente, durch Induktion unvermehr-  
bare und unvernichtbare, für alles zufällig Daseiende »a priori« gültige Einsicht in  
alle uns an Beispielen zugängliche Wesenheiten und Wesenszusammenhängen-  
des Seienden, und zwar in der Ordnung und dem Stufenreich, in denen sie sich im  
Verhältnis zum absolut Seienden und seinem Wesen befinden.«<sup>72</sup>

Innerhalb einer so verstandenen Seinslehre zielt Erkenntnis nach Scheler auf die Sphäre des Absoluten als »die Richtung des Erkennens«<sup>73</sup>, sie ist der Erkenntnis höchstes Ziel. Diese Wesenheiten des Seins sind wiederum als empirische, historisch fassbare Beispiele zugänglich. Oder wie Mario Marino treffend schreibt:

»In Voegelins Projekt eines Systems der Staatslehre wird die philosophische An-  
thropologie als Realontologie, d.h. auf Erlebnisanalyse basierende Wesenslehre  
des Menschen herangezogen.«<sup>74</sup>

Im Seinsbereich des Geistes oder, wie Scheler sagen würde, auf der obersten Stufe des Stufenreiches liegen die Grundfragen, die Voegelin als, wie von Marino beschrieben, historisch fassbare Beispiele zugänglich machen möchte, denn: »[U]nserer Wendung zur Geschichte der Rassenidee ist also nicht nur als Erweiterung unseres Wissenshorizontes gemeint«, sondern um, wie schon zitiert, »urbildliche und denkbildliche Grundfragen« sichtbar zu machen, und »zur Weiterarbeit an ihnen aufzufordern«.<sup>75</sup>

Die Forderung zur Weiterarbeit weist darauf hin, dass diese Grundfragen veränderbar sind. Denk- und Urbilder sind es demnach auch. Voegelins Polemik gegen

72 Scheler, vom Ewigen im Menschen, a.a.O., S. 121f

73 Ebd., S. 122.

74 Mario Marino, Rassenidee und Philosophische Anthropologie in den 1930er Jahren (Voegelin, Plessner, Gehlen). Historisch-kritische Vorbemerkungen zur Ausarbeitung eines kritischen Potentials der Philosophischen Anthropologie, in: Guillaume Plas, Gérard Raulet, Manfred Gangl (Hg.), Philosophische Anthropologie und Politik, Nordhausen 2013, S. 472.

75 Voegelin, die Rassenidee in der Geistesgeschichte, a.a.O., S. 23.

die Rassenidee als verkappter »Leib Christi« zeigt, dass das dahinterstehende Urbild nicht gleichwertig mit anderen Leib-Ideen ist. Sie ist Ausdruck eines Mangels an »Intensität« des Zugangs zu den Grundfragen und entwertet damit das menschliche Dasein selbst:

»In der Periode des Übergangs zu einem neuen Urbild und in der Geistesschicht, in der sich der Aufstieg der Rassenidee abspielt, können wir es [die innere Verbundenheit mit Gott, M.N.] nicht mehr in gleicher Intensität fassen. Als der wesentliche Grundzug ist die Entwertung der untermenschlichen Welt geblieben und die des menschlichen Daseins selbst, sofern es der Vergänglichkeit der Kreatur angehört; ihr entspricht die Hochwertung einer Seelensubstanz, die von allen irdischen Bindungen befreit eine todlose Postexistenz führt.«<sup>76</sup>

Diese neue »Urbild«, das die Rassenidee hervorbringt, ist also darum problematisch, weil es den Menschen auf seine »Seelensubstanz« reduziert und damit nur scheinbar aufwertet. Denn diese »Aufwertung« vollzieht sich durch das Herausführen des Menschen aus seinem »irdischen« – und damit auch politisch-historischen – Kontext. Der auf einer absoluten, und damit a-historischen Rassenidee aufbauende Staat ist selbst seiner Geschichte beraubt, wie Voegelin in der Einleitung »Die Rassenidee in der Geistesgeschichte« schreibt:

»Was die Rassenlehre [...] mit dem Liberalismus und dem Marxismus verbindet, ist der Wille, den Staat geschichtslos zu machen, ihn der Masse auszuliefern, die geschichtliche Substanz, den urbildlichen Menschen mit seiner gemeinschaftszehenden Kraft zu zerstören.«<sup>77</sup>

Durch diese Ent-Kontextualisierung des Menschen durch die »Rassenlehre« zeigt sich, dass sie sogar zerstörerisch ist und als Grundlage für einen Staat nicht geeignet. Der ent-kontextualisierte Mensch ist dadurch allein durch die Naturwissenschaft bestimmbar, die ihn »erklärt«. Er muss nicht mehr geisteswissenschaftlich verstanden werden und ist damit auf die Stufe von Tieren degradiert:

»[...] ab der Grundthese (nicht das Bewußtsein bestimmt das Sein, sondern das Sein das Bewußtsein) lassen die Rassentheoretiker [...] nicht rütteln. Wieder schiebt sich [...] eine »Theorie« an die Stelle urbildlicher Schau: daß große Menschenbilder ragen in edler Einheit von Leib und Geist, sichtbar für jedermann, ist nicht genug; sie müssen außerdem noch »erklärt« werden. Und die »Erklärung« besteht wie in der Sphäre der biologischen Theorie in einer Reduktion des

---

76 Ebd., S. 3.

77 Ebd., S. 22.

Phänomens Mensch auf ein Phänomen tieferer Stufe, auf das Tier oder auf den anorganischen Stoff.«<sup>78</sup>

Diese absolute Schließung des Menschen, die dafür seine Kontextualität ausblenden muss und ihn so naturwissenschaftlich Methodenrein bestimmen lässt, entstammt einer Epistemologie des Absoluten, die ihrerseits Spuren ihres politischen Entstehungshintergrundes zeigt. Voegelin problematisiert die so entstandene Realitätsverzerrung in diesem Zitat eindeutig. Weil aber Teile der Sekundärliteratur Voegelins eigentümliche Argumentation bezüglich der Debatte über die Rassenidee immer wieder als »neutral« oder sogar »affirmativ« interpretieren, soll folgendes Zitat seine ablehnende Haltung verdeutlichen:

»Ein Angsttraum der Gedanke, wir sollten die Menschen, denen wir folgen und die wir uns nahe kommen lassen, nicht am Blick, am Wort und der Gebärde erkennen, sondern am Schädelindex und den Proportionszahlen der Extremitäten.«<sup>79</sup>

Diese Reduktion des Menschen hat klare politische Folgen und ist dabei auch epistemologischen, vor allem positivistischen Ursprungs. Das verdeutlicht Voegelin vor allem darin, dass die deutsche Staatslehre positivistisch »verblendet« für diese entmenschlichende Realitätsverzerrung ist, weil sie seit der Reichsgründung »ihr systematisches Zentrum nicht in den menschlichen Grunderlebnissen, die das Staatsphänomen hervortreiben«<sup>80</sup>, lässt. Die Ursache für diese Verblendung ist die dahinterstehende Epistemologie, denn: »Die Grundprobleme werden nicht auf ihrem eigenen Boden behandelt, sondern in ihrer Spiegelung in den positiven Rechtsinhalten, und müssen daher schief gesehen werden«<sup>81</sup>. Der Rechtspositivismus bewirkt also das Begriffe, die eigentlich den Grunderlebnissen des Menschen entstammen, von diesem Kontext abgeschnitten werden, durch das Dogma des »in-sich-geschlossen-sein-müssens« einer monistischen Epistemologie. Darum ist die in diesem Sinne verblendete Staatslehre blind für die sie bedingenden Erlebnisse, wenn auch ihr Echo unweigerlich in den Rechtsinhalten zu finden ist. Sie als Geisteswissenschaft zu rekonstruieren war Voegelins eigentliches Vorhaben, die Rassebücher waren dabei nur gedacht als Kapitel im Kontext dieses Projektes, wie bereits erwähnt.

Voegelin sieht also die eigentliche Problematik innerhalb der Debatte bezüglich der »Rassenidee« im Mangel an Bewusstsein über die Kontextualität derselben hinsichtlich des politisch-historischen Kontextes der Menschen, die solche Ideen als

---

78 Ebd., S. 22.

79 Ebd., S. 23.

80 Voegelin, Rasse und Staat, a.a.O., S. 5.

81 Ebd., S. 5.

Interpretation ihrer Grunderlebnisse hervorbringen. Dieser Mangel entsteht auch durch eine epistemologische Krise, nämlich des Positivismus, der durch die ihm innewohnende geschlossene Weltanschauung des Naturalismus zur Reduktion des Menschen beiträgt, der eigentlich gleichzeitig Anteil an vielfältigen Stufen des Seins hat. Der Rechtspositivismus führt dabei auch zu einer Krise der Staatslehre. Auch sie wird von den menschlichen Grunderlebnissen und ihrem Ausdruck in Politik und Geschichte abgeschnitten. Diese epistemologische Krise ist auch verbunden mit einer politischen, schließlich wirken beide reziprok aufeinander. Die epistemologische Krise und auch die politische Krise, wird von ihm, das konnten einige Zitate bereits zeigen, als solche gesehen und auf Grundlage seiner politischen Epistemologie miteinander in Bezug gesetzt. Dabei fällt er sein Urteil angesichts des Aufstiegs einer totalitären politischen Kraft im Nachbarland zwar in den genannten Zitaten relativ klar, aber in weiten Teilen der Bücher eher »implizit«. Dafür ist eine, wie am Anfang dieses Kapitels bereits ausgeführt, demokratische pluralistische Haltung verantwortlich, die dazu führt, dass er das Phänomen des Glaubens an die »Rassenidee« als eines von vielen anerkennt. Darum kritisiert er in den Büchern nicht die »Rassenidee« an sich, sondern nur ein Verständnis von ihr als »absolut gültige«, weil genau diese Form von Rassenidee nicht mit der »Vielheit des Seins« vereinbar ist. Dieses »absolut setzen« der Rassenidee hat epistemologische Ursachen und die versucht er in den Büchern zu verstehen und argumentiert auf Grundlage seiner offenen politischen Epistemologie, warum die absolute Schließung dieser Idee epistemologisch falsch ist und politisch verheerend.

Ein nicht unerheblicher Teil der Sekundärliteratur ist aber anderer Ansicht. Dabei zeigen sich vor allem zwei Deutungsansätze, die Voegelin entweder ganz und gar kritisch gegenüber der Rassenidee interpretieren, oder ihm andererseits vorwerfen, positiv über die Rassenidee als Fundament eines Staates zu urteilen. Diese Debatte verdient daher nähere Betrachtung. Voegelin selbst war jedenfalls später davon überzeugt schon 1933 ideologiekritisch gewesen zu sein, gibt sogar an, Hitler vor 1933 »bewältigt« zu haben:

»Was heute unbewältigte Vergangenheit ist für Leute vom Niveau eines Schramm oder Augstein, war für die Leute, die damals gelebt haben, eine durchaus bewältigbare Gegenwart. *Ich habe Hitler bewältigt, noch bevor er zur Macht gekommen ist, sehr viele haben das damals auch.*«<sup>82</sup>

Er behauptet im weiteren Verlauf, er habe »reichlich zu hören bekommen, was Zersetzung ist«, als er 1933 seine Bücher über Rasse veröffentlichte, weil er in diesen Bü-

---

82 So jedenfalls äußert sich Voegelin 1964 über seine Haltung zum Nationalsozialismus, während seiner Vorlesung »Hitler und die Deutschen« in München. Voegelin, Hitler und die Deutschen, a.a.O., S. 68 [Meine Hervorhebung, M.N.].

chern den zeitgenössische nationalsozialistische Rassebegriff kritisch untersucht und dadurch aufgelöst habe.<sup>83</sup> Es konnte nachgewiesen werden, dass Voegelin mit der politisch-epistemologischen Rekonstruktion des Rassenbegriffes in die Geisteswissenschaft hinein intendiert hat, nämlich dem Rassenbegriff seine naturwissenschaftliche Grundlage zu entziehen, damit er nicht mehr als »absolut« konstruiert werden kann. Aber ist diese Selbstbeschreibung Voegelins, Hitler »bewältigt zu haben« mit der eher impliziten Kritik in den Rassebüchern an der Rassenidee als solche vereinbar? Hat er in diesen Büchern tatsächlich den Rassenbegriff der Nationalsozialisten zu zersetzen versucht, oder wollte er ihn nur transformieren?

Auch in seiner Autobiographie, die wie schon mehrfach erwähnt, mit gewisser Vorsicht zu lesen ist, beschreibt er seine politische Einstellung Ende der 20er Jahre als sozialdemokratisch:

»Tatsache ist, daß ich als Student in den zwanziger Jahren zwar nicht Parteimitglied, wohl aber Sozialdemokrat der Gesinnung nach war – wie die meisten Freunde von mir. Bei der Wahl im Jahre 1929 stimmte ich für die Sozialdemokraten.«<sup>84</sup>

Doch nur wenige Jahre später, zur Zeit der Rassebücher Ende 1933, hat Voegelin noch versucht, an den Universitäten in Deutschland Fuß zu fassen. Die Schwierigkeit, Voegelins politische Positionierung Anfang der 30er-Jahre herauszulesen, wird auch unter anderem anhand der sehr polarisierten Debatte in der Sekundärliteratur ersichtlich. Gerade die angesprochenen Monografien Voegelins sind in der Forschung daher unterschiedlich gedeutet worden. Die beiden Pro- und Contra-Positionen dieser spannenden Debatte sollen hier daher einander gegenübergestellt werden. Dabei wird sich in einem Fazit zeigen, das eine Lesart von seiner politischen Epistemologie her, einige, wenn auch nicht alle, umstrittenen Texte und Aktionen erklären kann.

### A.) Argumente für eine Deutung der Rassebücher als offen anti-nationalsozialistisch

Meiner These, dass Voegelin einer Rassenidee als »absolut« verstandener ablehnend gegenübersteht, ihr mit den Rassebüchern die Grundlage entziehen möchte, wird von der Mehrheit der Voegelinforscher aus den Werken herausgelesen. Das liegt aber auch unter anderem daran, dass der Großteil der geringen Anzahl an Sekundärliteratur über Voegelin überwiegend von seinen Befürwortern verfasst wurde. Diese beschäftigen sich vor allem mit den klar anti-ideologischen Haupt- und Spätschriften von Voegelin und dieser Fokus kann den Blick auf das Frühwerk verzerren.

83 Ebd., S. 177f.

84 Voegelin, autobiographische Reflexionen, a.a.O., S. 58.

Aber dafür, dass Voegelin schon in den Rassebüchern eine klare anti-nationalsozialistische Haltung zeigt, gibt es auch in Voegelins Frühwerk einige Anhaltspunkte: Beispielsweise artikuliert Voegelin selbst nur wenige Jahre später offen seine Ablehnung gegenüber den totalitären Systemen seiner Zeit. Schon ein Briefwechsel vom April 1934 zeigt Voegelins scharfe Kritik. Interessanterweise verteidigt Voegelin an dieser Stelle den Pragmatismus gegen nationalsozialistische Vereinnahmung seitens Baumgarten. Hier zeigt sich wieder deutlich der Konnex zwischen Epistemologie und Politik: Baumgarten versucht nämlich, den amerikanischen Pragmatismus als mit dem »deutschen Glauben« kompatibel darzustellen<sup>85</sup> und führte hierzu den archetypischen studentischen Soldaten und Kriegsheimkehrer von 1918 exemplarisch an.

»Hinter jeder Erkenntnis steht ein ›Wille zum Glauben‹, – der ›wahr‹ ist, sofern er sich ›verifiziert‹, d.i. fortlaufend bewahrheitet, wahrmacht –: sofern er sich in der Praxis (in der Ausübung) ›bewährt‹.

Das sind, ganz roh, die grundsätzlichen entscheidenden Züge des Pragmatismus. Sie sind deutschem Glauben verwandt. Sich verantwortende Wissenschaft auf dem Grunde eines Willens zum Glauben; ›Wahrheit‹ als praktische und soziale Bewährung, – in diesen Richtungen sind die Soldaten-Studenten, die 1918 heimkamen, von sich selbst aus unterwegs gewesen und heute erst recht im Zuge.«<sup>86</sup>

Gerade der letzte Satz zeigt Baumgartens positive Haltung zum Nationalsozialismus, der vorrangig von diesen Kriegsheimkehrern kreiert wurde. Dass er den Pragmatismus in nationalsozialistischem Sinne »übersetzen« will, konnte bereits gezeigt werden. Voegelin, dessen politische Epistemologie ihn zu einem anderen Verständnis der Philosophie des Pragmatismus führte, stört sich an diesem Vergleich. Beide Geisteshaltungen seien grundverschieden:

»[...] the link you make to the German belief does not seem to me to rest on a firm foundation. The American philosophy of pragmatism is a genuine interpretation of an actual condition of life, one which human beings, the pioneers actually lived. [...] the American pioneer (religiously formed by Puritanism) [...] developed into the politically significant human types because the communities in which these styles were formed were at the same time the foundations upon which the [...]

85 Eduard Baumgarten, amerikanische Philosophie und deutscher Glaube, in: Martin Löpelmann (Hg.), Zeitschrift für französischen und englischen Unterricht, Band 33 (Heft 2), Berlin 1934. S. 96–102.

86 Ebd., S. 102.

political forms themselves developed. For us Germans the matter appears to me to be entirely different.«<sup>87</sup>

Voegelin argumentiert hier, dass die Lebenssituation der puritanischen Pioniere für die Entstehung des Pragmatismus verantwortlich war und diese sei mit der deutschen Lebenswirklichkeit, im Genaueren, der Situation eines deutschen Kriegsheimkehrers zurecht nicht zu vergleichen. Auch hier ist die Kontextualität von Epistemologie innerhalb ihres historisch-politischen Entstehungsraumes eindeutig im Fokus. Und genau aufgrund dieses politisch-epistemologischen Konnex' ist der Pragmatismus nicht in einen anderen politischen Raum, schon gar nicht den einer geschlossenen, ideologischen Weltanschauung wie dem Nationalsozialismus umtopfbar, ohne seine grundsätzlichen Prämissen, z. B. der der Pluralität des Seins, zu verlieren.

Des Weiteren verurteilt Voegelin in diesem Brief den Nationalsozialismus als ursächlich für eine tiefe psychische Verworrenheit einer ganzen Nation und weist mit spürbarer Dringlichkeit auf die Gefahren dieses Zustandes hin. Zur besseren Verdeutlichung folgt nun ein längeres Zitat aus dem besagten Brief:

»Nowhere in Germany do I see a manner of being [Seinshaltung] presented as a model form for the entire nation that is not of fragmentary character itself. Were I to make a list of the features that characterize and make the German recognizable in public today, I would have to mention an *agressive disposition* and a *nervous and extreme reaction* to anything that is not an expression of complete sympathy – the exact opposite of the American openness to criticism. Further: the readiness to take decisive measures with no thought to the values that might possibly be destroyed as a result, the *absence of the least shimmer of imagination* concerning the effects action might have on a third party (one important result of this is the complete confusion created in Austria). The deeper reason for all of these phenomena is to be found in a *psyche* that is in a state of ecstasy and has lost all sense of proportion concerning the structure of social reality. From all of this follows the frequent need to change goals, instability, the unreliability of action viewed from a longer perspective, middle-class nationalist credulity for ideas (the creation of *brutally crude ideologies*: the heroic life, *race theory*, science as a form of soldiering etc.). In this *ideological failure* we find the grounds for the damming up of the sources out to which a genuine lifestyle is nurtured.

The picture of the whole: ecstatic, active and driven, warlike and youthful, tending more to the destruction of a complete life-form than to the creation of one, and, in the event of a de facto failure, the danger of a horrible nervous breakdown.«<sup>88</sup>

87 Eric Voegelin, 31. to Eduard Baumgarten, in: The collected works of Eric Voegelin, Volume 29, selected correspondence 1924 – 1949, Columbia and London 2009, S. 121.

88 Ebd., S. 122f. In Klammern gesetzt sind hier die Anmerkungen der Übersetzer. Kursiv geschrieben sind meine Hervorhebungen.

Der Nationalsozialismus wird also als »ideological failure« bezeichnet, entstanden in der »psyche«, also der Seele, durch eine Krise der »Seinshaltung«. Die Seele wurde in Ekstase gebracht durch »brutale krude Ideologien«, welche die soziale Realität nicht gelten lassen wollen. Die Rassentheorie wird hier als ein Teil dieser kruden Ideologien bezeichnet. Dass Voegelin nur ein Jahr später derartig urteilt, könnte darauf hinweisen, dass er in den Rassebüchern genauso kritisch gegenüber der Rassenidee gedacht haben könnte.

Außerdem verurteilt Voegelin in diesen Büchern zumindest chauvinistische Formen der Rassenidee, also das »Rassen« substanziiell qualitativ auf- oder abgewertet werden. Auf die Theorie Günthers und anderer Nationalsozialisten,<sup>89</sup> dass Völker der nordischen Rasse in der Geschichte durch ihre rassische Exklusivität und Geschlossenheit stets hochkulturell auftraten erwidert er:

»Der Name Reibmayr und seine Theorie, daß die Kulturblüte nur auf dem Boden einer Rassenmischung entstehen, an der beide sich mischenden Rassen Anteil haben, wird nicht erwähnt.«<sup>90</sup>

Allein das Herausstellen dieser spezifischen Entgegnung und dass Voegelin ihr Fehlen in rassentheoretischen Schriften kritisiert, zeigt, dass er schon hier den Chauvinismus der Rassenidee nicht teilte, sondern verurteilte.<sup>91</sup> Voegelins offene,

---

89 Die empirische Arbeit des bei Nationalsozialisten beliebten Rassentheoretikers Günther bezeichnet Voegelin sogar als »wissenschaftlich wertlos«. Vgl.: Voegelin, Rasse und Staat, a.a.O., 92.

90 Ebd., S. 86f. Insgesamt gibt es zahllose nationalsozialistische Rassentheoretiker, die Reibmayrs (und damit wohl auch Voegelins) Position in dieser Thematik fundamental entgegenstehen, z.B. Hermann Günther: »Die größte Gefahr für das deutsche Geistesleben ist Überfremdung, weil sie das eigengesetzliche Wachstum stört. Daher sind alle Lockungen undeutscher Gruppen mit internationaler, weltbürgerlicher oder bolschewistisch-nihilistischer Gesinnung die natürlichen Feinde des Deutschtums, die am Mark seines Lebens nagen und es vernichten.« In: Hermann Günther, der Ursprung der Germanen, Heidelberg 1934, S. 173. Viele weitere Beispiele finden sich bei Günther selbst. Exemplarisch hierfür soll folgendes Zitat dienen, in dem er die nationalsozialistischen Zwangsterilisationen, als nötig nach einer »rassenhygienisch schädlichen Phase« der Christianisierung verteidigt (an diesen Sterilisationen starben in Deutschland mindestens 5000 Menschen): »Die Lehren der mittelalterlichen Kirche haben so die germanische Bezogenheit auf ein Menschenbild leib-seelischer Vollendung und hochtrachtender Lebensführung gelöst und statt dessen eher die Tugenden derjenigen gelehrt, die von den Germanen als litilmenn, als kleinbeseelte Menschen bezeichnet worden waren [...]. Damit fiel durch die neue Glaubenslehre das Auslesevorbild vom tüchtigen, edlen und schönen Menschen.« In: Hans F. K. Günther, Herkunft und Rassengeschichte der Germanen, München 1935, S. 175.

91 Voegelins anti-chauvinistische Haltung zeigt sich auch an einer Stelle, an der er Ludwig Ferdinand Clauß zitiert. Der vertrat eigentlich insgesamt sehr wohl eine chauvinistische Rassentheorie, aber nimmt in dieser in »Rasse und Staat« zitierten Passage keine qualitative Wer-

plurale politische Epistemologie hängt auch mit der Entdeckung des »Nebeneinandern« verschiedener Welten zusammen und immunisiert ihn in dem Sinne gegenüber deutschtümeligen Chauvinismus und nationalistische Selbstbeweihräucherungen. Hier sei noch einmal kurz dieses sarkastische Zitat aus »Rasse und Staat« zur Verdeutlichung angemerkt: »Zu jeder modernen großen Nation gehört die Überzeugung, daß sie die auserwählte und vor allen zur Beglückung der Menschheit erkorene sei [...]«<sup>92</sup>.

Manche Voegelinforscher gehen hier weiter und verstehen gerade »Rasse und Staat« als eine Art »Anti-Nazi-Buch«, wie z.B. Thomas Geisel<sup>93</sup>, oder als Versuch Voegelins, die Rassenlehre der Nationalsozialisten insgesamt als ein weiteres Propagandamittel zu entlarven, wie Cooper.<sup>94</sup> Weiss geht in seiner Interpretation nicht so weit, betont aber in einer Zusammenfassung von Voegelins Frühwerk die Kritik Voegelins am »Eindringen der Rassenidee in die Wissenschaft«<sup>95</sup> als Hauptaspekt der Rassebücher, womit auch er sie als Rassenlehre-verurteilend deutet. Felix Dirsch sieht ebenfalls die Tendenz zur »grundlegend ablehnende[n] Haltung ge-

---

tung der Rassen vor, sondern kritisiert eine solche bei Günther mit viel Zynismus: »Die Rassen werden [bei Günther, M.N.] untereinander auf das Maß ihrer durchschnittlichen Begabung verglichen, und [...] in eine Wertordnung, eine Rangordnung gewiesen: die eine Rasse sei begabter, die andere minder begabt. [...] Der Verdacht liegt nahe, daß jene Gelehrten, welche die Begabung der einzelnen Rassen gegeneinander abwägen, sich dabei einer bestimmten Kultur bedienen, die damit den anderen Kulturen vorangestellt, und zur Kultur überhaupt, zur Normalkultur und zum überartigen Wertmaßstab erhoben wird [...] Wir schauen denn also näher zu, wie diese Kultur wohl aussähe, und siehe da: Gemeint ist... jene Kultur, die der nordischen Seele entstammt. [...] Daß aber die nordische Rasse zu ihrer eigenen Kultur die begabteste ist, das versteht sich wohl so sehr von selbst wie die Wahrheit, daß jeder Mensch von allen Sprachen am besten seine eigene spricht. Es hätte zu dieser Feststellung nicht so vieler Versuche, nicht so vieler statistischer Einzeltatsachen und so viel gelehrten Scharfsinns bedurft, wie er von einigen Forschern aufgewandt worden ist«. Ludwig Ferdinand Clauß, von Seele und Antlitz der Rassen und Völker, eine Einführung in die vergleichende Ausdrucksforschung, München 1928, zitiert nach: Voegelin, Rasse und Staat, a.a.O., S. 92. Voegelin mag also tatsächlich zu Unrecht geglaubt haben, Clauß würde keine »Wertung der Rassen« vornehmen. Für ein chauvinistisches Rassenverständnis ist das antisemitische Verhalten von Clauß zu Husserl bereits erwähnt worden. Unter anderem haben Harten, Neirich und Schwerendt sich mit diesem Thema beschäftigt. Harten, Neirich, Schwerendt, a.a.O., S. 144ff.

92 Voegelin, Rasse und Staat, a.a.O., S. 149.

93 Vgl. Thomas Geisel, Hayek and Voegelin on Totalitarianism, in: Andrzej W. Jablonski/Wojciech Piasecki (Hg.), Totalitarianism and the Challenge of Democracy, Wrocław 1992, S. 23.

94 Barry Cooper, Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science, Columbia and London 1999, S. 2.

95 Weiss, Theorie, Relevanz und Wahrheit, a.a.O., S. 78. Vgl. ebenso: Ley, Weiss, Voegelin in Wien, a.a.O., S. 93.

genüber dem, was man seinerzeit als Rassentheorie herumreichte«<sup>96</sup>, obwohl auch Voegelin »Kind seiner Zeit«<sup>97</sup> war. Dirsch begründet dies mit der Reaktion auf dieses Buch von nationalsozialistischer Seite, die er der Forschungsarbeit von Sigwart entnimmt.<sup>98</sup> Sigwart bezieht sich auf eine Rezension vom Nationalsozialisten Norbert Gürke<sup>99</sup> zu »Rasse und Staat« vom September 1933, im »Reichsverwaltungsblatt und Preußischen Verwaltungsblatt«, in der Gürke ausdrücklich die Unvereinbarkeit des Werkes Voegelins und der nationalsozialistischen Ideologie betont.<sup>100</sup> Und das bezieht Gürke nicht nur auf die Kritik Voegelins an chauvinistischen Formen der Rassenidee sondern vor allem auf Voegelins Verständnis des »Antisemitismus als Gegenidee zur nordischen Idee«.<sup>101</sup> Die »partikuläre durch eine Leibidee mitbestimmte Gemeinschaft«, im nationalsozialistischen Sinne die Nordische, fühlt sich, so Voegelin, der klaren Selbstdefinition verpflichtet und versucht dies durch die Konstruktion einer »anti-nordischen« Rasse, dem Judentum. Diese Rassen-Pole sind kein Ausdruck einer absoluten, weltchicksalshaften Selbstverständlichkeit, sondern stehen in ihrem historisch-politischen Kontext und verändern sich mit ihm – je nach ethnostrukturellem Aufbau einer Region, wie Voegelin am Beispiel der USA zeigt, der er interessanterweise ebenfalls ein derartig rassistisches Denken zuschreibt:

»Welche Bevölkerungsgruppe als Gegenrasse fungiert, hängt vom jeweiligen Bevölkerungsaufbau des Territoriums ab, in dem die Rassenidee an Boden gewinnt, sowie von äußeren Anlässen. In den Vereinigten Staaten hat die Rassenidee in der Hauptsache zwei Gegenrassen: die Neger<sup>102</sup> und die süd- und osteuropäischen Einwanderer.«<sup>103</sup>

- 
- 96 Felix Dirsch, *authentischer Konservatismus, Studien zu einer klassischen Strömung politischen Denkens*, Berlin 2012, S. 81.
- 97 Dirsch, a.a.O., S. 81.
- 98 Ebd., S. 81.
- 99 Norbert Gürke war eine Art »rising Star« in der nationalsozialistischen Juristenszene, wie Gebhardt schreibt. Jürgen Gebhardt, Editor's introduction, in: *The collected works of Eric Voegelin, Volume 29, selected correspondence 1924–1949*, Columbia and London 2009, S. 20.
- 100 Sigwart, *das Politische und die Wissenschaft*, a.a.O., S. 225ff.
- 101 Auf dieses Zitat Gürkes stützt auch Barry Cooper seine Argumentation, dass Voegelins rassentheoretische Anschauungen inkompatibel mit nationalsozialistischer Ideologie gewesen sei. Cooper, *beginning the quest*, a.a.O., S. 155.
- 102 Das Zitat wurde ohne Auslassung des N-Wortes niedergeschrieben, um den historischen Kontext unverfälscht wiederzugeben.
- 103 Voegelin, *Rasse und Staat*, a.a.O., S. 182. Hier darf die Frage gestellt werden, warum Voegelin offensichtlich amerikanischer chauvinistischer Rassismus begegnet ist, er es in seinem Amerikabuch aber nicht thematisierte. Das hätte durchaus auch eine andere Form von amerikanischer Geisteshaltung herausgestellt. Dass er diesen Rassismus aber diesem Zitat nach kritisch wahrgenommen hat, zeigt, dass seine Perspektive auf Amerika nicht einseitig positiv ist.

In Deutschland wird die »Setzung von Gegenrassen« jedoch weitaus intensiver betrieben, Voegelin vermutet hier ein deutsches »Gefühl der Unterlegenheit«<sup>104</sup>, das zu einer Dynamik des Hasses führt. Diese Darstellung des Antisemitismus kritisiert Gürke wiederum scharf.<sup>105</sup> Ein bekennender Nationalsozialist versteht die Rassebücher als klar verurteilend, gegenüber der Rassenidee und unvereinbar mit seiner, geschlossenen, Weltanschauung. Voegelins Replik darauf ist wenig beschwichtigend oder apologetisch, er wirft Gürke vor, dass dessen Darstellung seiner Theorien in jedem einzelnen Punkt missglückt sei.<sup>106</sup> Wie noch gezeigt werden wird, gibt es auf Seiten der Nationalsozialisten zwar auch eine positive Lesart beispielsweise von Seiten Kriecks, dieser bricht jedoch ebenfalls sehr bald den Briefkontakt mit Voegelin ab.

Gerade Voegelins These, dass das Judentum nur willkürlich, aus einem Unterlegenheitsgefühl heraus zur »Gegenrasse« erklärt wurde, deckt sich mit seinem privaten Umgang mit dem Judentum, wie das folgende Zitat zeigt: Am 1. April 1933 schreibt er an Eduard Baumgarten, bezogen auf die Erfolge der Nationalsozialisten in Deutschland über die Situation seiner jüdischen Freunde in Wien:

»You cannot imagine the nervous anxiety among the Jews, and I fear that these recent weeks have brought about very great changes in our relationship to our Jewish friends (although nothing is said openly).«<sup>107</sup>

Voegelins politische Epistemologie kann die reziproke Verbindung von Politik und Epistemologie nur als Prämisse annehmen, wenn sie gleichzeitig als Offene gegenüber einer vielfältigen Wirklichkeit des »Nebeneinander« gedacht wird. Schon aus diesem Grund muss er den Chauvinismus der Rassenidee ablehnen, weil eine solche Form der Rassenidee<sup>108</sup> die Rassenidee grundsätzlich als »Absolute« denken müsste, auf Basis einer monistischen Philosophie des Absoluten. In diesem Zitat zeigt sich aber auch, dass Voegelin auch persönliche Gründe für eine Verurteilung des Antisemitismus hat, seine politische Epistemologie ist also nur eine Ursache unter vielen.

---

104 Ebd., S. 182.

105 Sigwart, *das Politische und die Wissenschaft*, a.a.O., S. 227.

106 Ebd., S. 227.

107 Eric Voegelin, 24. To Eduard Baumgarten, in: Paul Caringella, Jürgen Gebhardt, Thomas A. Hollweck, Ellis Sandoz, *the collected works of Eric Voegelin*, Volume 29, selected correspondence 1924 – 1949, Columbia 2009, S. 109f.

108 Ich behaupte nicht, dass es eine »nicht-chauvinistische Rassenlehre« geben würde. Hier geht es um die Frage, ob Voegelin in dieser Zeit es für möglich gehalten hat, dass eine solche nicht-chauvinistische Form der Rassenidee denkbar wäre. Später hat auch er diesen Gedanken verworfen, was hier an anderer Stelle ausführlicher thematisiert wird.

## B.) Argumente für eine Deutung der Rassebücher als offen nationalsozialistisch

Aber, wie bereits erwähnt, gibt es Gründe, die Bücher als implizit, oder gar offen nationalsozialistisch zu verstehen, was sich mit der hier aufgestellten These widersprechen würde, darum werden diese Gründe nun erst einmal dargestellt. In einem Leserbrief an die ZEIT weist der habilitierte Philosoph Ulrich Steinvorth 2002 als Replik auf einen im Allgemeinen positiven Artikel über Voegelin auf eben die Monografie »Rasse und Staat« hin und zitiert jene an Stellen, die eine eigene rassenideologische Haltung, oder sogar eine antisemitische Einstellung suggerieren:

»Dank für Ihren Artikel über Eric Voegelin. Die Öffentlichkeit verdient es jedoch auch zu erfahren, dass 1933 bei Mohr in Tübingen ein Buch von Eric Voegelin, Privatdozent an der Universität Wien, mit dem Titel Rasse und Staat erschien. Voegelin vergleicht ›Judentum‹ und ›nordische Idee‹ und erklärt, das ›Judentum‹ sei, verglichen mit der ›positiv gewerteten Gemeinschaft ... ein Nichts‹ (207). Er spricht von der ›Trennung der großen kulturschöpferischen nordischen Rasse von den anderen minder begabten‹ und dem ›politischen Gegensatz der Rassen ... mit seiner Steigerung zu einem weltgeschichtlichen Kampf zwischen einem Prinzip des Guten und Bösen‹ (158f.).

1933 wurden gewiss fanatischere Schriften zum Rassismus veröffentlicht. Aber Voegelins Anspruch, den Stephan Sattler wiederholt, er sei ›dem Nationalsozialismus gegenüber resistent‹ geblieben, ist nicht glaubwürdig. Es ist wohl kein Zufall, dass Voegelins Buch Rasse und Staat in keiner seiner offiziellen Bibliografien auftaucht. Dabei ist es sehr leicht zugänglich, ausleihbar etwa in der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg.«<sup>109</sup>

Durch die bereits zitierten Stellen, in denen Voegelin sich klar gegen antisemitischen Chauvinismus positioniert, und der bereits dargestellten Kritik von nationalsozialistischer Seite an genau dieser Haltung Voegelins, kann man bereits erahnen, dass hier aus dem Zusammenhang gerissen zitiert worden ist. An den besagten Stellen gibt Voegelin lediglich die Positionen rassentheoretischer Autoren wieder, deren Positionen er vorher sogar jeweils mit ausdrücklichen Hinweisen auf denselben zitierten Seiten abwertet.<sup>110</sup>

109 Ulrich Steinvorth, Leserbrief, in: ZEIT Ausgabe 42/2002, [www.zeit.de/2002/42/Voegelins\\_Rasse\\_und\\_Staat](http://www.zeit.de/2002/42/Voegelins_Rasse_und_Staat), aufgerufen am 01.04.2024. Diese Replik bezieht sich auf den lesenswerten Artikel »Der große Schwierige«, in: ZEIT Ausgabe 40/2002, [https://www.zeit.de/2002/40/De\\_r\\_grosse\\_Schwierige/komplettansicht](https://www.zeit.de/2002/40/De_r_grosse_Schwierige/komplettansicht), aufgerufen am 01.04.2024.

110 »Um auch der leisesten Möglichkeit eines Mißverständnisses vorzubeugen sei nochmals ausdrücklich angemerkt, daß in der entgegengesetzten Beschreibung des semitischen und arischen, jüdischen und deutschen Charakters, auch den besten Leistungen bei Bauer, Chamberlain und Weininger wenig Richtiges über das Wesen des Judentums gesagt wird.« Dies

Viel gewichtigere Argumente für eine pro-nationalsozialistische Interpretation und damit eine mögliche Widerlegung der hier aufgestellten These finden sich an anderer Stelle. Vor allem in Voegelins Hinweis, dass das »Bluterbe« auf das »geistige Gesamtwesen« eines Menschen »von größter Bedeutung ist«. Er stimmt damit teilweise Günther zu, dass die rassische Herkunft eines Individuums seine charakterlichen/psychischen, wenn auch nicht seelischen Eigenschaften mitbestimmt:

»Abschließend sei zu diesem Thema nochmals versichert, daß wir nicht im geringsten an den Zusammenhängen zwischen Leib, Seele und Geist zweifeln, wir sind völlig überzeugt, daß das Bluterbe von größter Bedeutung für das geistige Gesamtwesen des Menschen ist [...].«<sup>111</sup>

Danach lenkt Voegelin aber ein:

»[...] aber wir sind ebenso überzeugt, daß diese Bedeutung nur durch die allergründlichste Untersuchung des geistigen Gefüges selbst gefunden werden kann, und nicht dadurch, daß Halbbildungsbrocken zu einem scheinwissenschaftlichen Gebäude gefügt werden.«<sup>112</sup>

Auch hier zeigt sich wieder Voegelins grundsätzliche Prämisse, dass die Rassenlehre, wenn sie Wissenschaft sein möchte, nicht auf positivistischer Grundlage als Naturwissenschaft konstruiert, sondern als Geisteswissenschaft rekonstruiert werden muss. Die Untersuchung des »geistigen Gefüges« muss dabei berücksichtigen, dass es nicht in »luftleerem Raum«, sondern immer im Kontext seiner empirischen, historischen und politischen Realität steht und nur darin im geisteswissenschaftlichen Sinne zu verstehen ist. Auch das »geistige Gesamtwesen« ist nicht von diesem empirischen Kontext zu lösen, dass Voegelin das »Bluterbe« als eine legitime Form dieses Kontextes bezeichnet, könnte erklären, was er mit dem problematischen Zitat meint, nimmt ihm aber nicht gänzlich seine Problematik.<sup>113</sup>

---

bezieht Voegelin, klar ersichtlich, auf die weitere Analyse der kritischen Darstellung der Rassenlehre auf derselben Seite. Voegelin, *Rasse und Staat*, a.a.O., S. 207. Das Zitat von Seite 158f bezieht sich auf Voegelins Darstellung der Rassenlehre von Gustav Klemm, die er folgendermaßen abwertet: »Die Klemmsche Rassenlehre ist ein ziemlich banales Konglomerat von allen Gedankenimpulsen, die ein betriebsamer Forscher aus seiner Zeit empfangen konnte.« Ebd., S. 158.

111 Ebd., S. 87.

112 Ebd., S. 87.

113 Hier sei ein interessantes Zitat aus Voegelins Hauptwerk angemerkt, das zeigt, wie sehr Voegelins spätere Perspektive sich von dieser Haltung unterscheidet. In der Vorlesung »Hitler und die Deutschen« kritisiert er an einer Stelle die Zustimmung von evangelischen Theologen im Nationalsozialismus, wenn sie in einem Gutachten von der biologischen Bindung eines Menschen an sein Volk sprechen (also dem »Bluterbe«): »Die biologische Bindung an ein

In der aktuellen Diskussion ist noch Wulf D. Hund als kritische Stimme zu nennen, der 2017 in einem kurzen Aufsatz in »Soziale Geschichte Online«<sup>114</sup> den Versuch unternimmt, Voegelin einen sein Leben lang andauernden Rassismus nachzuweisen. Der Rassismusforscher greift hierbei auch in dem Aufsatz »Die Gemeinschaft edlen Blutes. Marginalie zum Rassismus von Eric Voegelin« verschiedene Voegelinforscher an, die Voegelin eine viel zu anti-nationalsozialistische Haltung in den Rassebüchern attestiert haben.<sup>115</sup> Dabei verurteilt er sie als geradezu hagiographische Schriften.<sup>116</sup> Hund möchte in seinem Aufsatz zeigen, dass Voegelin in den Rassebüchern nicht die Rassenlehre an sich kritisiert, sondern sie nur reformieren wolle, ihr daher also prinzipiell offen gegenüberstehen müsste. Die durchaus wohlwollende Erwähnung von späteren Nationalsozialisten, wie z. B. Clauß, von Seiten Voegelins, führt Hund zu der These, Voegelin sei zur Zeit der Rassebücher und darüber hinaus<sup>117</sup> immer ein »Rassist« gewesen. Dabei gilt es zu beachten, dass Hund jegliche Form von rassentheoretischer Forschung in der Geschichte als rassistisch bewertet. Innerhalb dieser Logik ist Voegelins Versuch der Rekonstruktion der Rassenlehre als Geisteswissenschaft auch als rassistisch zu verurteilen. In einer differenzierteren Unterscheidung zwischen chauvinistischem Rassismus und historischer, heute selbstverständlich überholter, rassentheoretischer Forschung wie Ruth Benedict sie fordert<sup>118</sup> ist diesem Urteil jedoch nicht zuzustimmen. Wie im Unterkapitel A. bereits hinreichend erörtert, fraternisiert Voegelin beispielsweise mit dem Reibmayrschen Gedanken der positiven Folgen einer »Rassenmischung« für die kultu-

---

bestimmtes Volk« – ordinärster Rassendreck wird da vorgebracht von Theologen, Professoren einer theologischen Fakultät [...].« Voegelin, Hitler und die Deutschen, a.a.O., S. 174.

- 114 Wulf D. Hund, die Gesellschaft edlen Blutes. Marginalie zum Rassismus von Eric Voegelin, in: Soziale Geschichte Online, Heft 21, 2017, S. 49 – 74.
- 115 Hund recherchierte beispielsweise, dass David Theo Goldberg behauptete, Voegelin sei Jude gewesen, und 1933 aus Wien geflohen. Ebd., S. 51.
- 116 Ebd., S. 71.
- 117 Im letzten Absatz versucht Hund mit drei Zitaten Voegelins zu zeitgenössischen weltpolitischen Konfliktsituationen anzudeuten, dass Voegelin nicht nur im Frühwerk ein Rassist gewesen sei sondern es auch über sein Hauptwerk hinaus blieb: »Voegelin, dem es nie um eine prinzipielle Kritik des Rassismus gegangen war und dessen Projekt einer geisteswissenschaftlichen Fundierung des Rassedenkens ihm nach 1938 hinfällig geworden zu sein schien, hatte damit [mit einer neuen »antikommunistischen Haltung«, M.N.] einen brauchbaren Erbsatz gefunden. Selbstverständlich wandte er auch die Vorstellung vom Antikommunismus als einer gemeinschaftsbildenden Idee nicht kritisch auf die Analyse westlicher Politik an. Vielmehr nutzte er sie zu einem Plädoyer der Stärke, das gelegentlich unverfroren rassistische Untertöne anklingen ließ. Zur Zeit des Vietnamkriegs meinte Voegelin: ›bomb Vietnam off the map: oder ›into the Stone Age«, und während der Debatte über die Besetzung der amerikanischen Botschaft in Teheran erklärte er: ›Tell the Americans just to throw an atomic bomb on Teheran; it would finish the whole story.« Ebd., S. 74.
- 118 Diese von Benedict vorgeschlagene Differenzierung verwirft Hund. Vgl. Wulf D. Hund, wie die Deutschen Weiß wurden. Kleine Heimatgeschichte des Rassismus, Stuttgart 2017, S. 5.

relle Entwicklung. Auch das sind, im weitesten Sinne, »rassentheoretische Überlegungen«, die aber eben nicht von einer chauvinistischen Hierarchie von Menschengruppen ausgeht, sondern ihrer Ebenbürtigkeit, Voegelin kann man an dieser Stelle sogar eine Vorform einer multikulturellen Einstellung attestieren. Hund ist jedoch zuzustimmen, dass die positive Erwähnung des Antisemiten Clauß und anderen chauvinistischen Rassentheoretikern wie Carus durchaus problematische Implikationen mit sich bringt. Beispielsweise hat Voegelin den von ihm vielgescholtenen »Rassepapst« Günther zum Abschluss sogar auffallend positiv erwähnt.

In der zeitgenössischen Diskussion der Rassebücher ist vor allem Aurel Kolnai zu erwähnen mit seiner Monografie »Der Krieg gegen den Westen«<sup>119</sup> (1938). Dieses Buch ist keine nüchterne, deskriptive Beschreibung des Nationalsozialismus, sondern eine Streitschrift gegen diese geschlossene Weltanschauung. Zu einem Zeitpunkt, als die totalitäre Gefahr »im Westen« noch kaum als solche wahrgenommen wird, will Kolnai, selbst ein Sohn liberaler Juden, der, wie Voegelin vor den Nationalsozialisten nach Amerika flüchten musste, den Nationalsozialismus weniger systematisch darstellen, sondern den »Westen« durch eindrückliche Beispiele für das drohende Unheil sensibilisieren. Voegelins politische Epistemologie macht ihn zu einem »Zeitgenossen«, der sich sowohl den epistemologischen als auch politischen Debatten seiner Zeit nicht entziehen kann, so die in meiner Studie aufgestellte These. Auch Kolnai sieht Voegelin gewissermaßen »inmitten«, aber auf eine andere Weise: Voegelin wolle nicht nur als gleichberechtigter Diskussionspartner in die relevanten Diskurse seiner Lebenswirklichkeit »in Dialog treten«, sondern die Rassenlehre grundsätzlich unterstützen, denn er sei »kein Gegner der nordischen Rassebewegung, sondern ihr kritischer Pädagoge«<sup>120</sup>. Dass Voegelin den Chauvinismus der Rassenlehre ablehnt und damit ihre für den Nationalsozialismus wichtigste Eigenschaft genügt Kolnai nicht:

»Auch wenn dies Voegelin in Hitlers Augen herabsetzen würde, spricht ihn das in unseren Augen keineswegs frei. Er besteht auf einer wissenschaftlichen Position, lässt aber keinen Zweifel daran, dass er der wissenschaftliche Interpret der Rassenmetaphysik im Gegensatz zum christlichen und rationalistischen Humanismus ist.«<sup>121</sup>

Dass Voegelin den christlichen Humanismus als der »Rassenmetaphysik« unterlegen ablehnen würde, und, in der Sprache der Rassebücher gesprochen, den mo-

---

119 Im Original: »The War Against the West«. Aurel Kolnai, *Der Krieg gegen den Westen*, Göttingen 2015.

120 Ebd., S. 475f.

121 Ebd., S. 487.

dernen Rassen-Urbilder anhängen würde konnte die hier vollzogene Interpretation und einschlägige Zitate bereits widerlegen.<sup>122</sup>

Für die Frage, ob die Rassebücher nicht möglicherweise doch eine pro-nationalsozialistische Haltung Voegelins in der Rassefrage enthalten, soll an dieser Stelle noch die Geschichte der Veröffentlichung der Rassebücher erwähnt werden: Während »Rasse und Staat« beim eher »linken« J.C.B. Mohr Verlag erscheint, veröffentlicht Voegelin »Die Rassenidee in der Geistesgeschichte« beim nationalsozialistischen Verlag »Junker und Dünnhaupt«. Und obwohl Nationalsozialisten wie Gürke, wie bereits erwähnt, das Werk als unvereinbar mit dem Nationalsozialismus verurteilten, bewirbt sich der in Geldnot befindliche Voegelin in Deutschland bei führenden Partei-Philosophen um ihre Gunst, wie Briefe an Ernst Kriek belegen. Diese wurden zwar nicht beim ersten Brief,<sup>123</sup> aber dann beim zweiten mit »deutschem

---

122 Kolnai hat in seiner Streitschrift gegen den Nationalsozialismus auch an anderer Stelle gewagt bis nicht haltbare Thesen aufgestellt. Merkwürdig wirkt heute vor allem seine Vermutung, dass die Verachtung der Frau im Nationalsozialismus zu einer Art »Verweiblichung« der Nationalsozialisten führen würde: »Weder die charismatische Liebe zum Führer noch die emotionale Subjektivität tribaler Selbstanbetung und noch nicht einmal die Berauschung an der Magie der Virilität sind wirklich maskulin. In Zeiten des Kriegs lässt sich generell beobachten, dass es eher die Massen hysterischer Frauen sind, die sich in Orgien eines verrückten Patriotismus sowie grausamen Hasses ergehen, als die wirklichen Soldaten. Und manchmal erinnern auch in ihrer Denkweise Mutige eher an wild gewordene Frauen als an Muster des Soldatentums. Wenn die Mehrheit der Frauen zu Haushaltssklavinnen erniedrigt wird, dann mag es sein, dass als Antwort auf bestimmte psychologische Bedürfnisse [...] Männer und besonders männliche Jugendliche zur Befriedigung ähnlicher Bedürfnisse sich gewissermaßen in Frauen verwandeln, was nicht notwendigerweise zu einem tatsächlichem sexuellem Fehlverhalten führen muss. Wir können noch nicht einmal sicher sein, dass eine nationalsozialistische Zivilisation beziehungsweise Kultur nach einer ersten Periode siegreicher Kriege nicht sogar ein eher feminines oder matriarchalisches Gesellschaftssystem entwickeln würde, das abstraktem Intellekt und unparteiischer Objektivität feindlich gegenüberstünde, unempfänglich für die Wege des Fortschritts, ohne Kenntnis höherer Gesetze jenseits der Tradition und Instinkte.« Ebd., S. 253f. Voegelin selbst geht auf die Kritik von Kolnai in einem Brief an Thomas Mann kurz ein. Er selbst gibt hier die Eigentümlichkeit seiner Haltung zu, die seine Schriften gegenüber dem Nationalsozialismus einnehmen, bezieht sich hier aber auf sein Werk »Die politischen Religionen«, darum wird dieser Brief zu einem späteren Zeitpunkt genauer analysiert werden. Eric Voegelin, 82. To Thomas Mann, in: Paul Caringella, Jürgen Gebhardt, Thomas A. Hollweck, Ellis Sandoz, the collected works of Eric Voegelin, Volume 29, selected correspondence 1924 – 1949, Columbia 2009, S. 203.

123 Eric Voegelin, 28. To Ernst Kriek, in: Caringella, Gebhardt, Hollweck, Sandoz, the collected works of Eric Voegelin, Vol. 29, a.a.O., S. 115f.

Gruß«<sup>124</sup> als Abschlussformel seitens Voegelin beendet, Anfang 1934 brach der Kontakt mit Kriek dann ab.

Auch Sigwart hat sich mit diesem Briefkontakt beschäftigt und dabei herausgestellt, dass Voegelin sogar bereit war, rassenideologische Bedenken proaktiv mit dem Nachweis eines »reinblütigen« Familienstammbaumes zu widerlegen:

»Die Korrespondenz im Nachlass zeigt, dass sich Voegelin noch Ende 1933 relativ intensiv um berufliche Kontakte nach Deutschland bemüht hat. Vgl. dazu zum Beispiel die Korrespondenz Voegelins mit Prof. Ernst Kriek vom auf nationalsozialistischer Parteilinie liegenden Frankfurter Armanenverlag. [...] Voegelin macht aus der westlichen Prägung seiner Haltung keinen Hehl, und vielleicht liegt in diesen Passagen [die offen seine westliche Prägung belegen, M.N.] seines Briefes auch der Grund dafür, dass er ohne weitere Antwort von Seiten Krieks geblieben ist. Andererseits macht Voegelins Brief doch auch Konzessionen an das politische Tagesklima, wenn er etwa seine Familienverhältnisse als »einwandfrei« bezeichnet »im Sinne der Ansprüche, die heute an deutsche Abkunft gestellt werden« und wenn er betont, dass er in keiner besonders engen »politischen und wissenschaftlichen Beziehung« zu Hans Kelsen stünde [...].«<sup>125</sup>

124 Eric Voegelin, 29. To Ernst Kriek, in: Ebd., S. 117. Dem Nachlass Voegelins nach war dies bis April 1938 der einzige »Vorfall« eines »deutschen Grußes«. Als die Nationalsozialisten Österreich gewaltsam an das Deutsche Reich »anschlossen«, und Voegelin aus der Universität entlassen wurde, später sogar noch als »Jude« bezeichnet wurde, also in Gefahr gebracht wurde, wehrte er sich mit einigen Briefen die er – vielleicht zum Selbstschutz – mit den Worten »Heil Hitler« abschloss. Hier sei beispielhaft der Brief an Helfried Pfeifer erwähnt, der Voegelin in der Publikation »Die Staatsführung nach deutschem, italienischem und bisherigem österreichischem Recht« als »Jude« bezeichnete (also in Lebensgefahr brachte). Voegelin erwartete, nachdem er betonte, ein »full-blooded Aryan« zu sein, eine Entfernung dieser Behauptung, eine Vernichtung der bis dato gedruckten Bücher und eine Entschuldigung: »If I do not receive this apology I also reserve in this regard the right to take appropriate action. Heil Hitler [...]«.« Eric Voegelin, 57. To Helfried Pfeifer, in: Caringella, Gebhardt, Hollweck, Sandoz, the collected works of Eric Voegelin, Vol. 29, a.a.O., S. 166f.

125 Sigwart, das Politische und die Wissenschaft, a.a.O., S. 227f, Fußnote 162. Der bekannte nationalsozialistische Erziehungswissenschaftler und völkische Anthropologe Kriek hatte vorher Voegelin angeschrieben, weil ihm »die Rassenidee in der Geistesgeschichte« im Gegensatz zu anderen Nationalsozialisten sehr zusagte. Nach der Antwort Voegelins endete der Briefkontakt einseitig, obwohl Voegelin durch den besagten zweiten Brief eine Wiederaufnahme des Kontaktes ersuchte. Neben Sigwart hat sich auch Eckhard Arnold mit dieser Thematik beschäftigt. Vgl.: Eckhard Arnold, *the smooth transition from authoritarianism to political theology, the case of Eric Voegelin*, Stuttgart 2012, S. 4f. Informationen über Ernst Kriek samt der Analyse seiner Rolle für die Pädagogik im Dritten Reich sind hier zu finden: Hans-Christian Harten, Uwe Neirich, Matthias Schwerendt, *Rassenhygiene als Erziehungsideologie des Dritten Reichs*, Berlin 2006, S. 91ff.

Die Tatsache vor Augen geführt, dass Hans Kelsen Jude war, zeigt, wie problematisch der Hinweis am Schluss verstanden werden kann. Dass Voegelin kein Antisemit war, ist in der bisherigen Argumentation eigentlich schon belegt worden, der eben dargestellte Briefinhalt beweist zwar nicht zwangsläufig das Gegenteil, könnte aber auf einen gewissen Opportunismus hinweisen. Ist sein Verhältnis zum Nationalsozialismus 1933/34 also doch nicht so eindeutig bestimmbar, wie Voegelin später behauptete? Anbetracht der triftigen Argumente in Abschnitt A., dass Voegelin in den Rassebüchern bereits eine anti-nationalsozialistische Haltung offenbart, die mit der Deutung dieser Studie vereinbar ist und angesichts der gewichtigen Gegenargumente von B. ergibt sich auf den ersten Blick das Bild eines janusköpfigen Voegelins.

Dieser Eindruck wird nur noch weiter verstärkt, wenn man sich das vermeintliche »Summa Summarum«, also das Schlusskapitel von »Rasse und Staat« vor Augen führt. Voegelin attestiert an dieser Stelle der »Rassenidee einer nordischen Rasse« gar das Potential, auf ihrer Grundlage einen echten, internationalen Frieden schaffen zu können. Insofern die jeweilige Rassenidee jedenfalls nicht erhaltend ist, bzw. »konservativ«, wie in den USA, sondern »revolutionär«, wie beispielsweise in Deutschland, stehe sie zwar in der Gefahr, nationalistisch-chauvinistisch zu sein, doch sieht Voegelin diese Bedrohung überraschenderweise eher bei Rassentheoretikern aus Großbritannien, da hier antideutsche Ressentiments noch stark vorherrschend seien. In der deutschen Rassentheorie berge sie zwar eine ähnliche Gefahr, sei aber wegen ihres »allnordischen Gedankens« auch eine Chance zum Frieden der nordischen Völker. Voegelin bezieht sich hierbei auf den nationalsozialistischen »Rassepapst« Günther:

»Die deutsche nordische Idee dagegen ist geneigt, der Richtung des Internationalismus nachzugeben. Günther hebt hervor, daß der ›Allnordische Gedanke‹ geradezu ein Gedanke des Friedens sei. Die nordisch gesinnten Kreise der nordischen Hauptländer müßten sich verständigen und sogar – wenn auch in weiter Ferne – müßte eine Propaganda des allnordischen Gedankens in einzelnen Völkern im Sinne einer allnordischen Gemeinschaft ermöglicht werden, um die außenpolitischen Ereignisse und Maßnahmen von nordischem Standpunkt aus zu beeinflussen. [...] immerhin – er [der Gedanke allnordischen Friedens, M.N.] wird in Deutschland gefaßt – und er geht in die gleiche Richtung wie andere deutsche Internationalismen [...]. Die deutsche Spannung von Weltbürgertum und Nationalstaat findet ich in der Sphäre der Leibideen wieder.«<sup>126</sup>

Dass ein so »nordischer Weltfriede« trotzdem immense Folgen auf die »nichtnordische Bevölkerung« innerhalb der Gesellschaft haben würde, wird in Voegelins Fazit nicht erwähnt. Voegelin hätte sowohl durch den wachsenden Antisemitismus als

126 Voegelin, Rasse und Staat, a.a.O., S. 225.

auch durch Beobachtungen von Rassismus, die er vermutlich während der Amerika-reise machte,<sup>127</sup> es besser wissen können, und war nicht lediglich »Kind seiner Zeit«. Dieser merkwürdige Schlussteil, wie auch Voegelins teilweise opportunistisch anmutende Kontaktaufnahme zu nationalsozialistischen Wissenschaftlern, scheinen ein klares Urteil über die Richtung der Rassebücher zu verhindern. Sie als eindeutige anti-nationalsozialistische Literatur zu verstehen, scheint jedenfalls nicht möglich.

Eine Lesart dieser Bücher von Voegelins politischer Epistemologie her ermöglicht hier eine eigenständige Deutungsmöglichkeit. Auch diese löst nicht alle Fragen, die sich durch Voegelins schreiben und agieren in dieser Zeit stellen, aber kann doch viel Licht in das entstandene Dunkel der Deutungsmöglichkeiten bringen.

### C.) Die Rassebücher im Lichte von Voegelins politischer Epistemologie

Seine politische Epistemologie ist eine lebenswirklichkeitsbezogene, in der keine Theorie ein von der Wirklichkeit unabhängiges System zu konstruieren vermag. Aus dieser erkenntnistheoretischen Prämisse folgt, dass Erkenntnistheorie selbst nicht von dieser Lebenswirklichkeit separierbar ist. Gerade der politische Kontext bewirkt, ob ein Bewusstsein für dieses Bezogensein entsteht, oder nicht und zeigt so seine Spuren in den jeweiligen offenen oder geschlossenen, pluralistischen oder monistischen Konstruktionen. Auf dieser Grundlage wird verständlich, dass Voegelin 1933 die Rassenfrage als Phänomen seiner empirischen Lebenswirklichkeit betrachtete, ohne dass ein allem übergeordnetes System ausgeschlossen hätte, dass er sich mit diesem Thema beschäftigt. Er tritt dabei als ein »Gegenüber« in einen »Dialog« mit Vertretern der Rassenlehre.<sup>128</sup> Er will dabei das grundsätzliche Problem verstehen und denkt sich in die Prämissen dieser Debatte hinein, ohne ihre Positionen zu übernehmen, oder »von oben« zu verurteilen. Unvereinbar mit

---

127 Er beschäftigte sich während der Amerikareise zumindest nachweislich hin und wieder für die ethnokulturelle Zusammensetzung amerikanischer Städte: »In New-Haven sagte mir ein Abkömmling einer alten Neu-England Familie auf die Frage nach dem Bevölkerungsaufbau der Stadt: von den 150 000 Einwohnern seien etwa 40 000 Weiße, der Rest seien Italiener, Juden, andere Süd- und Osteuropäer, Neger. Ähnliche Situationen finden sich in den meisten Europäerkolonien.« Eric Voegelin, Rasse und Staat (Vortrag), in: Otto Klemm (Hg.), Psychologie des Gemeinschaftslebens, Bericht über den XIV. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie in Tübingen vom 22.-26. Mai 1934, Jena 1935, S. 97. Das Zitat wurde ohne Auslassung des N-Wortes niedergeschrieben, um den historischen Kontext unverfälscht wiederzugeben.

128 Später urteilt Voegelin, dass Nationalsozialisten, auch ihre Wissenschaftler, als Diskussionspartner inakzeptabel sind: »Eine Person mit diesem Niveau, das ich vulgär und, soweit es sozial wirksam ist, ochlokratisch nenne, ist als Diskussionspartner nicht zu akzeptieren, sie kann nur Gegenstand wissenschaftlicher Forschung sein.« Voegelin, autobiographische Reflexionen, a.a.O., S. 69.

diesem pluralen »Nebeneinander« ist aber eine Rassenidee des Absoluten. Sie ist als politische Idee Ergebnis einer epistemologischen Krise. Seine Forderung »die Rassenidee müsse als Geisteswissenschaft rekonstruiert werden, damit sie Wissenschaft sein kann«, impliziert die Kontextualisierung der Rassenidee in ihren politisch-historischen Entstehungszusammenhang und darin ihre Relativierung. Ob sie als geisteswissenschaftliche Rassenidee in einer pluralen Welt einen Platz fände, nur weniger später verneint Voegelin diese Möglichkeit. Am Ende von »Rasse und Staat« hält er dies noch für möglich, darum sieht er in der »nordischen Idee« die Chance für einen internationalen Frieden.

Man kann Voegelin dabei vorwerfen, dass hier eine noch naive Form von Pluralismus dazu führte, die ideologische Gefahr zu unterschätzen, wie sein Versuch, im nationalsozialistischen Deutschland als Wissenschaftler Fuß zu fassen, zeigt. Wie viele andere Intellektuelle hofft er vielleicht auch auf eine baldige Beendigung dieses als kurzzeitig eingeschätzten Phänomens des Nationalsozialismus, der sich tatsächlich kurz vor 1933 noch nicht in der Härte sich manifestierte, wie im Vergleich dazu einige Monate später.<sup>129</sup> Doch schon mit den Rassebüchern gehörte er nicht zu den »Jasagern«, wie Jürgen Habermas 1993 über Martin Heidegger und Carl Schmitt schreibt, die »[...] sich den Nazis unendlich überlegen fühlten und den »Führer führen« wollten [...]«<sup>130</sup>.

Eine Bestätigung der hier aufgestellten These findet sich auch in einem Brief Voegelins an die Rockefeller Foundation vom August 1933. An einer Stelle gibt Voegelin offen zu, dass ein nationalsozialistischer Verlag – wie bereits erwähnt »Junker und Dünnhaupt« – »Die Rassenidee in der Geistesgeschichte« vertreibt, auf Empfehlung des nationalsozialistischen Wissenschaftlers Alfred Baeumler hin. Dieses »freudige Geständnis« mag auf den ersten Blick verwundern, schließlich ist die amerikanische Rockefeller Foundation alles andere als freundlich gegenüber dem Nationalsozialismus gesinnt. Voegelin erklärt diesen Umstand aber deshalb als positiv, weil sein Buch ja gerade von Bäumler als inkompatibel mit dem Nationalsozialismus gewertet wurde, aber aufgrund seines »hohen wissenschaftlichen Wertes« trotzdem verbreitet werden darf:

»As to the quality of my work, it will perhaps interest you that the book on the history of the idea of the race will be published by a very nationalist firm, on recommendation of Professor Baeumler, the newly appointed ordinarius for the chair

129 Doch Anfang 1933 nahm der nationalsozialistische Terror nach der Ernennung Hitlers zum Reichskanzler durch Paul von Hindenburg exponentiell zu, in der schon im Frühjahr 1933 einsetzenden Verfolgung und Inhaftierung vor allem politischer Gegner, und die Errichtung erster »wilder Konzentrationslager« durch Hermann Göring.

130 Jürgen Habermas, »Unser aller Avancierriese«, Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der Bundesrepublik, in: ZEIT Ausgabe 49/1993, <https://www.zeit.de/1993/49/das-buederfnis-nach-deutschen-kontinuitaeten>, aufgerufen am 01.04.2024.

of Political Paedagogs, in spite that the result of the book are strictly opposite to the present race-doctrine and politics in Germany, because Prof. Baeumler acknowledges its high scientific value.«<sup>131</sup>

An dieser Stelle wird auch ersichtlich, dass Voegelin in die Debatte in dem Glauben steigt, als Diskussionspartner seine Einschätzung in den Pluralismus der Wahrheiten einbringen zu können, selbst gegenüber Nationalsozialisten, auch wenn ihm dieser Irrtum bald vergeht, wie der bereits zitierte Auszug aus dem Brief an Baumgarten (vom April 1934) beweist. Der besagte Irrglaube könnte auch den befremdlichen Briefkontakt mit Kriek zumindest teilweise erklären.<sup>132</sup>

Das eindrücklichste Beispiel für eben dieses »demokratisch« motivierte Gesprächsinteresse mit Diskussionspartnern auf Augenhöhe ist Voegelins wortwörtliches »auf die Nationalsozialisten zugehen«, in Form eines Vortrags, den er 1934 mitten im nationalsozialistischen Deutschland hält. Wir befinden uns im Jahr nach dem antisemitischen »Gesetz zur Wiederherstellung des Beamtentums« (1933) und ein Jahr vor den »Nürnberger Gesetzen« (1935), einen Monat nach der »Marburger Rede« von Vizekanzler Franz von Papen,<sup>133</sup> und einen Monat vor dem von Hitler inszenierten »Röhm-Putsch«: Vom 22. bis 26. Mai 1934 tritt ein Kongress der Deutschen Gesellschaft für Psychologie zusammen, in der Voegelin seine Rassebücher in einem Vortrag dem Publikum vorstellen darf.<sup>134</sup> Dass Voegelin zu rassentheoretischen Fragen als Phänomen seiner Lebenswirklichkeit in pluralen Dialog tritt, hierbei aber die Rassentheorie als kompatibel mit einer pluralen Wirklichkeit rekonstruieren möchte, für diese offene, aber auch kritische Haltung müsste genau dieser Vortrag das richtige »Setting« bieten. Dass er nicht als Feind des Nationalsozialismus spricht, zeigt sich daran, dass eine vordergründige Kritik an dieser geschlossenen Weltanschauung fehlt. Die beginnende Judenverfolgung wird von Voegelin mit keinem Wort verurteilt, was beispielsweise Hund kritisiert.<sup>135</sup> In der Tat tritt Voegelin in diesem Vortrag nicht als »Anti-Faschist« auf, trotzdem gibt

131 Eric Voegelin, 27. to John van Sickle in: Caringella, Gebhardt, Hollweck, Sandoz, the collected works of Eric Voegelin, Vol. 29, a.a.O., S. 114 [Meine Hervorhebung]. Wenige Jahre später wird Voegelin Baeumler in einem Brief an Baumgarten als »questionable as a person« verurteilen. Eric Voegelin, 41. To Eduard Baumgarten, in: Ebd., S. 138.

132 Dass Voegelin einen dieser Briefkontakte mit dem »deutschen Gruß« abschloss, ist auch nach dieser Argumentation trotzdem nicht gerechtfertigt.

133 Vermutlich die letzte öffentliche, regimekritische Rede im nationalsozialistischen Deutschland.

134 Die Vorträge wurden dann in einem Aufsatzband gedruckt. Viele Themenstellungen weisen schon auf eine nationalsozialistische Ausrichtung hin, wie »Lebensraum und Lebensleistung«, »Führung im Arbeitsleben«, ein Rundgespräch zum Thema »Führertum«, »Zur Psychologie des Führers in der alten und in der neuen Jugendbewegung«. Vgl.: Klemm (Hg.), Psychologie des Gemeinschaftslebens, a.a.O., S. V-VIII.

135 Hund, die Gemeinschaft edlen Blutes, a.a.O., S. 70.

es interessante Momente, die auf eine auf Augenhöhe formulierte Kritik hinweisen: In einer historischen Analyse der Entwicklung der deutschen Staatslehre zur Rassenidee hin differenziert Voegelin mit Fokus auf die Französische Revolution als entscheidende Zäsur zwei Haltungen: Die erste beschreibt eine der nationalsozialistischen Idee der Rassenreinheit nahestehende, die er als »aristokratisch pessimistische« bezeichnet, die andere, eine Rassenvermischung befürwortende als »bürgerlich-optimistisch«<sup>136</sup>, was eine Positionierung Voegelins in dieser Frage andeutet.

Hier zeigt sich, Voegelin steht einer Rassenidee kritisch gegenüber, die hierarchisch, chauvinistisch, oder wie er hier schreibt, aristokratisch gedacht ist, also eine Epistemologie des Absoluten zur Grundlage hat. Nur eine mit einer pluralen Welt vereinbare Rassenidee, bürgerlich, offen für eine Vielfalt »der Rassen« entflieht dem »Pessimismus« des Nationalsozialismus und führt in gewissem Sinne zu einer Art »Rassenpluralismus«.

Zudem bezeichnet er die Revolution der Rassenidee selbst als getragen von einer Phase der »Auflösung des Rationalen und die Neusetzung des a-rationalen Lebens als der Quelle des [moralischen, M.N.] Gesetzes [...] in alle Spekulationen über das sittliche Phänomen, die um Begriffe wie Existenz, Haltung, konkrete Situation, Verantwortung, Augenblick, Entscheidung kreisen.«<sup>137</sup> Das »Wachwerden eines neuen Blutbewußtseins«<sup>138</sup> ist also paradoxerweise ein »Aufwachen in spekulative Traumbilder«, nach »Auflösung des Rationalen«. Diese absolute »Setzung des Lebens« als monistisches Fundament führt also nur zu einem scheinbaren »Erwachen«.

Zudem sei die Rassenidee nicht notwendig für den Staatsaufbau, dem autoritär/faschistischen im Speziellen, was Voegelin am Beispiel des italienischen Faschismus deutlich macht.<sup>139</sup> An dieser Stelle stellt er also die Frage, warum der deutsche Faschismus so explizit rassentheoretisch fixiert sei. Die Existenz eines Rassenbewusstseins führe jedenfalls nicht zwangsläufig zu einer rassenideologischen Staatsgrundlage, wie Voegelin am Beispiel der USA zeigt.<sup>140</sup> Den Grund hierfür ermittelt Voegelin durch eine Differenzierung zweier Typen von staatsbegründenden Gemeinschaften, dem Staats- und dem Reichsvolk.<sup>141</sup> Letzteres steht für den Typus aus dem der Nationalsozialismus entstanden ist und zeichnet sich dadurch aus, dass er, im Gegensatz zum Staatsvolk, eine »relativ geringe Geschichtstiefe«<sup>142</sup> im »Reichsraum« vorzuweisen hat, »kein Wachstum des Volks-

---

136 Voegelin, Rasse und Staat (Vortrag), a.a.O., S. 92.

137 Ebd., S. 94f.

138 Ebd., S. 95.

139 Ebd., S. 95ff.

140 Ebd., S. 97.

141 Ebd., S. 98.

142 Ebd., S. 99.

bewußtseins im Machtraum, sondern relativ apolitisches Erwachen der Völker im Mittelalter<sup>143</sup>. Aus diesem Vakuum heraus wächst »die Bereitschaft zur Aufnahme jeder Kollektividee, im Besonderen der Rassenidee«<sup>144</sup>, also aus einer Not heraus. In diese Not geriet Deutschland interessanterweise durch die »Erschütterung des christlichen Weltbildes«<sup>145</sup>. Diese Erschütterung ermöglichte den Versuch eines positivistischen und pseudo-naturwissenschaftlichen Staatsaufbaus auf der Rassenidee, wie Voegelin in den Rassebüchern ausführt.

Trotzdem tritt eine offensichtliche Kritik nicht hervor, wie das Schlusswort Voegelins zeigt:

»Unter diesen geschichtlichen Voraussetzungen trat das deutsche Volk in die Periode seiner nationalen Revolution; daß in ihr die im Volksbewußtsein lebendigen vitalen Ideengehalte mit den nationalen zusammenwirkten bei der geistigen und willensmäßigen Vereinheitlichung des Volkes, und daß sie bis in die organisatorische Formung des Staates vorgetrieben wurden, ist nach all diesen Voraussetzungen dem entscheidenden Einfluß der nationalsozialistischen Bewegung und ihres Führers zuzuschreiben.«<sup>146</sup>

Insgesamt zeigt sich in dieser Rede also kein klare anti-nationalsozialistische Haltung Voegelins, er lässt aber die Konstruktion der Genese der »nationalen Revolution« als jahrtausendelang in »Geschichte und Blut« angekündigtes Geschehen nicht gelten. Die Rassenidee als alternativlos für den Staatsaufbau lehnt Voegelin in diesem Vortrag nachweislich ab, und damit die wichtigste These nationalsozialistischem Staatsverständnis, er verlässt aber nicht seine Position des gleichberechtigten Dialogpartners der Debatte um Rassenlehre, vielleicht erklärt dies den Schluss des Vortrags.

Die »Dialogbereitschaft Voegelins« aufgrund der pluralistischen Prämisse seiner politischen Epistemologie führt zu dem eigentümlichen Umgang mit der Rassenlehre in den besagten Schriften. Auch dass er sich überhaupt in diese Debatte begibt, lässt sich durch seine politische Epistemologie erklären, die ihn nicht abseits seiner Lebenswirklichkeit führt, sondern als Zeitgenossen verstehen lässt, der sich den Themen seiner Zeit als ernstzunehmenden Phänomenen stellt. Einen ähnlichen Standpunkt, zumindest die These der aktiven Gestaltungsabsicht Voegelins, vertreten auch andere Voegelin-Forscher: Sigwart beispielsweise deutet Voegelins

---

143 Ebd., S. 99. Also Eigenschaften, die nationalsozialistische Geschichtsrevisionisten gezielt zu kaschieren versuchten, indem sie sich mehrheitlich bemühten, die deutsche Volkwerdung als direkt aus einer fingierten germanischen einheitlichen Ethnie entstanden zu konstruieren.

144 Ebd., S. 101.

145 Ebd., S. 102.

146 Ebd., S. 103f.

Rassebücher im Ergebnis in verwandter Weise, wenn auch Sigwarts Lesart von Voegelins Frühwerk sich mit der hier erarbeiteten doch deutlich unterscheidet:

»Wissenschaft ist nicht Politik, kann es nicht sein und – aber das sagt Voegelin hier, in der direkten Konfrontation mit einer totalitären politischen Bewegung, nicht so deutlich wie in seinen wissenschaftlichen Arbeiten – darf es nicht sein, wenn sie ihren analytisch verstehenden Anspruch nicht aufgeben will. Hier spricht nicht der Ideologiekritiker, sondern der ›Staatstechniker‹ Voegelin, der die grundsätzliche Distanz des Wissenschaftlers verteidigt und zugleich versucht, die politische Entwicklung aus der Distanz ein Stück weit zu modellieren, ausgleichend und die Radikalismen und Totalitarismen abzuschwächen auf die politischen Kräfte und Bewegungen der Zeit einzuwirken.«<sup>147</sup>

Ich stimme mit Sigwart überein, dass Voegelin in die Debatte »einwirken« will, widerspreche aber bezüglich der von ihm vermuteten Trennung von Wissenschaft und Politik durch meine Lesart von Voegelins Frühwerk auf Basis seiner politischen Epistemologie. Politik bildet den Kontext für Wissenschaft und die sie begründende Epistemologie und das macht Voegelin gerade in den Rassebüchern klar. Epistemologie wechselwirkt wiederum mit Politik, und genau darum gibt es für Voegelin kein philosophisches »Außerhalb« der Debatte. Er gestaltet sie mit, indem er die Problematik hinter einer politischen Idee in ihren epistemologischen Prämissen entdeckt. Sigwart und andere Voegelin-Forscher verstehen den Mangel an deutlicher Kritik in den Rassebüchern als Form von Weberianischer Wertneutralität,<sup>148</sup> ich wiederum halte eine pluralistisch-epistemologisch bedingte Dialogform mit einem Weltbild des »Nebeneinander« nicht-absoluter »Wahrheiten« für in dieser Hinsicht ursächlich. Voegelin begegnet hier einer Gefahr, die er zu diesem Zeitpunkt noch nicht als solche wahrnimmt. Gebhardt bezeichnet diese Naivität Voegelins zurecht als »fatal misreading«:

»Voegelin [...] seems to have still labored under the delusion that an open and rational discourse on scholarly questions could be carried on in Germany, as it still could in fascist Italy. This fatal misreading of the German situation soon became obvious.«<sup>149</sup>

147 Sigwart, *das Politische und die Wissenschaft*, a.a.O., S. 227.

148 Ebd., S. 220ff. Bezüglich der zu ideologiekritischen Deutungen des frühen Voegelins betont Sigwart zurecht einen sich stetig wiederholenden Fehler, in der Voegelinforschung, »[...] den frühen zu sehr vom späten Voegelin her zu lesen«. Ebd., S. 141. Auch Ina Kerner hält Voegelin in den Rassebüchern für stark von Weber beeinflusst. Kerner, *Differenzen und Macht*, a.a.O.

149 Jürgen Gebhardt, Editor's introduction, in: Caringella, Gebhardt, Hollweck, Sandoz, *the collected works of Eric Voegelin*, Vol. 29, a.a.O., S. 19f.

In unaufgeregten, undogmatischen wissenschaftlichen Dialog treten, sogar mit Nationalsozialisten, im Jahr 1933 war dies eine Konsequenz seiner pluralistischen politischen Epistemologie. Der Ton ändert sich bereits 1934 wie gezeigt werden konnte. Im Jahr 1940, zwei Jahre nach seiner Flucht vor dem Zugriff der Gestapo, beschäftigt sich Voegelin in einem Aufsatz<sup>150</sup> erneut mit der Rassenlehre:

»It's elasticity is surprising, and makes it possible, by the means of magic association, to shove practically every person and institution into the outer darkness where dwell, Jews, Communists, Banker, Christians and other despicable fauna.«<sup>151</sup>

Voegelin hält es also nicht mehr für möglich, die Rassenlehre zu einer Wissenschaft umzuformen. Sie ist Ergebnis einer politischen und epistemologischen Geisteshaltung des absolut geschlossenen Ichs und von diesem Kontext nicht abtrennbar. Sie lässt sich daher nicht einfügen in eine plurale, offene Weltanschauung, von ihrem Hintergrund getrennt verliert sie ihre wesentlichen Prämissen ebenso, wie ein Pragmatismus, den man aus seinem demokratischen Hintergrund in einen nationalsozialistischen transformiert.

### 3.2. Pluralismus und Autoritarismus: Voegelins eigentümliche Unterstützung des österreichischen Ständestaates

Der Aufstieg einer totalitären Weltanschauung in Deutschland führte auch in Österreich zu einer Staatskrise: Aus den Unruhen in Österreich während des Bürgerkriegs entstand in den Jahren 1933/34 ein österreichischer autoritärer »Ständestaat«, auch als Austrofaschismus bezeichnet. Voegelin tritt in dieser Zeit weder in seiner Rolle als Bürger noch als Philosoph auf, als wäre er politisch »unbeteiligt«. Das ist auch aus seiner politischen Epistemologie heraus zu erklären, die Philosophie nicht zur Metaebene der Realität erklärt, die Wirklichkeit definiert, sondern ihre Themen aus dem praktischen Lebensalltag bezieht und den Bezug zu diesem Entstehungshintergrund nicht verlässt. Auf den ersten Blick verblüffend ist jedoch, in welcher Form sich Voegelin politisch und philosophisch in Bezug auf den autoritären Staat beteiligt: Er wurde Mitglied der »Vaterländischen Front«, der neuen »Einheitspar-

150 Eric Voegelin, *The Growth of the Race Idea*, in: *The Review of Politics* 2, 1940, S. 283 – 317.

151 Ebd., S. 315. Vor allem in der dem Zitat folgenden Fußnote<sup>13</sup> listet Voegelin, nicht ohne Ironie, einige verschwörungstheoretische Spekulationen und wirre Konklusionen auf, die beispielsweise im *Stürmer* oder *HJ*-Zeitschriften gemutmaßt wurden.

tei« des Staates und zeigte sich auch in seiner Monografie »Der autoritäre Staat«<sup>152</sup>, wenn auch subtil, als Befürworter des neuen Systems.

Es lässt sich hierbei zeigen, dass er sich auf diese Seite nicht »trotz« des Pluralismus seiner politischen Epistemologie stellt, sondern aufgrund eben dessen. Auch hier ist Voegelins epistemologische Positionierung eine der Ursachen für einen eigentümlichen politischen, wie philosophischen Umgang mit dem Thema. Dabei wird sich auch zeigen, dass seine Haltung zum Ständestaat weniger kritisch war, als in der Sekundärliteratur immer wieder behauptet wird und er selbst im Nachhinein behauptet hat.

Beim Verständnis der komplexen politischen Situation in Österreich hat, so Voegelins epistemologische Lesart des politischen Problems, vor allem der Positivismus einen Anteil an der entstandenen Verworrenheit. Das bringt ihn epistemologisch in die Nähe des anti-positivistischen Systems des Nationalsozialisten Carl Schmitt. Auch bei Schmitt führt eine anti-positivistische Haltung ihn zu einem Bewusstsein der unabtrennbaren Kontextualität von Philosophie vor allem hinsichtlich seines politischen Entstehungshintergrundes. In diesem Sinne denkt Schmitt ebenfalls auf Grundlage einer »politischen Epistemologie«. Dieser ist aber nicht pluralistisch, sondern dualistisch, wie noch gezeigt werden wird.

Zuerst sei das Thema und der Inhalt des Buches kurz zusammengefasst. Voegelin selbst später hierzu:

»Die Konzeption des Buch [sic!] ist nicht ganz stringent. Im ersten Teil untersuchte ich die Symbole total und autoritär. [...] Der zweite Teil des Buches lieferte einen Überblick über die Probleme der Verfassungsgebung in Österreich in der historischen Perspektive seit 1848. [...] Im dritten Teil, der die neue Verfassung zum Gegenstand hatte, führte ich eine detaillierte Analyse von Kelsens Reiner Rechtsleh-

---

152 Dieses Buch ist nach Voegelins eigener Aussage das Ergebnis »angestrengtester Arbeit«: Voegelin, autobiographische Reflexionen, a.a.O., S. 70. Die besagte Monografie selbst verbreitete sich nach Voegelins Angaben bis zum Verkaufsstopp 1938 schlecht. Während eines Bombenangriffs auf Wien, Ende des Zweiten Weltkriegs, wurde seine gesamte erste Auflage zerstört. Voegelin, autobiographische Reflexionen, a.a.O., S. 73. Über »Der autoritäre Staat« sind bereits gelungene Interpretationen erarbeitet worden. An dieser Stelle ist Sigwart zu nennen, ebenso wie Cooper, Ley und Weiss, Krasemann, aber auch Günther Winkler. Da Sigwart und Winkler ebenfalls Voegelins politische Haltung und seine Auffassung von »Wissenschaft« in »Der autoritäre Staat« gedeutet haben, und Winkler auch einen Versuch unternahm, die Monografie erkenntnistheoretisch einzuordnen, müssen diese Positionen ebenfalls in die folgenden Ausführungen eingearbeitet werden. Vgl. Sigwart, das Politische und die Wissenschaft, a.a.O., z.B. S. 228ff. Cooper, beginning the quest, a.a.O., S. 156 – 182. Ley, Weiss, Voegelin in Wien, a.a.O., S. 101 – 117. Krasemann, a.a.O., S. 110 – 174. Günther Winkler, Geleitwort, in: Voegelin, der autoritäre Staat, Wien 1936, S. III – XXXII.

re und ihrer Verbindung mit der spezifisch österreichischen politischen Theorie durch.«<sup>153</sup>

Interessant ist die in diesem Buch empfohlene Lesart:

»Über die Haltung des Verfassers zu seinem Gegenstand und über den Zweck des Buches ist nichts anderes zu sagen, als was zu jeder theoretischen Bearbeitung eines politischen Gegenstandes zu sagen wäre. Jede Arbeit dieser Art ist getragen von dem Glauben an den Mythos der Erkenntnis; und der theoretische Kopf, der sie liest, wird vor allem der vom Mythos beseelten und darum dramatischen Auseinandersetzung zwischen dem Theoretiker und der Realität nachspüren; er wird erfahren wollen, ob der Kampf um die Verwandlung der Wirklichkeit in die Wahrheit mit einem Sieg oder einer Niederlage geendet hat. Im Gedanken an den theoretischen Kopf als den idealen Leser sind die Sätze dieses Buches geformt worden.«<sup>154</sup>

In einer Zeit, in der dramatische Ereignisse Österreich in Unruhe versetzen,<sup>155</sup> zeichnet Voegelin eine Art Kampf um das Gelingen von Transformation, nämlich der von der Realität in die Theorie, von der Wirklichkeit in die Wahrheit. Die praktische Lebenswirklichkeit in der Theorie so abzubilden, dass diese Abbildung der »Wahrheit« entspricht, ist also das große Ziel. Darin zeigt sich schon die epistemologische Prämisse der Notwendigkeit der Realitätsbezogenheit philosophischer Systeme. Diesen »Kampf« kann der Rechtspositivismus nicht gewinnen, denn »Verfassungslehre« basiert auf »Verfassungswirklichkeit«,<sup>156</sup> wie er im dritten Kapitel dann praktisch am Beispiel Österreichs unterscheidet und ausführt.

Diese erhoffte Leserschaft zeigt sich in ihrem »dramatische[n] Interesse«<sup>157</sup>, dass Voegelins Transformationsbemühungen siegreich sein werden; interessanter-

153 Voegelin, autobiographische Reflexionen, a.a.O., S. 71ff.

154 Voegelin, der autoritäre Staat, a.a.O., S. 1f. Interessant ist hier der merkwürdig anmutende Ausdruck »Mythos der Erkenntnis«. Henkel beleuchtet diesen Ausdruck, unter Hinzunahme eines Aufsatzes von Voegelin aus dem Jahr 1936, in dem Voegelin von einem »Wissenschaftsmythos« spricht, dass auch der Glaube an Erkenntnis etwas Religiöses anhafte. Er ist in gewisser Weise auch eine Form meditativer »contemplatio« mit dem Ziel der Teilhabe am göttlichen Sein. Michael Henkel, Positivismuskritik und autoritärer Staat. Die Grundlagendebatte in der Weimarer Staatsrechtslehre und Eric Voegelins Weg zu einer neuen Wissenschaft der Politik (bis 1938), Occasional Papers 36, München 2003, S. 66ff.

155 »Der Bürgerkrieg im Jahre 1934 führte zu einer Verschärfung der Situation in Wien. Dabei wurde das furchtbare Ausmaß der Zersetzung der zentraleuropäischen Gesellschaften durch die Ideologien offenkundig.« Voegelin, autobiographische Reflexionen, a.a.O., S. 58.

156 Dieser Begriff wurde von Carl Schmitt geprägt, was schon auf eine gewisse Annäherung Voegelins zu Schmitt hinweist.

157 Das impliziert er, wenn er der wiederum ungewünschten Leserschaft attestiert, eben kein »dramatisches Interesse« zu haben. Voegelin, der autoritäre Staat, a.a.O., S. 2.

weise behauptet er, dass wiederum diejenige Leserschaft, die »von dem Verfasser eine Bekräftigung ihrer politischen Sympathien und Antipathien erwartet [...] heute von mir enttäuscht sein [wird].«<sup>158</sup> Sigwart interpretiert diese Passage aus der Einleitung dahingehend, dass »[t]heoretische politische Wissenschaft [...] in diesem existentiellen Sinne gerade nicht ›politisch‹ [ist]«, wissenschaftliches Denken wolle »verstehen« und nicht »entscheiden.«<sup>159</sup>

Dies würde der hier aufgestellten These widersprechen, auf Grundlage seiner politischen Epistemologie ist gerade die Geisteswissenschaft nicht ent-politizierbar. Der historische, aber auch politische Kontext ist untrennbar mit dem Forschungs-Stoff und auch dem Forscher selbst verbunden. Daher gibt es keine Philosophie, die von der Realität, die sie hervorbringt loszulösen ist. Und daher ist sie immer positioniert, auch politisch und eine politische Epistemologie, die ein Bewusstsein für diese Verbindung schafft, bringt einen Gestaltungswillen in Bezug auf diese Realität notwendig hervor. Politische Problemstellungen beinhalten nicht nur, aber, durch den politisch-epistemologischen Konnex, auch epistemologische Ursachen. Als Philosoph gestaltet er also in seinem Bereich mit, indem er erkenntnistheoretische Systemfehler herausarbeitet und löst, darin findet sein »Kampf« statt, den sein Leser zurecht mit »dramatischem Interesse« verfolgen soll, schließlich geht es um mehr als um ein realitätsentferntes Duell zwischen Positivismus und Anti-Positivismus.

Interessant ist dabei die in der Monografie untersuchte Unterscheidung zwischen »total« und »autoritär«. Voegelin beschäftigt sich mit beiden Begriffen wegen der unterschiedlichen politischen Situation zwischen Österreich und Deutschland, wobei Österreich das Adjektiv »autoritär« zukommt und Deutschland sich als »total« beschreiben lässt. Totalitäre und autoritäre Elemente gebe es auch in demokratischen Staaten. Sie treten jedoch in Deutschland und Österreich so deutlich hervor, weil hier noch ein »Totalitätskampf«<sup>160</sup> ausstehe, der in westeuropäischen Ländern bereits abgeschlossen sei. Die Begriffe »total« und »autoritär« sind dabei »untheoretische Begriffe«<sup>161</sup> eines vorwissenschaftlichen Sprachgebrauchs:<sup>162</sup>

»Für die wissenschaftliche Erkenntnis ergibt sich [...] eine Reihe von Schwierigkeiten. Der Zusammenhang der wissenschaftlichen Urteile ist nicht identisch

158 Ebd., S. 2. Michael Henkel interpretiert aus dem zitierten Abschnitt aber das Voegelin auch in »der autoritäre Staat« wertneutral zu analysieren versucht. Henkel, Eric Voegelin, zur Einführung, a.a.O., S. 52.

159 Sigwart, das Politische und die Wissenschaft, a.a.O., S. 184.

160 Voegelin, der autoritäre Staat, S. 54.

161 Ebd., S. 71.

162 Der Begriff »Autoritär« ist hiervon stärker betroffen als der Begriff des »Totalitären«, da letzterer durch Carl Schmitt maßgeblich geprägt wurde, also schon stark wissenschaftlich geprägt ist. Ebd., S. 10f.

mit dem Zusammenhang des politischen Kampfes und der aus ihm geborenen Sprachgestalten. Der eine Zusammenhang, der politische, muß in den anderen, den der wissenschaftlichen Urteile, umgeformt werden durch die Beziehung der politischen Realität auf das System der wissenschaftlichen Begriffe. Ein Konflikt zwischen den beiden Zusammenhängen ergibt sich beim Anlaß der Umformung daraus, daß die politische Wirklichkeit eben in den von ihr hervorgebrachten sprachlichen Symbolen sich sehr enge mit den sprachlichen Ausdrücken der wissenschaftlichen Urteile berührt, wobei jedoch die Leistungen der Sprache im einen und anderen Bereich sich wesentlich voneinander unterscheiden. Die politische Sprachgestalt hat Kampf und Symbolwert, die wissenschaftliche hat Erkenntniswert.<sup>163</sup>

Sie entstammen der praktischen, politischen Lebenswirklichkeit, ihnen ist dabei auch eine jeweils spezifische politische Haltung inhärent, die sich nicht aus ihnen im Rahmen einer Transformation derselben in »wissenschaftliche Terminologie« herausarbeiten lässt. Denn werden sie von diesem Kontext gelöst, ist ihre Bedeutung damit verfälscht, der »Kampf um die Wahrheit« damit gewissermaßen verloren. Ein geschlossenes epistemologisches System kann nur so logisch in sich geschlossen sein, weil sie, von den einzelnen Erkenntnisbereichen klar abtrennbaren Begriffen ausgeht, es kann also kein Bewusstsein für diese Problematik schaffen.

Carl Schmitt ist sich, nach Ansicht Voegelins, wiederum der Schwierigkeiten der Transformation von politischer Sprache in »theoretische« bewusst. Auch seine Staats-Theorie hat gewissermaßen ein Bewusstsein für eine Form von politisch-epistemologischen Konnex, darum ist er für Voegelin so interessant, wie noch gezeigt werden wird.<sup>164</sup>

Da also Staatslehre nicht abseits von ihrer politischen und historischen Staatswirklichkeit konstruiert werden kann, analysiert Voegelin im zweiten Teil die historischen und politischen Zusammenhänge der früheren österreichischen Verfassungsprobleme, beginnend mit den revolutionären Jahren um 1848<sup>165</sup> und vergleicht sie mit der aktuellen Problematik. Dabei zeigt sich, dass sich Staat und Staatsvolk unterschiedlich entwickelt haben, der Staat existierte schon, ohne dass sich ein Staatsvolk vollständig gebildet hätte, was einer der Hauptgründe für die immer wiederkehrenden Probleme ist. Außerdem möchte Voegelin zeigen, dass die zeitgeschichtliche Krise nicht das Ergebnis eines spezifisch österreichischen »Sonderwegs« ohne Parallelen zu anderen Bewegungen in Europa ist, sondern sich viele Elemente dieser Krise in der Geschichte Österreichs auch in westeuropäischen

---

163 Ebd., S. 9.

164 Außerdem bezieht auch Schmitt sich sehr auf die von Voegelin favorisierte französische Staatslehre. Ebd., S. 7.

165 Ebd., S. 56.

Ländern, vor allem in Frankreich wiederfinden lassen.<sup>166</sup> Diese erleben aber nicht dieselbe Krise, darum arbeitet Voegelin durch eine Analyse der politischen und historischen Entwicklung Österreichs vor 1848 österreichische Grundprobleme heraus:

»Eine Verfassungslehre des gegenwärtigen österreichischen Staates muß auf die Zeit von 1848 zurückgreifen, um das Verständnis gewisser Grundprobleme zu ermöglichen.«<sup>167</sup>

Auch Verfassungslehre braucht Verfassungswirklichkeit – er sucht daher für die Zeit von 1848 einen zeitgenössischen Denker, der ein Bewusstsein für diese Verbundenheit zeigt. Er lobt hier den ungarischen Staatsmann József Eötvös, wegen seiner »Weite des politischen Horizontes«<sup>168</sup>. Eötvös stellt er dabei politisch »aufgeschlossen« dar, als »offen gegen die neuen Mächte der nationalen und liberalen Bewegung, wie gegen die alten der dynastischen Reichsbildung [ist].«<sup>169</sup> Er ist also durch keine geschlossene Weltanschauung dogmatisch der einen oder anderen Seite verpflichtet:

»Er ist ebenso aufgeschlossen für das politische Lebensgefühl des Großbürgertums und des Volkes wie für das der Aristokratie und des Klerus. Er nötigt das politische Geschehen, das um ihn abläuft, weder die Begriffe des österreichischen ancien régime, noch des Liberalismus oder des Nationalismus, sondern ist immer bereit, seine Sprache über die Terminologie eines bestimmten politischen Systems hinauszuhoben und die Erscheinungen selbst, alte und neue, zueinander in sinnvolle Beziehung zu setzen durch ihre Rückführung auf Schichten des menschlichen Seelenlebens, in denen die einen wie die anderen wurzeln.«<sup>170</sup>

Seine Aufgeschlossenheit führt auch zu einer Freiheit von den jeweiligen politischen Sprachsystemen. Dabei ist er selbst nicht unpolitisch, wie bereits gezeigt werden könnte, aber seine Position ist keine Folge der Unterwerfung unter ein bestimmtes politisches Lager, bzw. System und dadurch ist er auch keiner systeminhärenten Logik unterworfen.

---

166 Um die Geschichte des politischen Denkens in Frankreich zu erforschen, reiste Voegelin im Herbst 1934 unter anderem nach Paris. Peter J. Opitz (Hg.), Eric Voegelin, Leo Strauß, Glaube und Wissen. Der Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Leo Strauss von 1934 bis 1964, München 2010, S. 23.

167 Voegelin, *der autoritäre Staat*, a.a.O., S. 56

168 Ebd., S. 57.

169 Ebd., S. 57.

170 Ebd., S. 57.

Vielleicht also hat Voegelins politische Epistemologie an dieser Stelle eine gewisse Systemskepsis aus der amerikanischen Philosophie für sich in der Weise adaptiert, dass er eine gewisse politische Unabhängigkeit verspürt, und zwar nicht dahingehend, dass er sich nicht Situationsabhängig doch politisch sinnvoll positionieren würde, aber in der Weise, dass er kein Label an dieser Stelle übernimmt, dass eine grundsätzliche Position erzwingen würde. Dabei ist seine politische Epistemologie aber notwendig pluralistisch, ihre Offenheit konstituiert sich aus der Prämisse einer Welt mannigfaltiger Realitätszugänge. Damit ist eine »pragmatische«, »situationsabhängige« Positionierung für ein geschlossenes, unpluralistisches System nicht mit ihr vereinbar. Doch, wie noch gezeigt werden wird, sieht er »pluralistische« Elemente im österreichischen Ständestaat.

Eötvös kann durch seine »politische Unabhängigkeit« jedenfalls politische Begriffe nicht nur in verschiedene sinnvolle Beziehungen zu »alten und neuen politischen Systemen« setzen, sie verlieren also nicht ihre politische Kontextualität, sondern er vermag so auch ihren Entstehungskontext bezüglich ihrer Herkunft in den »Schichten des menschlichen Seelenlebens« verstehen. Ihm gelingt also der Kampf um die Transformation der Begriffe, weil ihm nicht nur ihre politische Herkunft, sondern auch die aus dem »Seelenleben« bewusst ist. An dieser Stelle zeigt sich in Voegelins Terminologie klar der Einfluss Schelers. Nicht nur die politische Kontextualität der Begriffe spielt eine Rolle, sondern auch ihre Herkunft aus dem menschlichen Seelenleben als entscheidende Wurzel. Dieser gemeinsame Bezugsrahmen der politischen Begriffe lässt eine theoretische Systematisierung ihrer Beziehung zueinander zu, wenn sie von dieser Herkunft verstanden werden.

Dagegen kann Kelsens Reine Rechtslehre kein Verständnis dafür hervorbringen, dass ihre Begriffe aus diesem Kontext stammen und ohne gelungene Transformation derselben in wissenschaftliche Sprache nicht im Rahmen einer Theorie verwendbar sind. Dies kritisiert Voegelin, indem er zuerst die neukantianischen Elemente der Methodik des Denkens Kelsens knapp darstellt, als »im Sinne Kants kritisch gereinigte Erkenntnistheorie«, in der die Urteile sich aus einer »Bearbeitung des vorgegenständlichen Materials durch die apriorischen Kategorien des erkennenden Bewusstseins«<sup>171</sup> konstituieren.<sup>172</sup> Diese neukantianische Ausrichtung

171 Ebd., S. 104.

172 Dies spezifiziert Voegelin im Übrigen nicht als Marburger Neukantianismus, obwohl es solche spezifischen Züge enthält, sondern die Bezeichnung »Neukantianismus« bleibt eine Allgemeine. Günther Winklers stellt die These auf, Voegelin würde in seiner Kritik an Kelsen sich am Neukantianismus der Südwestdeutschen Schule orientieren, und dies bis zu seinem Spätwerk. Siehe: Günther Winkler, Geleitwort, in: Eric Voegelin, *Der autoritäre Staat*, 1997 Wien, S. XX. Insgesamt stellt das Geleitwort eine sehr hilfreiche Einordnung der Voegelinischen Monografie in das Gesamtwerk des Besagten dar. Auch Ley und Weiss teilen die These Winklers: Ley, Weiss, Voegelin in Wien, a.a.O., S. 110f. Dem kann aus mehreren Gründen nicht zugestimmt werden: Voegelin trennt schon 1936 die Schulen nicht mehr voneinander,

bezeichnet Voegelin bei Kelsen als eine vordergründig anti-metaphysisch<sup>173</sup> positivistische:

»Während Kant in seinem System die eben angeführten Forderungen, die von den neukantischen Denkern häufig als die ›kantischen‹ schlechthin bezeichnet werden, annähernd in seiner Kritik der Wissenschaft von der anorganischen Natur anwandte, für das Dasein des Menschen in Gesellschaft aber eine von diesen Forderungen sehr abweichende Metaphysik der Vernunft entwickelte, wird im Neukantianismus und in seinem Sinne von Kelsen, die Problematik der anorganisch-naturwissenschaftlichen Methode unkritisch und prinzipiell unverändert auf alle anderen Wissenschaftsgegenstände übertragen. Während für Kant die Vernunftsubstanz des Menschen der Ort ist, an dem die Erkenntnis des Dinges an sich selbst habhaft werden kann, ist für den Neukantianer der Mensch in Gesellschaft als ebenso verschlossene, dem Geiste des Erkennenden transzendente Natur wie das Reich der anorganischen Natur, und unterliegt in seiner wissenschaftlichen Bearbeitung den gleichen methodischen Grundsätzen wie die mathematische Physik.«<sup>174</sup>

Dies deutet Voegelin als »Positivierung Kants«, was die kantianische Erkenntnistheorie stark verformt.<sup>175</sup> Im Fall der Reinen Rechtslehre zeigt Voegelin, dass diese neukantianische Modifizierung Kants für die politisch-epistemologische Kontextualität ihrer Inhalte »blind« ist, was ihn zu einer unlösbaren methodischen Dilemmasituation führt. Hier setzt er seine Kritik von 1924 fort, bzw. diese wird an der Stelle stark verschärft, weil nun die besagte Transformation der politischen Begriffe in theoretische nicht erst vollzogen wird. Kelsen verliert den »Kampf«. So »verblendet« schwankt die Reine Rechtslehre willkürlich zwischen »Wissenschaftszusammenhang« und »Realgefüge«:

»Nun treten jedoch bei der Gelegenheit der Entfernung der Rechtsrealität aus dem System der reinen Rechtslehre Schwierigkeiten auf. Zwar liegt es im Sinne der Grundannahmen der neukantianischen Methodenlehre, den Rechtszusammenhang als Zusammenhang der Rechtswissenschaft zu verstehen, aber die

---

was unter anderem daran liegt, dass sie zu diesem Zeitpunkt nicht mehr aktiv existierten, wie bereits beschrieben. Außerdem liest Winkler dies aus einer Passage von Voegelins Autobiographie heraus, in der Voegelin lediglich die beiden Schulen wertfrei beschreibt, ohne einer jeweiligen den Vorzug zu geben. Siehe: Voegelin, autobiographische Reflexionen, a.a.O., S. 40f.

173 Die aber selbst nicht ohne metaphysische Annahmen auskommt. Vgl. Sigwart, das Politische und die Wissenschaft, a.a.O., S. 234.

174 Voegelin, der autoritäre Staat, a.a.O., S. 104f.

175 Vgl. hierzu: Cooper, beginning the quest, a.a.O., S. 172ff. Vgl. ebenso: Krasemann, a.a.O., S. 147ff.

eigentümliche Problemlage der Rechtsdogmatik nötigt Kelsen, das Prinzip zu verletzen, so daß innerhalb einer Theorie ein öfteres Schwanken zwischen dem Wissenschaftszusammenhang und dem Realgefüge des Rechtes als dem maßgeblichen Zusammenhang des Rechtes zu bemerken ist.«<sup>176</sup>

Schuld an dieser willkürlichen »Taumelei« ist der Positivismus:

»Das Schwanken wird dadurch bedingt, daß im System der reinen Rechtslehre die positivistische Gegenstandstheorie, nach der eine Wissenschaft nur einen einzigen Gegenstand umfassen darf, irgendwie in Einklang gebracht werden muß mit einer existentiell bedingten Abgrenzung eines relevanten Sinnausschnittes, der mehr als einen Gegenstandsbereich umfaßt.«<sup>177</sup>

Dies steht im Widerspruch mit einer der wesentlichen Prämissen von Voegelins politischer Epistemologie, wie Winkler schreibt: »Die Wissenschaft ist an die Wirklichkeit gebunden«<sup>178</sup>. Und dieser Wirklichkeit ist der Mensch gegenüber nach allen Richtungen gleichzeitig offen und daher Erkenntnis nicht methodisch separierbar. Voegelin erklärt:

»[...] daß der erkennende Akt des Menschen in einem Horizont des Seins gesetzt wird, das als solches zwar nicht ›erkannt‹, jedoch darum nicht gefügelos ist, sondern sich mehr oder weniger deutlich als Lebenshorizont des Menschen nach allen Richtungen gliedert, in denen der Mensch als Gattungswesen wie als historische Existenz der Welt gegenüber offen ist [...].«<sup>179</sup>

Wirklichkeit ist also nicht bestimmbar, ohne die Teilhabe des Menschen an den vielfältigen Stufen des Seins mitzubetrachten. Diese Anthropologie ist sehr anschlussfähig mit einer pluralistischen, demokratischen Philosophie, im Fall Voegelins bringt seine offene politische Epistemologie dieses Menschenbild sogar hervor – an dieser Stelle werden gar Aspekte einer »demokratischen Anthropologie« sichtbar. Eben diese gleichzeitige Teilhabe ist mit einer, in sich logisch geschlossenen, monistischen Epistemologie unvereinbar. Die Bezogenheit des Menschen auf alle Stufen des Seins führt auch dazu, dass Wissenschaft, als von Wissenschaftlern gestaltet, ihr »Offensein gegenüber der Welt« notwendig strukturell enthält. Eine geschlossene Epistemologie kann durch die Prämisse »[...] daß die Wirklichkeit so gefügt sei, daß sie methodenrein erkannt werden kann [...]«<sup>180</sup> keine Grundlage

176 Voegelin, *der autoritäre Staat*, a.a.O., S. 109.

177 Ebd., S. 109.

178 Winkler, *Geleitwort*, a.a.O., S. XIxf.

179 Voegelin, *der autoritäre Staat*, a.a.O., S. 106f.

180 Ebd., S. 106.

von Erkenntnis sein. Dass aber jeder Gegenstand bzw. Seinsausschnitt nur einer einzigen Kategorie methodenrein erfassbar wäre, ist, und das möchte Voegelin nachweisen, ein ideologisches »Vor-Urteil«<sup>181</sup> des Positivismus, seiner geschlossenen Weltanschauung entstammend:

»Ganz abgesehen aber von den Fragen der eigentümlichen Durchdringung von positivistischer Metaphysik und transzendentelem Idealismus, ist Kelsen, was andere neukantische Denker wie Cohen, Cassirer, Husserl nicht in gleichem Maße sind, Positivist in jener engeren Bedeutung des Ausdrucks, die einen Denker meint, der das natürliche Geschehen als das einzig Reale und alles Geistige nur als Epiphänomen der Natur ansieht, der insbesondere alle geistigen Sinngehalte und Akte nur als Ideologien und Verschleierungen für die Befriedigung »natürlicher« Bedürfnisse erkennt. [...] Trotzallem aber gedenke er in diesem Punkte inkonsequent zu sein und den normativen Sinngehalt des Rechtes anzuerkennen, da man es schon seit einigen Jahrtausenden so gehalten habe und auf dieser Anerkennung nun einmal das System der positiven Rechtswissenschaft errichtet sei.«<sup>182</sup>

Das anti-metaphysische Dogma des Positivismus ist eines seiner ideologischen Elemente, dabei kommt auch er nicht ohne krypto-metaphysische Prämissen aus, auch darum trennt Kelsen die Rechtslehre von der Rechtsrealität.<sup>183</sup>

Voegelin stellt Kelsen mit Schmitt<sup>184</sup> einen anderen Staatsrechtslehrer gegenüber, der sich der Kontextualität von Staatslehre in Bezug auf seine politische Realität bewusst sei, man kann auch bei Schmitt eine spezielle Form von politischer Epistemologie finden. Verfassung und Staatsrealität sind auch für Schmitt untrennbar, darum lehnt er den Rechtspositivismus ebenfalls ab und versucht sich folgerichtig an einer »empirische[n] Begründung der Einheit der Verfassung durch die

181 Ebd., S. 107.

182 Ebd., S. 112f. Interessant ist zusätzlich, dass Voegelin hier Husserl als Neukantianer einordnet. Diese scharfe Kritik ist vor allem Angesichts der Tatsache interessant, dass Kelsen eine längere Zeit eine Art Lehrer und Gönner Voegelins war. Voegelin stand zwar 1936 nicht mehr derartig in einem Abhängigkeitsverhältnis zu Kelsen, aber fühlte sich seinem ehemaligen Doktorvater doch zu Dank verpflichtet. Winkler, Geleitwort, a.a.O., S. XXVII. Die Korrespondenz zwischen Voegelin und Kelsen brach schon Anfang der 30er Jahre ab. In den 50er Jahren lebte sie kurzzeitig wieder auf, bevor sie, nach höflicher, aber bestimmter Kritik Kelsens an »Die neue Wissenschaft der Politik« und Voegelins scharfer Antwort hierauf erneut und dann endgültig beendet wurde. Vgl. hierzu: Ley, Weiss, Voegelin in Wien, a.a.O., S. 116f.

183 Ebd., S. 109.

184 Die Beziehung zwischen Voegelin und Schmitt ist bereits ausgiebig untersucht worden. Vgl. Sigwart, *Das Politische und die Wissenschaft*, a.a.O. Vor allem das Kapitel »Voegelin und Carl Schmitt«: Ebd., S. 141 – 176. Außerdem: Claus Heimes, *Politik und Transzendenz, Ordnungsdenken bei Carl Schmitt und Eric Voegelin*, Berlin 2009.

Einsicht in die Realeinheit des Staates.«<sup>185</sup> Schmitt zählt wohl zu den umstrittensten Staatsrechtslehrern des 20. Jahrhunderts. Vor allem seine, den NS-Staat unterstützende Apologetik, welche die nationalsozialistische Staatsideologie auf ein wissenschaftliches Fundament stellen sollte, wie auch seine antisemitischen Schriften und Aussprüche, beispielsweise gegen den »Juden Kelsen« machten ihn spätestens in der Bundesrepublik zurecht zur *Persona non grata* bis über seinen Tod hinaus. Doch schon in der Weimarer Republik unterstützte er Anfang der 30er-Jahre ihre Transformation in einen autoritären Staat.

Die Schmitt-Forschung beschäftigt sich daher mit den Fragen, ob die Unterstützung des Nationalsozialismus eine Diskontinuität zu seinem Werk vor 1933 darstelle, die sich vor allem durch einen geltungshungrigen Opportunismus erklären ließe. Oder ob sein Autoritarismus-offenes Gesamtwerk im Grunde ein Wissenschaft-gewordener Ausdruck einer apokalyptischen Mission sei, als paulinischer »Katechon« den Antichristen in seiner »Erscheinungsform als Kommunismus« mit allen Mitteln zu bekämpfen<sup>186</sup> und der Nationalsozialismus eben ein solches Mittel für ihn darstellte, dieser Deutungsmöglichkeit stehe auch ich nahe. Denn Schmitts Staatslehre steht in untrennbaren Zusammenhang mit seiner apokalyptischen Weltanschauung. Dass ein Staatsrechtslehrer so politisch aktiv agiert und dies derartig anti-positivistisch, wie noch gezeigt werden wird, weist auf eine gewisse radikale Form von politischer Epistemologie hin. Gerade darum ist Schmitt für diese Studie interessant.

Voegelin ist in »Der autoritäre Staat« immer wieder »voll des Lobes« für den Nationalsozialisten,<sup>187</sup> obwohl Schmitt schon vor dem Veröffentlichungszeitpunkt von »Der autoritäre Staat« seine Wandlung zum vordergründig überzeugten Nationalsozialisten in diversen Monografien klar ersichtlich vollzogen hatte.<sup>188</sup> Inwiefern das unter anderem mit der Annahme zusammenhängt, auch Schmitt habe ein Bewusstsein für eine gegenseitige Verbindung von Politik und Epistemologie wird im Folgenden erörtert werden.

---

185 Winkler, Geleitwort, a.a.O., S. XIII.

186 Eine These, die beispielsweise Claus Heimes vertritt. Vgl.: Heimes, Politik und Transzendenz, a.a.O., S. 67ff.

187 Beispielsweise lobt Voegelin beispielsweise die »hochrationalisierte Form« des Begriffes »totaler Staat« bei Schmitt. Voegelin, der autoritäre Staat, a.a.O., S. 10.

188 Beispielsweise klar erkennbar in der Schrift bezogen auf Hitlers Reichstagsrede vom 13.07.1934 mit dem Titel »Der Führer schützt das Recht«. Hier verteidigt Schmitt Hitlers Vorgehen beim sog. »Röhm-Putsch«: »Der Führer schützt das Recht vor dem schlimmsten Mißbrauch, wenn er im Augenblick der Gefahr kraft seines Führertums als oberster Gerichtsherr unmittelbar Recht schafft [...]. Der wahre Führer ist immer auch Richter. Aus dem Führertum fließt das Richtertum.« Carl Schmitt, der Führer schützt das Recht, in: Deutsche Juristen-Zeitung, Heft 15, 1934, S. 946f.

Beide sind Anfang der 30er-Jahre mit der Umwandlung des deutschen, bzw. österreichischen demokratischen Staatssystems in einen faschistischen, bzw. einen autoritären Staat konfrontiert, also »vor die selbe Aufgabe gestellt«<sup>189</sup>. Voegelin beschäftigt sich aufgrund der epistemologischen und biografischen Gemeinsamkeiten schon 1931 in einem aufschlussreichen Aufsatz mit der Staatslehre von Schmitt.<sup>190</sup> Zwar ist Österreich noch drei Jahre entfernt davon, ein autoritärer Staat zu werden, aber die politische Situation spitzt sich in beiden Ländern merklich zu. Schmitts Antwort auf die Radikalisierung der politischen Landschaft ist, vor seinem »Gesinnungswandel« zum Nationalsozialisten, die Wehrhaftmachung des Staates, auch wenn dabei demokratische Elemente geopfert werden müssen. Schmitts Fokus liegt generell auf der »Rettung des Politischen«<sup>191</sup>, verstanden als Bewahrung der Handlungsfähigkeit des Staates, denn: »Ohne die Fähigkeit zur Entscheidung ist für ihn ein politisches System, ja ein politisches Subjekt gefährdet«<sup>192</sup>. Dafür setzt er sich gegen Ende der Weimarer Republik dafür ein, dem Reichspräsidenten mit Notstandsverordnungen zu diktatorischer Macht zu verhelfen.

Schmitt und Voegelin suchen in gewissem Sinne beide pragmatische Lösungen, für reale Probleme, sind dabei aber beide nicht frei von politischen Grundhaltungen, die sich auch in ihrer Epistemologie zeigen. Denn Voegelin sucht nach Lösungen, die mit einer pluralistischen Weltauffassung vereinbar sind, Schmitt, wie sich noch zweigen wird, geht von einer grundsätzlich dualistischen Weltanschauung aus. Darum sind seine »Lösungen« auch viel radikaler, schließlich steht er generell einer drohenden Apokalypse gegenüber.

Doch gemeinsam ist beiden Formen von politischer Epistemologie eine Ablehnung des Positivismus, wie Voegelin in »Die Verfassungslehre von Carl Schmitt« wie auch in »Der autoritäre Staat« immer wieder positiv hervorhebt.<sup>193</sup> Beispielsweise lobt Voegelin die Freiheit des Schmittschen Theorems vor neukantianischer Methodenreinheit:

---

189 Sigwart, das Politische und die Wissenschaft, a.a.O., S. 142.

190 Eric Voegelin, die Verfassungslehre von Carl Schmitt. Versuch einer konstruktiven Analyse ihrer staatstheoretischen Prinzipien, in: Hans Kelsen (Hg.), Zeitschrift für öffentliches Recht, Bd. XI, Wien 1931, S. 89 – 109. Kelsen hat als Herausgeber mit großer Wahrscheinlichkeit schon vor der Fertigstellung von Voegelins Aufsatz von dessen Kritik an seiner Reinen Rechtslehre gewusst. Winkler vermutet daher den beginnenden Bruch des Lehrers Kelsen mit seinem Schüler um den Zeitraum der Veröffentlichung dieses Aufsatzes herum. Winkler, Geleitwort, a.a.O., S. XXIIIff.

191 Heimes, Politik und Transzendenz, a.a.O., S. 66.

192 Ebd., S. 66.

193 Was Sigwart und Heimes bereits ausführlich analysierten. Sigwart, das Politische und die Wissenschaft, a.a.O., S. 146. Heimes, Politik und Transzendenz, a.a.O., S. 15ff.

»Die Sphäre des Staatsrechtes, in der auch Verfassungsnormen liegen, ist für Schmitt grundsätzlich nicht selbständig, ist kein in sich geschlossenes Normensystem, sondern weist auf die Frage nach Geltungsgrund und Einheit über sich hinaus auf den Akt der politischen Entscheidung, auf ›eine seinsmäßige Größe als den Ursprung eines Sollens‹ [...].«<sup>194</sup>

Auch Schmitt positioniert sich so klar gegen den Rechtspositivismus, wie er selbst 1928 in »Verfassungslehre« schreibt:<sup>195</sup>

»[...] Kelsen stellt ebenfalls den Staat als ein System und eine Einheit von Rechtsnormen dar, freilich ohne den geringsten Versuch, das sachliche und logische Prinzip dieser ›Einheit‹ und dieses ›Systems‹ zu erklären, und ohne auseinanderzusetzen, wie es kommt und nach welcher Notwendigkeit es sich fügt, daß die verschiedenen verfassungsgesetzlichen Normen ein solches ›System‹ oder eine ›Einheit‹ bilden. Das politische Sein oder Werden der staatlichen Einheit und Ordnung wird in ein Funktionieren verwandelt, der Gegensatz von Sein und Sollen wird in den Gegensatz von substantiellem Sein und gesetzmäßigem Funktionieren beständig vermengt. [...] Hier hört plötzlich das Sollen auf und bricht die Normativität ab; statt ihrer erscheint die Tautologie einer rohen Tatsächlichkeit: etwas gilt, *wenn etwas gilt und weil es gilt. Das ist ›Positivismus‹.*«<sup>196</sup>

Schmitt kritisiert ebenfalls am Positivismus das Aufstellen von Prämissen, die dieser selbst nicht erfüllen kann. Seine Blindheit für die eigenen Widersprüche wird durch seine geschlossene Weltanschauung ermöglicht und bringt daher nur Trugschlüsse hervor. Voegelin unterstützt diese Kritik von Schmitt und fügt hinzu:

»Die Übertragung des Prinzips der Methodenreinheit auf das Gebiet einer Geisteswissenschaft, wie der Staatslehre, ist meines Erachtens nicht durchführbar, weil das Sachgebiet, das den Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung abgeben soll, unabhängig vom Erkenntniszusammenhang der Wissenschaft Züge der Eigenkonstitution aufweist und die wissenschaftliche Gegenstandsbildung nicht selbständig nur nach ihren Prinzipien vollzogen werden kann, sondern ein Nach-Bild des Vor-Bildes im Stoffe zu sein hat.«<sup>197</sup>

Die gelungene Verwendung des Wortes »Vorbild« zeigt Voegelins alternativen Ansatz: Wissenschaftliche Begriffe müssen in Verbindung mit ihren politischen »Vorbildern« stehen, also ihre Nachbildungen sein. Dafür muss die Transformation dieser Termini gelingen. Der Positivismus kappt diese Verbindung und entzieht der

194 Voegelin, die Verfassungslehre von Carl Schmitt, a.a.O., S. 90.

195 Das ist genau die Monografie Schmitts, die Voegelin in besagtem Aufsatz analysiert.

196 Carl Schmitt, Verfassungslehre, Berlin 1993, S. 8f [Meine Hervorhebung, M.N.].

197 Voegelin, die Verfassungslehre von Carl Schmitt, a.a.O., S. 90.

Theorie so ihren Bezug zur Lebenswirklichkeit. Mit Voegelins Einleitung von »Der autoritäre Staat« gesprochen: Wissenschaftliche Begriffe haben ohne Realitätsbezug keinen Wahrheitsgehalt, diese Verbindung zwischen Realität und Theorie daher aufrechtzuerhalten stellt den dramatischen »Kampf« dar, bei dem der Leser in diesem Buch »mitfiebern« darf. Er kann nur gelingen, wenn epistemologische Prämissen nicht verhindern, dass die Kontextualität von theoretischen Begriffen in ihre, in dem Fall, politischen Lebenswirklichkeit bei der Transformation der Begriffe aufrechterhalten wird. Dazu ist nur eine Epistemologie in der Lage, die selbst ihre eigene Kontextbezogenheit als konstitutive Prämisse enthält, vor allem politische Kontexte beeinflussen Epistemologie dabei maßgeblich und werden wiederum von epistemologischen Prämissen beeinflusst.

Was für eine politische Epistemologie entsteht im Kontext eines politisch immer weiter radikalierenden Deutschlands? Und wie unterscheidet sie sich dann von den epistemologischen Prämissen Voegelins?

Voegelins Erkenntnistheorie entsteht auch im Kontext des Erlebnisses einer »demokratischen Epistemologie«. Schmitts politische Epistemologie zeigt wiederum Spuren eines Entstehungshintergrundes in einem sich radikalierenden Deutschlands, vor allem in einem Dualismus, der zwangsläufig »Ängste« hervorbringen muss. In Schmitts Fall ist es die Angst vor einer »unpolitischen Welt«, die ihn unter anderem, wie er selbst später in seinen Tagebüchern angibt,<sup>198</sup> zum Nationalsozialisten machte. Dem Kampf gegen dieses drohende Chaos ist alles untergeordnet. Voegelins politische Gestaltungsmethode ist die Rekonstruktion von Wissenschaft, als seinen epistemologischen Beitrag zu einer Lösung eines konkreten Problems, die Methode Schmitts ist der apokalyptische Kampf. Schon Schmitts Begriff von Politik besteht in gewissem Sinne aus der »Kontextualität« der »Gemeinschaft« zu seinen »Feinden«. Dieses »Bezogensein« einer Gruppe auf ihre Gegner hin ist unauflösbar. Es gibt kein Kollektiv<sup>199</sup> eines »Wir« ohne ein ihm gegenübergestelltes feindliches »Die«.<sup>200</sup> Schmitts Begriff von Politik lebt von der »reale[n] Möglichkeit des Kampfes, die immer vorhanden sein muß, damit von Politik gesprochen werden kann.«<sup>201</sup> Diese Kriegsgefahr muss bestehen und so real sein, wie die Waffen, die einen möglichen Krieg dann »gestalten«, um ganz »empirisch lebenswirklichkeitsbezogen«, also physisch Menschen zu töten, wie Schmitt unmissverständlich 1932 schreibt:

---

198 Heimes, Politik und Transzendenz, a.a.O., S. 67f.

199 Bzgl. Schmitts Kollektivbegriff, vgl.: Sigwart, das Politische und die Wissenschaft, a.a.O., S. 147ff.

200 Heimes, Politik und Transzendenz, a.a.O., S. 28ff.

201 Carl Schmitt, der Begriff des Politischen, Berlin 1963, S. 32 [Meine Hervorhebung, M.N.].

»Denn zum Begriff des Feindes gehört die im Bereich des Realen liegende Eventualität eines Kampfes. Bei diesem Wort ist von allen zufälligen, der geschichtlichen Entwicklung unterworfenen Änderungen der Kriegs- und Waffentechnik abzusehen. Krieg ist bewaffneter Kampf zwischen organisierten politischen Einheiten [...]. Das Wesentliche an dem Begriff der Waffe ist, daß es sich um ein Mittel physischer Tötung von Menschen handelt. Ebenso wie das Wort Feind, ist hier das Wort Kampf im Sinn einer seiner seinsmäßigen Ursprünglichkeit zu verstehen. Es bedeutet nicht Konkurrenz, nicht den ›rein geistigen‹ Kampf der Diskussion, nicht das symbolische ›Ringens‹, das schließlich jeder Mensch irgendwie immer vollführt, weil nun einmal das ganze menschliche Leben ein ›Kampf‹ und jeder Mensch ein ›Kämpfer‹ ist. Die Begriffe Freund, Feind und Kampf erhalten ihren realen Sinn dadurch, daß sie insbesondere auf die reale Möglichkeit der physischen Tötung Bezug haben und behalten. Der Krieg folgt aus der Feindschaft, denn diese ist seinsmäßige Negierung eines anderen Seins. Krieg ist nur die äußerste Realisierung der Feindschaft.«<sup>202</sup>

Heimes deutet die Folge dieses Politikbegriffes für die »politische Einheit« folgerichtig derartig, dass sich ihre Existenz erst durch »die Bereitschaft zum Ernstfall und zum Krieg beweise«<sup>203</sup>.

Schmitts Weltbild ist also eines des Überlebens und Sterbens der Völker in einem ewigen Kampf. Eine rechts-positivistische Staatslehre auf Grundlage einer von dieser »Lebenswirklichkeit« abgeschlossenen Epistemologie, die dieses nicht vor Augen hat, muss blind für die Kriegs-Gefahr sein und ist geradezu Mitschuld an der drohenden totalen Niederlage. Im weitesten Sinne ist sein Anti-Positivismus dadurch sogar Ausdruck eines »offenen Ichs«, schließlich entsteht dieser aus einer »Weltzugewandtheit«. Diese Welt ist aber keine pluralistische, sondern eine dualistische, man partizipiert nicht an ihr, man ringt gegen das Böse, um sich einen Platz in ihr zu verdienen. Dieser Kampf ist allgegenwärtig bei Schmitt. Selbst in den 20er-Jahren, als er mit der ersten deutschen Demokratie »konfrontiert« ist, glaubt er, dass ihr Erhalt nur durch undemokratische Mittel gelingt. 1923 schreibt Schmitt in »Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus«<sup>204</sup> über die Gefahr der Selbstaufhebungskräfte der Demokratie:

»Es scheint also das Schicksal der Demokratie zu sein, sich im Problem der Willensbildung selbst aufzuheben. Für den radikalen Demokraten hat die Demokratie als solche einen eigenen Wert, ohne Rücksicht auf den Inhalt der Politik, die man mit Hilfe der Demokratie macht. Besteht aber Gefahr, daß die Demokratie benutzt wird, um die Demokratie zu beseitigen, so muß der radikale Demokrat

---

202 Ebd., S. 33.

203 Claus Heimes, antipositivistische Staatslehre – Eric Voegelin und Carl Schmitt zwischen Wissenschaft und Ideologie, Occasional Papers 42, München 2004, S. 29.

204 Carl Schmitt, die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, Berlin 1986.

sich entschließen, auch gegen die Mehrheit Demokrat zu bleiben oder aber sich selbst aufzugeben.«<sup>205</sup>

Um als Demokratie im Kampf der Staatssysteme zu siegen, müssen nach Schmitt daher undemokratische Institutionen akzeptiert werden:

»Die Konsequenz dieser Erziehungslehre [um ein Volk zu (re-)demokratisieren, M.N.] ist die Diktatur, die Suspendierung der Demokratie im Namen der wahren, noch zu schaffenden Demokratie. Das hebt die Demokratie theoretisch nicht auf. Es ist aber wichtig darauf zu achten, weil es zeigt, daß Diktatur nicht der Gegensatz zur Demokratie ist. Auch während einer solchen vom Diktator beherrschten Übergangszeit kann die demokratische Identität herrschen und der Wille des Volkes allein maßgebend sein.«

Eben diese Notwendigkeit sieht Schmitt Anfang der 30er-Jahre in der Funktion des durch Notstandsverordnungen gestützten Reichspräsidenten gegeben, den er in »Der Hüter der Verfassung«<sup>206</sup> (1931) als einen solchen »demokratischen Diktator«, als »Gegengewicht gegen den Reichstag«<sup>207</sup> unterstützt:

»So wird das Parlament aus dem Schauplatz einer einheitsbildenden, freien Verhandlung freier Volksvertreter, aus dem Transformator parteiischer Interessen in einen überparteiischen Willen, zu einem Schauplatz pluralistischer Aufteilung der organisierten gesellschaftlichen Mächte. Die Folge ist, daß es entweder durch seinen immanenten Pluralismus mehrheits- und handlungsunfähig wird, oder aber, daß die jeweilige Mehrheit alle legalen Möglichkeiten als Werkzeuge und Sicherungsmittel ihres Machtbesitzes gebraucht, die Zeit ihrer staatlichen Macht nach allen Richtungen ausnützt und vor allem dem stärksten und gefährlichsten Gegner nach Möglichkeit die Chance zu beschränken sucht, das gleiche zu tun.«<sup>208</sup>

Schmitts dualistische politische Epistemologie muss ihn in Feindschaft zum Pluralismus setzen, weil der Pluralismus den Kampf, den der Staat nach außen führen sollte, nach innen trägt. Selbst die Heterogenität eines Staates abseits des Parteienpluralismus kann diese Kriegs-Kräfte hemmen, daher soll der Präsident als neutrale Kraft den Staat homogenisieren:

»Ein solcher Standpunkt [die Kontrolle des Parlamentes durch neutrale Kräfte, M.N.] ist möglich, solange das pluralistische System noch nicht alle Teile des staatlichen Ganzen besetzt hat, solange außerdem die Vielzahl der Parteien sie gegen-

---

205 Ebd., S. 37.

206 Carl Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, Berlin 1969.

207 Ebd., S. 138.

208 Ebd., S. 89.

seitig hemmt und beschränkt und ihre weltanschauliche, ökonomische und sonstige Heterogenität diese gegenseitige Beschränkung noch verstärkt [...].<sup>209</sup>

Der Pluralismus bringt also einen »Mangel einheitlicher Richtlinien, eine Desorganisation und Planlosigkeit, ja sogar Planwidrigkeit«<sup>210</sup> hervor.

Im Vergleich hierzu könnte man bei Voegelins pluralistischer politischer Epistemologie vermuten, dass dieser, gerade nach der positiven Demokratieerfahrung in den USA, sich in dieser Frage anders positioniert. Das ist aber nicht der Fall, was die Sekundärliteratur vor Deutungs-Schwierigkeiten stellt. Dazu kommt, dass Voegelin selbst eine klare Interpretation seiner politischen Position in dieser Zeit erschwert. Denn er wird später behaupten, er habe den autoritären Staat nur deshalb unterstützt, weil er ihn für das kleinere Übel gehalten hat, nicht für das bessere Staatssystem. In seiner Autobiographie erwähnt er eine ähnliche »Dilemmasituation« innerhalb der politischen Lage des 16. Jahrhunderts:

»Bei meinen Studien zu dieser Epoche gelangte ich zu der abschließenden Beurteilung, daß es Situationen geistiger Unordnung gibt, wo alle Parteien so falsch liegen, daß es ausreicht, die Gegenseite zu unterstützen, um wenigstens teilweise im Recht zu sein.«<sup>211</sup>

Ob er hier auch die politische Situation in Österreich ab 1934 im Blick hat, lässt sich nur vermuten. In besagter Autobiografie bewertet Voegelin seine Haltung wie folgt:

»Ergebnis dieser Jahre der Spannung ab 1933 war meine Studie ›Der autoritäre Staat‹, die 1936 veröffentlicht wurde. Sie war mein erster größerer Versuch, die Rolle der Ideologie linker wie rechter Couleur in der gegenwärtigen Situation zu erfassen und nachzuweisen, daß ein autoritärer Staat, der radikale Ideologien in Schach zu halten vermag, noch die beste Möglichkeit zur Verteidigung der Demokratie darstellt. Meine damalige theoretische Position in der Frage unterschied sich nicht sehr von der Haltung, die der spätere Robert K. Jackson [sic!], Richter des Supreme Court und ehemals Mitglied des Tribunals der Nürnberger Prozesse [...] zum Ausdruck brachte: ›Demokratie ist kein Verein von Selbstmördern‹.«<sup>212</sup>

209 Ebd., S. 148f. Dass eben Reichspräsident Paul von Hindenburg als »Hüter der Verfassung« mit der Ernennung Adolf Hitlers zum Reichskanzler im Jahr 1933 sich an der Abschaffung der Verfassung mit verschuldete zeigt den historisch bewiesenen Irrtum Schmitts in diesem Punkt.

210 Ebd., S. 92.

211 Voegelin, autobiographische Reflexionen, a.a.O., S. 65.

212 Voegelin, autobiographische Reflexionen, a.a.O. S. 59. Voegelin meint wohl Robert *Houghwout* Jackson, den US-Hauptanklagevertreter im Nürnberger Hauptkriegsverbrecherprozess. Der Bezug auf einen in den USA so bekannten Protagonisten dieses Prozesses geschieht vermutlich aufgrund der amerikanischen Zielgruppe des englischsprachigen Originals sei-

Aber: Dass der Ständestaat nur als kurzzeitige Lösung gedacht sei, bis die national-sozialistische Bedrohung überwunden worden wäre, wie er in seiner Autobiografie behauptet, ist keine Deutung die sich aus der Lektüre von »Der autoritäre Staat« zwangsläufig ergibt. Seine spätere Behauptung würde auf den ersten Blick erklären, dass seine pluralistische politische Epistemologie eine demokratische Entwicklung als Ziel vor Augen hatte und den autoritären Ständestaat als einen Weg zu diesem Ziel deutete, der von allen Möglichkeiten in diesem Fall das kleinste Übel darstellte. Einige Zitate zeigen aber ein anderes Bild. Aus manchen könnte man eine ähnlich dualistische Freund-Feind-Weltanschauung wie bei Schmitt herauslesen. Dass eine pluralistische politische Epistemologie aber solche anti-pluralistischen Züge entwickeln könnte, stünde im Widerspruch zu der hier gestellten These, daher gilt es vor allem die Gründe für eine solche scheinbare Pluralismusfeindlichkeit genauer zu betrachten. Auch hier kann eine Interpretation der politischen Positionierung Voegelins von seiner politischen Epistemologie her eine neue, interessante Perspektive eröffnen. Denn in dieser Lesart lässt sich Voegelins Motivation wie bereits erwähnt bestimmen: Er sieht ein reales, politisches Problem, für das auch die Staatslehre eine praktische Lösung finden könnte. Dafür braucht sie aber eine geeignete epistemologische, »kontextualitäts-bewusste« Grundlage. Auf dieser Grundlage lässt sich die Problematik politisch-historisch herausarbeiten. Dabei stellt er fest, dass Österreich als vorheriger Vielvölkerstaat kein Staatsvolk bilden konnte, das verhindern gerade »liberale und demokratische Ideen« in diesem speziellen Fall, was Eötvös erkannt habe:

»Eötvös hat die Probleme der innerstaatlichen Dynamik sehr genau verstanden und erkannte darum den Staat seiner Zeit als den Raum, in dem – immer vorausgesetzt, daß die Staatenwelt seiner Zeit in ihrem Bestand erhalten werden soll – die Nationalitäten höhere Garantie in ihrer freien Entwicklung haben als in einem Staat, in dem die liberalen und demokratischen Ideen sich durchsetzen. Denn im politischen Prinzip der Nationalität steckt innig verbunden mit dem Gefühl- und Wertauftrieb der Herrschaftswille, und wo im Vielvölkerstaat die Zügel der Staatsautorität gelockert werden zugunsten einer liberal-konstitutionellen Entwicklung der Verfassung, wird die Entwicklung zum Kampf um die Durchsetzung der nationalen Individualitäten führen, in dem notwendig die quantitativ stärkste Nationalität über alle anderen und über die anationalen Substanzen im Staate siegen muß.«<sup>213</sup>

---

ner Autobiographie und der damit einhergehenden Distanzierung von einer anti-demokratischen Haltung.

213 Voegelin, *Der autoritäre Staat*, a.a.O., S. 62.

Österreich sei also unter anderem aufgrund seiner Geschichte als Vielvölkerstaates nicht fähig gewesen ein Staatsvolk auszubilden. Und der Vielvölkerstaat ist es, nicht der Pluralismus, den Voegelin in diesem Zitat ablehnt.

Für das Fehlen eines Staatsvolkes in Österreich sieht Voegelin in der Geschichte des Landes klare Anzeichen: Österreich wechsele seit 1848 wie ein Pendelschlag seine Staatsform, von einem demokratischen zu einem autoritären Staat und umgekehrt.<sup>214</sup> Dies liegt vor allem an der »Nichtexistenz des Volkes«<sup>215</sup> und dem so nicht entstehen könnenden »Staatsbewusstsein«:

»Die Nichtexistenz des Volkes manifestierte sich in der klassenkämpferischen Politik der Sozialdemokratie und der bis zum Bürgerkrieg getriebenen Auseinandersetzung zwischen einer Parteiorganisation und dem Staat. Ein beginnendes österreichisches Staatsbewußtsein *endlich* manifestierte sich in der Heimwehrbewegung, die ihren ersten, wenn auch schwachen Erfolg in der Verfassungsnovelle von 1929 hatte, und seit der deutschen Revolution in der Bewegung zur Einrichtung eines autoritären österreichischen Staates auf ständischer Grundlage.«<sup>216</sup>

Das autoritäre System kann in diesem speziellen Fall also, nach Voegelin, ein besserer »Geburtshelfer« für ein österreichisches Staatsvolk sein. Diese Annahme ist zu bezweifeln, auch wenn der autoritäre Staat in Österreich länger Bestand gehabt hätte. Ley und Weiss bezeichnen die Argumentation Voegelins in dieser Sache zurecht als »nicht überzeugend«<sup>217</sup>.

Zur Schaffung dieses Staatsvolkes habe sich die Demokratie im österreichischen Spezialfall als unfähig erwiesen, daher brauche es den Autoritarismus. Hierfür zeichnet er drei Phasen der autoritären Volkserziehung.<sup>218</sup> Die erste sei eine kurzzeitig andauernde Phase, eine Demokratie sei danach schnell wieder einzuführen. Die zweite sei immerwährend, Erzieher und Volk auf ewig getrennt, alle Lebensbereiche werden mobilisiert, eine totale Form der Volkserziehung entsteht. Die dritte sei eine Mischform, die er dem französischen Historiker Ernest Renan und Rechtswissenschaftler Maurice Hauriou zuordnet, die wiederum Engelbert Dollfuß beeinflussten. Letztere Mischform steht also vermutlich für den österreichischen Ständestaat:

214 Ebd., S. 183. Vgl. Ebenfalls das Kapitel in derselben Monografie über »Das Österreichische Verfassungsproblem seit 1848«: Ebd., S. 56–101.

215 Ebd., S. 101.

216 Ebd., S. 101 [Meine Hervorhebung, M.N.].

217 Ley, Weiss, Voegelin in Wien, a.a.O., S. 107. Dies begründen sie vor allem damit, dass auch die vorher bestandene Monarchie nicht in der Lage war eine befriedende Staatseinheit herzustellen, also Österreich-Ungarn ein Staat voller innerer Konflikte war. Auch Krasemann ist mit Voegelins Argumentation nicht zufrieden. Krasemann, a.a.O., S. 174.

218 »§ 12 Elite und Masse – autoritäre Führung«, in: Voegelin, der autoritäre Staat, a.a.O., S. 39f.

»Der Erziehungsprozeß wird also als ein vollendbarer verstanden, ohne darum einem radikal demokratischen Zustand Platz zu machen; vielmehr wird anerkannt, daß die participatio an der Idee für die einzelnen Volksglieder entschieden intensiv sein kann, und es wird daher Vorsorge dafür getroffen, daß die Staatswillensbildung in die Hände von Personen gerät, die vermutlich intensivere Grade solcher participatio erreichen; es werden die Formen eines autoritären Staates gefunden, ohne daß eine ordensmäßig geschlossene Erziehungselite sich im Dauerbesitz der Herrschaft befindet.«<sup>219</sup>

Voegelin sieht also den autoritären Staat selbst als eine praktische, situationsbezogene Lösung zwischen den Stühlen Demokratie und Totalitarismus an. Er wollte aber auch nach Vollendung dieses »Erziehungsprozesses« keineswegs einem »radikal demokratischen Zustand Platz« machen.<sup>220</sup> Darin zeigt sich aber auch der, zugegebenermaßen wenig demokratische, Pluralismus seiner Autoritarismus-Theorie,<sup>221</sup> die vielleicht symptomatisch für eine, von seiner Amerika-Erfahrung inspirierte »System-Skepsis« ist, selbst gegenüber einer demokratischen »Weltanschauung«.

Doch »Partizipation« und »Pluralität« haben nach Voegelin ihren Platz im autoritären Staat, schließlich ermögliche er den verschiedenen Volksgliedern eine Teilhabe am Staat, wenn auch nicht in demokratischer Form. Aber darin zeigt sich der fundamentale Unterschied zu Schmitts Freund-Feind Dualismus. Diese Volksglieder sollen nicht homogenisiert werden, der Staat soll vielmehr an einer solchen Pluralität dieser Glieder profitieren, wie zitiert, »ohne daß eine ordensmäßig geschlossene Erziehungselite sich im Dauerbesitz der Herrschaft befindet.« Voegelins Lösungsansatz gilt also ganz pragmatisch zuerst der Schaffung eines Staatsvolkes. In seinen Augen enthält der Ständestaat eine Form von partizipativem Pluralismus, nur so kann das Staatsvolk entstehen. Nur zeigt sich der Pluralismus nicht in einer Vielfalt von politischen Parteien, die an der Politik teilhaben, sondern aus Volksgliedern, die von den Ständen repräsentiert werden. Der Staat schafft so den Rahmen für die, in diesem Sinne »plurale«, heterogene Gesellschaft.

---

219 Ebd., S. 40.

220 In »Der autoritäre Staat« finden sich mehrere Indizien für eine demokratieskeptische Haltung, wenn er beispielsweise von einer »Parlamentsdiktatur« schreibt. Voegelin, der autoritäre Staat, a.a.O., S. 263.

221 In der Tat findet sich schon bei »Die Verfassungslehre von Carl Schmitt« eine gewisse Demokratieskepsis bei Voegelin: »[...] die vollendete Demokratie [...] ist im Gegenteil, wie Schmitt sehr fein herausarbeitet, durch die Aussperrung und radikale Unterdrückung der nicht Gleichartigen ausgezeichnet; die Unfreiheit ist geradezu das Wesensmerkmal einer durchgeführten Demokratie.« Voegelin, die Verfassungslehre von Carl Schmitt, a.a.O., S. 106.

Nach Schmitt wäre dies nur eine kurze Station in der »Evolution der Staatsform« hin zu einem totalen Staat, mit der Identität von Staat und Staatsvolk.<sup>222</sup> Diese »Evolution« durchlaufe die Geschichte »in drei Stadien [...]: vom absoluten Staat des 17. und 18. Jahrhunderts über den neutralen Staat des liberalen 19. Jahrhunderts zum totalen Staat der Identität von Staat und Gesellschaft.«<sup>223</sup> Und genau diese Identität homogenisiere den Staat, gedacht als Nationalstaat,<sup>224</sup> derartig, dass er wehrfähig würde, in einer Welt des ewigen Kampfes.

Genau gegen diese Homogenisierung steht nach Voegelin der »plurale« autoritäre Staat. Selbst der Liberalismus findet in »Der autoritäre Staat« seinen Platz als Zeichen des Sieges nach einem »Totalitätskampf«:

»Höhere Grade von Liberalismus sind heute im französischen und englischen Staat möglich, weil sie einen Totalitätskampf hinter sich haben – der französische in der Durchsetzung des laizistischen Staates, der englische in der Durchsetzung des anglikanischen Staates mit seiner Lockerung nach 1829 – und weil ein neuer Totalitätskampf noch nicht nötig ist.«<sup>225</sup>

Voegelin hat das säbelrasselnde Deutschland und das um die Genese eines Staatsvolkes ringende Österreich vor Augen. Und seine Lösung besteht in einem für uns heute befremdlichen, aber nach seiner Deutung »pluralen« System der gemeinsamen Teilhabe der Volksglieder innerhalb eines autoritären Ständestaates. Seine pluralistische politische Epistemologie findet in Schmitt, obwohl er sich durchaus im-

222 Auch dieser Identität von Staat und Volk, geschaffen durch ein totalitäres System widerspricht Voegelin implizit: Es zeigt sich »[...] im Faschismus die Neigung, das Volk zurücktreten zu lassen zugunsten des Staatssymbols; im Nationalsozialismus die Neigung, den Staat zurücktreten zu lassen hinter dem Volkssymbol.« Voegelin, *Der autoritäre Staat*, a.a.O., S. 32. Staat und Volk sind in keiner dieser beiden Staatsformen identisch, zwar in ihrer »Substanz« schon, aber »unterschieden wie Inhalt und Form an einem Ding. Ebd., S. 32.

223 Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, a.a.O., S. 79.

224 Und selbst die Zeit der Nationalstaaten wird nach Voegelin irgendwann einmal vorbei sein. An einer Stelle mutmaßt Voegelin, dass die Probleme, die die »Totalität« beim Staatsaufbau erzeugt, »die ersten Schatten sind, an denen der Untergang des Zeitalters der Nationalstaaten sichtbar wird.« Voegelin, *Der autoritäre Staat*, a.a.O., S. 52. Auch hier differieren die Vorstellungen zwischen Schmitt und Voegelin: Für Schmitt ist die Nation (und in Schmitts Lesart von »Nation« auch der Staat) eine Art ontisches Gefüge, wenn er sie als die »formlos formende« bezeichnet. Schmitt, *Verfassungslehre*, a.a.O., S. 81. Das Verhältnis zwischen Schmitts und Voegelin's ontischer, bzw. nichtontischer Staatsauffassung wurde bereits von Robert Chr. Van Ooyen analysiert. Robert Chr. van Ooyen, Hans Kelsen und die offene Gesellschaft, Wiesbaden 2017, S. 81. Diesem »An sich sein« der Nation steht Voegelin ferne, steht damit sogar Kelsen nahe, dessen positivistische Prämissen zu einer zu einer »De-Ontologisierung« des Staates führen. Van Ooyen, Hans Kelsen und die offene Gesellschaft, a.a.O., S. 75ff.

225 Voegelin, *Der autoritäre Staat*, a.a.O., S. 54.

mer wieder positiv gegenüber dem »Kronjuristen des dritten Reiches« äußerte,<sup>226</sup> nur in diesem Sinne einen Verbündeten.<sup>227</sup>

Voegelins politische Epistemologie impliziert eine pluralistische Auffassung von Realitätszugängen. Diese hat ihn in der »Rassenfrage« zu dem vergeblichen Versuch motiviert, sie im Hinblick auf ihre Kontextualität als »plurale« zu rekonstruieren. Im Fall des autoritären Staates hat sie ihn zu einer Unterstützung desselben geführt, weil er die »pluralen« Elemente desselben überbetonte. Voegelin kann man hier vorwerfen, die eigenen Prämissen für eine gelungene »Transformation« von Begriffen von einer politischen in eine theoretische Sprache nicht erfüllt zu haben. Denn im Fall der Rassenlehre ist der politische Entstehungsrahmen eines chauvinistischen Menschenbildes aus ihren Begriffen nicht zu entziehen, ohne sie zu zerstören, und auch Schmitts Staatslehre ist nicht ohne seine apokalyptischen und dualistischen Prämissen denkbar, ohne sie entscheidend zu verfremden.

In beiden Fällen begab er sich, im Bewusstsein des Inmitten-seins, in die politischen Debatten seiner Zeit hinein und deutete die jeweilige politische Problematik unter anderem auf Grundlage seiner politischen Epistemologie als beeinflusst von einer erkenntnistheoretischen Krise. Eine gewisse »Systemskepsis« führte hierbei dazu, dass er sich bei seinen politischen Lösungsansätzen nicht von vornherein ein System ablehnte, dass er prinzipiell für vereinbar mit seiner politischen Epistemologie und dem ihr inhärenten Pluralismus hielt. Er bekämpft in dieser Zeit auf dieser Grundlage geschlossene Systeme, politische, wie epistemische, wie sich anhand seiner Argumentation gegen eine »naturwissenschaftliche Rassenlehre«, oder eine rechtspositivistische Staatslehre zeigen lässt.

Wenn Wissenschaft sich durch eine geschlossene Epistemologie, wie dem Positivismus, sich um ihre »Verwurzeltheit« beraubt, verliert sie ihre Lebensader und

---

226 Auch gegenüber Ernst Rudolf Huber: »Wir verweisen auf die bemerkenswerte Abhandlung von Ernst Rudolf Huber über die Totalität im völkischen Staate als den bisher besten Versuch zur Theoretisierung der Totalität der Idee in einem Sozialzusammenhang.« In: Voegelin, der autoritäre Staat, a.a.O., S. 24. Entgegen meiner These, dass Voegelin hier aufgrund von »System-Skepsis« in »undogmatischen Dialog« tritt, vermuten andere Voegelin-Forscher hier einen Einfluss von Max Webers Konzept von »wertneutraler Wissenschaft«. Beispielsweise begründet Sigwart Voegelins »Neutralität« damit, dass er in Verbindung mit dem Eindruck der zunehmenden Ideologie-Problematik eine Art »existentiellen Formalismus« entwickelt hat – wobei der Formalismus den Einfluss von Weber, und das Existentielle die zeitgeschichtliche Brisanz wiedergibt. Sigwart, das Politische und die Wissenschaft, a.a.O., S. 141ff.

227 Vgl. hierzu: Ebd., S. 148ff. Albrecht Kiel wiederum sieht die große Parallele zwischen Voegelin und Schmitt in ihrem, wie er behauptet, politischen Katholizismus. Gerade Schmitt bezeichnet er als Anhänger der »Klerikofaschismus«, der »wie viele deutschen Katholiken unter dem Eindruck des Reichskonkordates« Hitler zugearbeitet habe. Das sei »jedoch nur eine Zwischenphase gewesen«. Albrecht Kiel, Gottesstaat und Pax Americana. Zur politischen Theologie von Carl Schmitt und Eric Voegelin, Cuxhaven 1998, S. 3. Auch dieser Lesart sieht meine entgegen. Dieser bezeichnet Voegelin sogar als »katholischen Fundamentalisten«. Ebd., S. 3.

ihren Lebenswirklichkeitsbezug in den »Schichten des Seelenlebend«. Auf ihr errichtete Weltanschauungen sind so selbst geschlossene und wirklichkeitsentzogene Zerrbilder der Realität. Auch der Nationalsozialismus gründet sich teilweise auf Pseudo-Wissenschaften, Voegelin Lebenswirklichkeit wird von dieser Realitätsverdunkelnden Ideologie 1938 selbst auf dramatische Weise erfasst.

### 3.3. Die positivistische Eklipse der Welt und ihre politischen Religionen

»Jetzt spüren wir schon deutlicher, was auf dem Spiele steht: es geht nicht um die Richtigkeit einer Definition, es geht um Leben und Tod; mehr noch: es geht um die Frage, ob der Mensch persönlich existieren dürfe oder sich in ein überpersönliches Realissimum aufzulösen habe.«<sup>228</sup>

Aus der Erkenntnis des miteinander Verschränkt-Seins von Politik und Epistemologie folgt, dass die politischen Begriffe, die eine Gesellschaft hervorbringt »von der Wirklichkeit in die Wahrheit«, also von ihrem Entstehungszentrum in eine wissenschaftliche Sprache übersetzt werden müssen, ohne dabei ihren Bezug zu ihrem politischen Entstehungskontext zu zerstören. Wenn die politische Sprache selbst aber so verdunkelt ist, auch weil sie wiederum von einer geschlossenen Epistemologie beeinflusst ist, können die Probleme, die aus einer solchen Politik entstehen nicht mit Reformen gelöst werden. Das »Führerprinzip« kann nicht pluralistisch reformiert werden, genauso wenig die homogene »Volksgemeinschaft«. Voegelins offene politische Epistemologie darf hier nicht politisch-epistemologische Verbesserungsvorschläge im Gespräch mit nationalsozialistischen Wissenschaftlern erörtern, sie muss sich wirklich klar dagegen positionieren, weil sie als geschlossene Weltanschauung in politischem und epistemologischem Sinne mit seiner Philosophie grundsätzlich unvereinbar ist. Wie sich zeigen wird, versteht er sie auch als Krise in diesem doppelten Sinn.

Es geht nicht mehr um ein politisches Problem in einer bestimmten Situation, sondern um etwas viel grundsätzlicheres: »[E]s geht um Leben und Tod«. »Die politischen Religionen«<sup>229</sup> gestaltet also nicht länger »mit«, durch einen »Reformversuch der Staatslehre«, es ist eine Kampfschrift »gegen« beide miteinander verschränkten Fronten, der politischen, wie auch der epistemologischen. 1938 muss Voegelins »Gestaltungswille« sich zu eben diesem Kampf transformieren, schließlich dringt der

228 Voegelin, die politischen Religionen, Wien 1938, S. 12.

229 Zur Frage, welche Version des Buches hier verwendet wurde: Bis auf das nachträglich beigefügte Vorwort sind alle Zitate aus der ersten Auflage des Buches entnommen. Das Vorwort schrieb Voegelin im Exil, in Cambridge, Ende 1938. Diese Zitate sind aus folgender Version: Eric Voegelin, die politischen Religionen, München 1993, S. 12. Für alle, nicht das Vorwort betreffenden Zitate wird die Erstauflage mit dem Erscheinungsort/-Jahr, »Wien 1938« zitiert.

Nationalsozialismus auch Österreich vor und damit die Lebenswirklichkeit Voegelin's:

»Das Buch war gerade gedruckt, da wurde noch im selben Monat – März 1938 – Österreich von den Nationalsozialisten besetzt.«<sup>230</sup>

Voegelin's eigentümliche Hoffnung auf die Integrationsfähigkeit und Wehrfähigkeit eines »pluralistischen« Ständestaates wird enttäuscht. Dieser erweist sich 1938 nicht als ein wirksames Bollwerk gegen den Nationalsozialismus. Dass ein erzwungener »Anschluss« an das Deutsche Reich kurz bevorsteht, ist nach der Veröffentlichung von »Der autoritäre Staat« immer offensichtlicher. »Jetzt spüren wir schon deutlicher, was auf dem Spiele steht [...]«<sup>231</sup>, so Voegelin, dem nicht entgangen ist, dass die politischen Ereignisse zwischen Juli 1936 und März 1938 den österreichischen Staat immer mehr in die Gefahr der Selbst-Auflösung geraten ließen. Trotzdem hofft er immer noch, »daß Österreich in seiner Abwehrhaltung gegenüber dem Nationalsozialismus standfest sei«<sup>232</sup>. Nachdem Mussolini seinen Schutz der Selbstbestimmtheit des nördlichen Nachbarlandes immer mehr zugunsten eines besseren Verhältnisses mit Deutschland aufgab,<sup>233</sup> versucht der österreichische Bundeskanzler Kurt Schuschnigg ebenfalls einen freundlicheren Kontakt zu Hitler. Ergebnis dieser Anbietung, zu der sich Schuschnigg gezwungen fühlt, ist das Juliabkommen von 1936,<sup>234</sup> welches das gesetzliche Verbot gegenüber nationalsozialistischer Agitation in Österreich aufhebt. Die NSDAP ist zwar weiterhin verboten, darf aber wieder politisch aktiv werden und bringt ihrerseits Nationalsozialisten in wichtige Ämter.

Am 12. Februar 1938 macht Schuschnigg Hitler in einem von Franz von Papen vermittelten Treffen weitere Zugeständnisse (Berchtesgadener Abkommen), in der Hoffnung, damit die österreichische Souveränität erhalten zu können.<sup>235</sup> Der Nationalsozialist und später im Nürnberger Hauptkriegsverbrecherprozess zum Tode verurteilte Arthur Seiß-Inquart wird Innenminister. Diese Entwicklungen werden gerade im sozialistisch geprägten Wien, wo Voegelin lebt, vor allem unter

230 Voegelin, autobiographische Reflexionen, a.a.O., S. 70.

231 Voegelin, die politischen Religionen, Wien 1938, S. 12.

232 Voegelin, autobiographische Reflexionen, a.a.O., S. 60.

233 Gerhard Botz, Nationalsozialismus in Wien, Machtübernahme, Herrschaftssicherung, Radikalisierung 1938/1939, Wien 2008, S. 56. Botz besagte Monografie stellt neben einer detaillierten historischen Darstellung der Ereignisse in Wien kurz vor Kriegsbeginn die Rolle der österreichischen Nationalsozialisten und des Wienerischen Antisemitismus bei der Machtübernahme und -konsolidierung durch Hitler gelungen dar.

234 Paul Schneeberger, der schwierige Umgang mit dem »Anschluss«, die Rezeption in Geschichtsdarstellungen 1946–1995, Wien 2000, S. 51f.

235 Botz, Nationalsozialismus in Wien, a.a.O., S. 57f.

einigen Arbeitern kritisch aufgenommen – es kommt zu Proteststreiks. Schuschnigg versucht Anfang März die österreichische Unabhängigkeit noch durch eine verfassungswidrige Volksabstimmung, die eben diese Unabhängigkeit betrifft, zu retten.<sup>236</sup> Damit bringt er die eigene Regierung gegen sich auf und gibt Hitler einen Vorwand für den Einmarsch. Nachdem am 11. März 1938 bereits wichtige Regierungsämter von österreichischen Nationalsozialisten besetzt werden, marschiert die Wehrmacht am 12. März in Österreich ein. Einen Tag später, am 13. März, besiegelt das zwischen Hitler und dem kurzzeitig zum Bundeskanzler ernannten Seiß-Inquart geschlossene »Gesetz über die Wiedervereinigung Österreichs mit dem Deutschen Reich« den Untergang des deutschen Nachbarlandes als eigenständigem Staat.<sup>237</sup> Österreich wird Teil des nationalsozialistischen Deutschlands, in den ersten Tagen werden bereits 70 000 Menschen verhaftet.<sup>238</sup>

Wenige Tage vor der Annexion veröffentlicht Voegelin »Die politischen Religionen«. Er ist zwar von den besagten Verhaftungen nicht betroffen, verliert aber seine Universitätsstelle in Wien.<sup>239</sup> Sigwart kommt durch eine Analyse von Voegelins späteren Recherchen – eine Begründung wurde Voegelin 1938 von Regimeseite nicht genannt – zu dem Schluss, dass wohl frühere Briefe katholischer Unterstützer Voegelins an Schuschnigg und Hans Pernter von den Nazis gefunden wurden und diese Verbindungen Voegelin damit als Unterstützer des antinationalsozialistischen Ständestaates »brandmarkten«.<sup>240</sup> Als Verteidiger des Ständestaates ist, wie bereits erwähnt, Voegelin auch Mitglied der »Vaterländischen Front«. Dieser, wie Sigwart angibt »wichtigsten politisch-gesellschaftlichen Organisation«<sup>241</sup> in Österreich gehört er nicht nur »auf dem Papier« an, sondern mit einem über den Durchschnitt »hinausgehendes Engagement«<sup>242</sup> innerhalb dieser Vereinigung. Zusätzlich hat er mit dem Werk »Die politischen Religionen« seine anti-nationalsozialistische Haltung öffentlich gemacht und das nicht ohne Folgen:

---

236 Schneeberger, der schwierige Umgang mit dem »Anschluss«, a.a.O., 58f.

237 Für eine Zusammenfassung der Ereignisse vgl.: Botz, Nationalsozialismus in Wien, a.a.O., S. 62ff.

238 Schneeberger, der schwierige Umgang mit dem »Anschluss«, a.a.O., S. 64. Augenzeugenberichte der ersten Pogrome gegen Juden in diesen Tagen analysierte Michaela Raggam-Blesch: Michaela Raggam-Blesch, das »Anschluss«-Pogrom in der Narrativen der Opfer, in: Werner Welzig (Hg.), »Anschluss«, März/April 1938 in Österreich, Budapest 2010, S. 111 – 124. Auch andere Aufsätze in dem Sammelband sind für einen Überblick der Ereignisse von März bis April 1938 aufschlussreich, beispielweise der Aufsatz »Demütigungsrituale, Alltagsszenen nach dem »Anschluss« in Wien« von Dieter Hecht.

239 Sigwart, das Politische und die Wissenschaft, a.a.O., S. 189.

240 Ebd., S. 189ff.

241 Ebd., S. 191.

242 Ebd., S. 192.

»Das Verlagshaus von Bermann-Fischer war unvermeidliches Angriffsziel der Besatzungsmacht. Die gesamte Auflage wurde im Verlag konfisziert und gelangte deswegen nie an die Öffentlichkeit.«<sup>243</sup>

Im Juli 1938, kurz bevor die Gestapo Voegelin persönlich zu verhaften versucht, gelingt ihm und wenig später seiner Frau die Emigration, bzw. die Flucht nach Österreich und von dort aus über Frankreich die Einreise in die USA.<sup>244</sup>

Dieser historische Hintergrund sollte einen Eindruck von der politischen Dramatik geben, die auf Voegelin während des Schreibens an diesem Buch heranrollt. »Die politischen Religionen« ist als Werk eine direkte Reaktion auf die Bedrohung. Die Haupt-These des Buches lässt sich grob darin zusammenfassen, dass die totalitären Regime, wie der Nationalsozialismus oder der Kommunismus, sich als Formen von politischen Religionen verstehen lassen.<sup>245</sup> Diese Behauptung wirkt sehr griffig, darum ist das Buch auch in der Sekundärliteratur im Vergleich zu anderen

---

243 Voegelin, autobiographische Reflexionen, a.a.O., S. 70. Gottfried Bermann Fischer war der Verleger. Die Brisanz von Bermann Fischers Situation im Jahr 1938 wird unter anderem im erhalten gebliebenen Briefwechsel mit Thomas Mann deutlich. Peter de Mendelssohn (Hg.), Thomas Mann – Briefwechsel mit seinem Verleger Gottfried Bermann Fischer 1932 – 1955, Frankfurt a.M. 1973, S. 141ff. Vernichtet wurde die 1. Auflage von »Die politischen Religionen« jedoch nicht – ich selbst habe ein Exemplar aus Wien vom März 1938 für diese Studie verwendet.

244 Voegelin, autobiographische Reflexionen, a.a.O., S. 60ff. Vgl. zusätzlich: Sigwart, das Politische und die Wissenschaft, a.a.O., S. 193f. Eine ebenfalls gelungene Analyse der Zusammenhänge von Voegelins Flucht findet sich im Kapitel »Escape and Arrival« in: Cooper, Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science, a.a.O., S. 1 – 32.

245 Voegelin war auch nicht der Einzige, der sie vertrat und nicht einmal der Erste. Hans-Joachim Schoeps bezeichnete in einer Zeitschrift (Niederlande) bereits Monate vorher (und damit wohl als erster) den Nationalsozialismus als politische Religion. Vgl. hierzu: Claus-E. Bärsch, der Topos der politischen Religion aus der Perspektive der Religionspolitologie, in: Michael Ley, Heinrich Neisser, Gilbert Weiss (Hg.), politische Religion? Politik Religion und Anthropologie im Werk von Eric Voegelin, München 2003, S. 180. Neben Voegelin arbeitete zeitgleich auch Waldemar Gurian an der These, ideologischer Parteien als politischen Religionen. Vgl. hierzu: Robert Chr. Van Ooyen, Hans Kelsen und die offene Gesellschaft, Wiesbaden 2010, S. 148. Eine exzellente Darstellung der Genese des Begriffs der »politischen Religion« liefert Hans Maier, Hans Maier, politische Religionen, München 2007, S. 107ff. Er hält Voegelin für den ersten der den Begriff nicht nur verwendete sondern auch entwickelte. Ebd., S. 114. Andere (wenn auch wenige) Totalitarismusforscher kamen später auf ähnliche Ergebnisse wie Voegelin 1938, beispielsweise Jacob Talmon. Vgl. hierzu: Van Ooyen, Hans Kelsen und die offene Gesellschaft, a.a.O., S. 144.

Frühwerken verhältnismäßig oft rezipiert worden,<sup>246</sup> das Interesse an diesem Werk nahm in naher Vergangenheit sogar eher zu.<sup>247</sup>

- 246 Die Sekundärliteratur fällt ein durchschnittlich eher wohlwollendes Urteil über das Buch. Evelyn Völkel erarbeitet eine Gegenüberstellung zwischen Voegelins Ansatz politische Religionen zu beschreiben und dem von Frederick A. Voigt und Raymond Aron anhand der kritischen Frage, ob der Begriff der »politischen Religion« für die Totalitarismusforschung überhaupt hilfreich sei. Evelyn Völkel, *der totalitäre Staat – das Produkt einer säkularen Religion? Die frühen Schriften von Frederick A. Voigt, Eric Voegelin sowie Raymond Aron und die totalitäre Wirklichkeit im Dritten Reich*, Baden-Baden 2009. Ihre tiefgehenden Recherchen bezüglich des besagten Buches Voegelins war für diese Studie durchaus hilfreich. Auch Robert Chr. Van Ooyen hat in einer Monografie Voegelins Ansatz vorgestellt und vor allem die Kritik am Kelsenschen Rechtspositivismus herausgearbeitet. Van Ooyen, Hans Kelsen und die offene Gesellschaft, a.a.O., S. 143 – 165. Daneben gibt es viele wenig kritische Inhaltsbeschreibungen des Buches, beispielsweise: Ley, Weiss, Voegelin in Wien, a.a.O., S. 119 – 139. Beide haben sich mit Heinrich Neisser in einem Sammelband jedoch dem Thema expliziter und kritischer gewidmet: Michael Ley, Heinrich Neisser, Gilbert Weiss (Hg.), *Politische Religion? Politik, Religion und Anthropologie im Werk von Eric Voegelin*, München 2003. Außerdem wurde immer wieder der Versuch unternommen, dieses Werk in den Kontext des gesamten wissenschaftlichen Schaffens Voegelins zu stellen. Hier sind vor allem Sigwart und Opitz aber auch einige weitere zu nennen. Vgl. Sigwart, *das Politische und die Wissenschaft*, a.a.O. Vor allem die Seiten 247 bis 264. Er sieht in dem Werk einen wichtigen Schritt zur Neuorientierung Voegelins. Bezüglich der Rezeption von Opitz ist nicht nur das bereits erwähnte Nachwort in der Neuauflage von »Die politischen Religionen« zu nennen, sondern auch unter anderem eine kurze, aber gehaltvolle Monografie zum Thema: Peter J. Opitz, *Eric Voegelins Politische Religionen. Kontexte und Kontinuitäten*, München 2006. Weitere Kontextualisierungen des Werkes in Voegelins gesamtes Schaffen finden sich unter anderem hier: Cooper, *beginning the quest*, a.a.O., S. 183 – 212. Dietmar Herz, *der Begriff der »politischen Religionen« im Denken Eric Voegelins*, in: Hans Maier (Hg.), »Totalitarismus« und »Politische Religionen«, *Konzepte des Diktaturvergleichs*, Paderborn 1996, S. 191 – 209. Dieser fällt ein eher negatives Urteil über Voegelins Konzept von 1938. *Massenbewegungen als »politische Religionen« zu charakterisieren reiche nicht aus, um sie zu beschreiben und zu verstehen*. Ebd., S. 209. Peter Opitz sieht in »Die politischen Religionen« die »universalgeschichtlichen Überblicke« ihren Anfang nehmen, die »für sein späteres Werk so charakteristisch sind«. Peter J. Opitz, *Nachwort*, in: Eric Voegelin, *die politischen Religionen*, München 1993, S. 72. Hans Maier hat sich mit der Theorie der »politischen Religion«, auch der Voegelinschen Position in dieser Sache, im Kontext anderer Theorien der Totalitarismusforschung ausgiebig beschäftigt. Hans Maier, *politische Religionen*, München 2007. Vor allem ab Seite 120ff. Vgl. ebenfalls den Sammelband: Hans Maier (Hg.), »Totalitarismus« und »Politische Religionen«, *Konzepte des Diktaturvergleichs*, Paderborn 1996. Hier ist vor allem sein eigener darin enthaltener Aufsatz zu erwähnen: Hans Maier, *Einleitung*, in: Maier (Hg.), a.a.O., S. 233 – 250. Er resümiert, dass die Bezeichnung »politische Religion« zwar seine Grenzen habe, aber doch geeignet sei, beispielsweise die massenpsychologischen Phänomene zu beschreiben. Ebd., S. 250. Hans Maier ist einer von wenigen Vertretern der politikwissenschaftlichen »Freiburger Schule«, der sich intensiver mit Voegelin befasste. Dass es so wenige waren, ist aufgrund des, zwar nicht gleichen, aber durchaus ähnlichen Ansatzes der Schule mit dem Denken Voegelins von Dietmar Herz und Veronika Weinberger zurecht als »unverständlich« bezeichnet worden: Dietmar Herz, Veronika Weinberger, *die Münchner Schule der Politikwissenschaft*,

Voegelin vertritt diese These schon vor 1938. 1937 lobt Voegelin beispielsweise in einem Aufsatz Bischof Alois Hudal, der ebenfalls den religiösen Charakter des Nationalsozialismus betont:

»Vorzüglich, wenn auch durch die Kürze skizzenhaft, wird nachgewiesen, dass ein langer, über hundert Jahre sich erstreckender Prozess der Zersetzung christlicher Substanz und des Neubaus einer heidnisch-kollektivistischen dem Ausbruch in der politischen Bewegung vorangegangen ist. Mit tiefer Einsicht wird erkannt, dass das Wesen der nationalsozialistischen Ideenwelt nicht im politischen Programm liegt, sondern dass hier eine neue Religion mit Rasse und Volk als Götter, mit Führer und Orden als Klerus im Wachsen begriffen ist.«<sup>248</sup>

Und es gibt offensichtliche Gründe, den Nationalsozialismus als Religion einzuordnen: Die liturgischen Zeremonien der Reichsparteitage, die dort praktizierte »Anbetung« im »gemeinsamen Schweigen«, wie auch in den »Gesängen«, die messianische Darstellung Hitlers in Leni Riefenstahls »Triumph des Willens« (1935)<sup>249</sup>, die zeremoniellen Weihungshandlungen Hitlers durch die »Blutfahne«, der Lichtdom auf dem Reichsparteitag 1937, all dies weckt religiöse Assoziationen, welche die Voegelinische These auch vor einer wissenschaftlichen Betrachtung durchaus einleuchtend wirken lassen.<sup>250</sup>

Voegelin deutet auch hier die Krise im Bewusstsein des gegenseitigen Verschränkt-Seins von Epistemologie und Politik. Aber anders als noch im Fall der Rassenidee, oder des autoritären Staates reicht eine Reform von epistemologischen Grundlagen nicht mehr aus. Er entdeckt, dass die Krise einer Geisteshaltung entstammt, die politische, wie epistemologische Prämissen hervorbringt, denen seine

---

in: Wilhelm Bleek, Hans J. Lietzmann (Hg.), Schulen in der deutschen Politikwissenschaft, Opladen 1999, S. 283.

- 247 Dieses Wachstum, so vermutet Opitz, liegt vor allem an der Übersetzung ins Englische 1986 und der Neuauflage in Deutschland 1993, sowie an der Übersetzung ins Französische 1994. Peter J. Opitz, Nachwort, in: Eric Voegelin, die politischen Religionen, München 1993, S. 59.
- 248 Eric Voegelin, Review of Alois Hudal, die Grundlagen des Nationalsozialismus, circa 1937, in: Eric Voegelin Papers, Hoover Institution Archives, Stanford University, Box 55.17, S. 2.
- 249 Gerade die Eingangsszene des Filmes zeigt, wie Riefenstahl diesen messianischen Eindruck zu wecken versuchte, weil Hitler hier wortwörtlich »vom Himmel hoch herkommt« und dann in Nürnberg landet. Mit der Bewegung des Schattens seines Flugzeuges über marschierende Massen in Nürnberg wird diese Landeszene eingeleitet.
- 250 Es sei kurz erwähnt, dass Voegelin wenig später den Terminus »politische Religion« nicht weiterverwendete, weil er ihm »zu unscharf« erschien. Voegelin hat sogar eine Übersetzung des Werkes in die englische Sprache zu Lebzeiten zu verhindern versucht. Das ist aber für die hier vorliegende Studie nicht von Belang. Vgl.: Voegelin, autobiographische Reflexionen, a.a.O., S. 70. Vgl. ebenfalls: Peter J. Opitz, Nachwort, in: Voegelin, die politischen Religionen, München 1993, S. 57.

Philosophie auf Grundlage seiner politischen Epistemologie diametral gegenübersteht. Zu einer solchen Haltung ist er kein mitgestaltendes »Gegenüber«, sondern ein Gegner. Das Gespräch endet.

Er widmet sich zwar, wie bei den Termini »total« und »autoritär« in »Der autoritäre Staat« den für die drohende Krise relevanten Begriffen »Staat« und »Religion«. Diese werden aber nicht in ein Spannungsfeld zwischen politischer Herkunft und wissenschaftlicher Transformation gesetzt, sondern an ihrem Wirkungsort untersucht. Dieser Ort ist ein politischer Kampfplatz und ihre Kraft erhalten sie von der »Autorität der kämpferischen Sprachsymbole«<sup>251</sup>. Wie Eötvös, so will auch Voegelin die Verbindung dieser Begriffe zu ihrem wahren Ursprung, den »Schichten des menschlichen Seelenlebens« verstehen. Denn weil sie nicht von den »menschlichen Grundkräften«<sup>252</sup> her verstanden werden, kommt man zu dem Trugschluss, sie seien zueinander »gegensätzlich«.

Als gegensätzliche Begriffe erkennt sie vor allem die »common sense«-Definition (die er »Schul-Definition« nennt). Und diese ist bereits das Ergebnis positivistischer Weltanschauung. So viel sei schon vorneweg gesagt: Dass der Positivismus auch die politischen Begriffe weltanschaulich mitgestaltet, ja sogar als ihre kraftgebende Autorität fungiert, zeigt, dass die epistemologische Problematik wesentlich früher beginnt, als es Voegelin bis Mitte der 30er-Jahren klar ist. Ihr weltverzerrendes Wirken durchdringt Politik bis in ihre Begriffe hinein. Daher kann Wissenschaft diese Begriffe nicht mehr »transformieren«, weil sie nur in einem verzerren Bezug zur eigentlichen Lebenswirklichkeit stehen. Der Positivismus beeinflusst also die Sprache und die Sprache wiederum schafft dadurch Scheinrealitäten – der politisch-epistemologische Konnex zeigt sich also auch in dieser Verbindung deutlich.

»Staat« werde laut »Schul-Definition« definiert als ausgestattet »mit ursprünglicher Herrschermacht«<sup>253</sup>. Darin steckt schon dermaßen viel »Realitätsverdunklung«, dass eine totalitäre Auslegung der Frage nach der »Macht des Staates« unumgänglich ist:

»Wenn der Staat absolute [weil nach Schuldefinition »ursprüngliche«, M.N.] Macht ist, dann darf er im Innern keine Schranken haben. Daher gehöre zu ihm das Mechanische der Ordnung und des Dienstes, gänzlicher Gehorsam und Abtun des eigenen Meinens und Rasonierens, Abwesenheit des eigenen Geistes und zugleich intensive Gegenwart des Geistes, der im Staate aufgeht.«<sup>254</sup>

---

251 Voegelin, die politischen Religionen, a.a.O., S. 9.

252 Ebd., S. 9.

253 Ebd., S. 10.

254 Ebd., S. 12.

Bei dem Begriff »Religion« beginnt er nicht mit der »Schul-Definition«, sondern schon bei den »menschlichen Grunderlebnissen«:

»Der Mensch erlebt seine Existenz als kreatürlich und darum fragwürdig. Irgendwo in der Tiefe, am Nabel der Seele, dort wo sie am Kosmos hängt, zert es. Dort ist der Punkt jener Erregungen, die unzulänglich Gefühle genannt und darum leicht mit gleichnamigen oberflächlichen Bewegungen der Seele verwechselt werden. Ihre Natur ist nicht leicht zu fassen.«<sup>255</sup>

Diese Grunderlebnisse können auch vom Positivismus nicht ausgeschaltet, aber ihre Wahrnehmung doch verzerrt werden, durch einen sie verdunkelnden, »okkulten« Akt, wie noch gezeigt werden wird. Gerade die »Erregungen« als Symptome der Grunderlebnisse interessieren Voegelin: Denn hier sind »Daseins-überschreitende« Ekstasen möglich. Diese reichen von »der unio mystica im Geist, über die Erhöhung im Fest der Gemeinschaft, die Hingabe an den Bund der Gefährten, das liebende Sichausweiten in die Landschaft, die Pflanzen und die Tiere, bis zu triebhaften Erschütterungen im Geschlechtsakt und im Bluttausch«<sup>256</sup>. Ideologische Verzerrungen religiöser Grunderlebnisse haben also mörderische Konsequenzen.

Schon vor dem Positivismus gab es Versuche, Religion deformierend umzugestalten, weg von dem Ort, wo die sie erzeugende Seele »am Kosmos hängt«. Diese scheiterten, wie Voegelin interessanterweise an Echnaton zeigt, einem ägyptischen Pharaon, der den wachsenden Sonnenmythos seiner Zeit nutzte und sich selbst zum Sonnen- und damit zum Reichsgott machte:

»Im Bereich der politischen Religion hatten nur Veränderungen des Personals der herrschenden Schicht stattgefunden [...]. Die Volksreligion aber war vernichtet worden, ohne daß der Atonkult für sie einen Ersatz geboten hätte. Der Gesamtkomplex des religiösen Lebens, der im Osiriskult enthalten war, blieb durch einen monotheistischen Reichskult unbefriedigt. Die religionsschöpferische Leistung des Echnaton ging über die Entwicklung des Sonnenmythos nicht hinaus und enthielt keine Elemente der persönlichen Ethik oder eine Lösung der persönlichen Lebens- und Todesfrage.«<sup>257</sup>

Nach seinem Tod erstarb der Sonnenmythos aus einem bestimmten Grund: Er fand bei den »unteren Schichten« des Volkes keinen Anklang. Der »Aton-Kult«, den Echnaton förderte, war nicht geeignet, die religiösen Vorstellungen des größtenteils polytheistischen Ägyptens zu ersetzen, zu angemessen erschienen die Antworten der

---

255 Ebd., S. 13f.

256 Ebd., S. 17.

257 Ebd., S. 26.

etablierten Religion auf aus den Grunderlebnissen stammenden Fragen.<sup>258</sup> Im alten Ägypten, so scheint es, waren die Selbstbehauptungskräfte gegen die ideologische Deformation der Symbole »Religion« und »Staat« zueinander noch aktiv genug.

Doch existierte schon dort ein weiteres Symbol, dass zur Verbindung von »Religion« und »Staat« in den politischen Religionen führen sollte, denn »die ägyptische Entwicklung dürfte auch für die spätere europäische nicht ohne Folgen geblieben sein«<sup>259</sup>: die »Hierarchie«. Von Gott strahlt die Macht aus, über den König zu den Untertanen hin. Die Problematisierung dieses Begriffs zeigt anti-autoritäre Züge von Seiten Voegelins und könnte auch eine Auswirkung des pluralistischen Hintergrundes seiner politischen Epistemologie sein, wogegen eine monistische Epistemologie in gewissem Sinne eine Hierarchisierung enthält, die anschlussfähig für eine autoritäre politische Haltung machen könnte, wenn auch nicht notwendigerweise.

Später kam noch das Symbol der »Ekklesia« hinzu. Zuerst bedeutete es einen Zusammenschluss einer universellen Christenheit, dann wurde es transformiert in einen die politische Gemeinschaft religiös vereinigenden Begriff. Gerade dieser Vorgang hat schon in der Geschichte des Mittelalters, nach Voegelin zur »ersten innerweltlichen Religion auf dem Boden der christlichen Ekklesia«<sup>260</sup> durch Friedrich II. geführt. Innerweltlich, weil das Symbol nicht mehr zum »Himmel« zielt, sondern auf die »diesseitige« Gemeinschaft. Das funktionierte durch die Abwertung von Jesus durch einen wirkungsmächtigen Mönch des 12. Jahrhunderts, Joachim de Fiore, der Jesus nur als Herrscher des »zweiten Reiches« deutete, ein drittes Reich käme nämlich noch und es würde »diesseitig« entstehen:

»Joachim hat die Formel für eine Seelen- und Denkrichtung gefunden, die schon länger zur Öffentlichkeit und Geltung drängte, nach der das Reich Christi nicht, wie in der älteren Einteilung, das letzte irdische Reich ist, sondern ihm noch ein drittes zu folgen hat. Das erste ist in dieser Zählung das göttliche des Alten Bundes, das zweite das christliche, das dritte das der dritten göttlichen Person, des

---

258 Hier »leistete« laut Voegelin das Christentum eine noch befriedigendere Antwort. Die erfolgreiche Ausbreitung des Christentums führt er später darauf zurück, dass es für existentielle Fragen etwas Neues, »Aufregendes« zu leisten imstande war: »Für die Zeit Jesu wäre festzustellen, daß Gottmenschen keine Rarität waren [...]. Neu und für die Welt aufregend, war nicht das Gottmenschentum Christi, sondern (1) der soziale Status des inkarnierten Gottes und (2) die menschheitlich universale Funktion seines Mittlertums. [...] Die Gottesidee [des Christentums, M.N.] ist radikal universal; die Mittlerfunktion ist radikal universal für alle Menschen; und ihre Gültigkeit ist universal für alle Zeiten.« In diesem Brief an Schütz fasst Voegelin die vier *wichtigsten Leistungen* des Christentums zusammen. Eric Voegelin, Brief Eric Voegelins an Alfred Schütz vom 1. Januar 1953, in: Eric Voegelin, *Evangelium und Kultur, das Evangelium als Antwort*, München 1997, S. 80.

259 Voegelin, *die politischen Religionen*, a.a.O., S. 27.

260 Ebd., S. 37.

Heiligen Geistes, das zusammenfällt mit dem siebenden Weltalter, worauf erst der ewige Sabbat des Endreiches folgt.«<sup>261</sup>

Die in christlicher Vorstellung zur Beendigung der diesseitlich-kirchlichen Weltzeit zugehörige Apokalypse ist in dieser Modifikation eben nicht weltbeendend, sonst könnte ja kein drittes Reich folgen, sondern lediglich weltverändernd. Hinzu kommt bei de Fiore, dass das neue, das dritte Reich unter der Leitung eines Führers begonnen wird – Voegelin zieht am Schluss dieses Kapitels klare Parallelen zum Nationalsozialismus, wie zu kommunistischen und faschistischen »Bünden und Eliten als dem Kern der neuen Reichsorganisationen«<sup>262</sup>. Der »Hierarchie-Glaube« verändert dabei die jenseits-bezogenen Symbole, in diesem Fall das des »Reiches Gottes«, zu einem dritten »innerweltlichen Reich«, angeführt von einem »Führer«.

Folgerichtig verformt eine stärkere Form der Monarchie diese Symbole weiter: Vor allem während der Epoche des Absolutismus kann dies gezeigt werden. Gerade in Hobbes »Leviathan« wurde dem Ekklesia-Symbol seine ursprüngliche Universalität entzogen und es begrenzt auf das Reichs- oder Staatsvolk:

»Er [Hobbes, M.N.] verwendet seine Theorie des Commonwealth, um zu beweisen, daß die Kirche kein Commonwealth sei und nicht Persönlichkeit habe, daß also die neue Ekklesia nicht Teil eines umfassenden Reiches Gottes sein könne, sondern als Einzelperson gottesumittelbar sei. [...] Jedes Commonwealth sei für sich eine christliche Ekklesia, wenn sein Souverän Bibel und Christentum durch Staatsgesetz verbindlich macht; der Staat sei dann zugleich Kirche, mit dem Souverän als Kirchenhaupt unmittelbar unter Gott, ohne Vermittlung des Vicarius Christi. Ein spirituales Commonwealth als Kirche, die nicht Staat ist, sei widersinnig; die Unterscheidung von spiritual und temporal sei nur in die Welt gesetzt worden, um die Menschen zu verwirren, die Untertanen ihrem Souverän abspenstig zu machen und den Frieden der Commonwealth-Kirche zu zerstören.«<sup>263</sup>

Die Ekklesia ist somit das »Person-vor-Gott« gewordene Staatsvolk. Das universale Symbol des Christentums wird so verzerrt und eingegrenzt auf eine Gruppe an Menschen an einem innerweltlichen, geographisch festgelegten Ort. Feinde dieser

261 Ebd., S. 38.

262 Ebd., S. 40. Diese Deutung von Joachim de Fiore bewertet beispielsweise Matthias Riedl als Anlass in dieser Richtung weiter zu forschen. Er sieht Voegelins Theorie in »Die politischen Religionen« als gelungener gegenüber seinen späteren Versuchen in dieser Richtung an. Insgesamt ist sein Aufsatz über Voegelins Joachim de Fiore Interpretation gerade im Vergleich zwischen seinem Früh- und Hauptwerk sehr gelungen. Matthias Riedl, *Geschichtstheologie und Immanentisierung des Religiösen*, Eric Voegelin und Joachim von Fiore, in: Sigwart (Hg.), *Staaten und Ordnungen, die politische und Staatstheorie von Eric Voegelin*, a.a.O., S. 135 – 154.

263 Voegelin, *Die politischen Religionen*, a.a.O., S. 44.

verschiedenen »Ekklesiae«, also Feinde der verschiedenen Reiche Gottes, werden so automatisch zu Angehörigen des Reiches Satans – ein Kampf gegen diese wird damit zu einem moralisch nicht in Frage stehenden heiligen Krieg. Diese Umdeutungen führen zu der realitätsverzerrten Symbol-Welt, der Voegelin mit diesem Buch gegenübertritt:

»An den Grundzügen der europäischen politisch-religiösen Symbolik hat sich seit dem 17. Jahrhundert nichts Wesentliches mehr geändert. Hierarchie und Orden, universale und partikuläre Ekklesia, Gottesreich und Teufelsreich, Führertum und Apokalypse bleiben die Formsprache der Gemeinschaftsreligion bis heute.«<sup>264</sup>

Jede dieser Umdeutungen hatte in den hierarchischen Systemen eine Aufwertung des Machthabers zur Folge. Aber immer noch, trotz der voranschreitenden Trennung der Bezüge der Symbole von den sie hervorbringenden Grunderlebnissen, hing an einem letzten Strang immer noch »Gott« als letzte »Versorgungsquelle der Macht«.

Auch diese Verbindung wurde durch die Säkularisierung, oder wie Voegelin schreibt, »Dekapitivierung Gottes«<sup>265</sup> aufgelöst. Durch diese Schließung der Welt und die dadurch abgeschlossene endgültig innerweltliche Umwandlung der Symbole wird aus dem »Auftrag Gottes« z. B. der »Befehl des Blutes«<sup>266</sup>. Auch die »Apokalypse« und »Satan« haben ihren Platz nun »in der Welt«. Der Positivismus ist selbst Schöpfer einer solchen »Apokalypse«:

»Jede der Apokalypsen hat in der europäischen Geschichte auch ihre Teufelssymbolik geschaffen. Von der katholischen Kirche als dem Satan, der zum Leviathan gehört, wurde schon gesprochen. Kants Teufel ist die menschliche Triebhaftigkeit; Fichte hat gigantisch die Figur des Satans Napoleon entworfen; zur *positivistischen Apokalypse* gehören Religion und Metaphysik als das Böse; zum Proletariat der Bourgeois; zur auserwählten Rasse die minderwertige, vor allem die Juden als »Gegenrasse.«<sup>267</sup>

Hier zeigt sich bereits, dass Voegelin den Positivismus in einer Reihe mit »Weltanschauungen« nennt. Diese ist aber nicht eine von vielen, sondern die grundlegende realitätsverzerrende Ideologie, die zur endgültigen Umwandlung der Symbole geführt hat. Sie bewirkt, dass Wissenschaft ihre Begriffe nicht länger aus der Lebenswirklichkeit ableitet, sondern die so verdunkelte Gesellschaft ihre Symbole aus einer Abart von Wissenschaft bezieht:

---

264 Ebd., S. 47.

265 Ebd., S. 54.

266 Ebd., S. 47.

267 Ebd., S. 50 [Meine Hervorhebung, M.N.].

»[...] und wenn Gott hinter der Welt unsichtbar geworden ist, dann werden die Inhalte der Welt zu neuen Göttern; wenn die Symbole der überweltlichen Religiosität verbannt werden, treten neue, aus der innerweltlichen Wissenschaftssprache entwickelte Symbole an ihre Stelle.«<sup>268</sup>

»Innerweltlich« kann in diesem Kontext nur »anti-metaphysisch« bedeuten, vorher wurde bereits zitiert, dass vor allem für den Positivismus der Metaphysik etwas Feindliches, »Satanisches« anhafte. Diese Symbolschöpfungen durch eine positivistische, »innerweltliche Wissenschaftssprache« sind nicht durch Gott legitimiert, sondern durch die folgende Behauptung:

»Die innerweltliche Gemeinschaft hat ihre Apokalypse so wie die christliche Eklesia, nur bestehen die neuen Apokalyptiker darauf, daß ihre Symbolschöpfungen wissenschaftliche Urteile seien.«<sup>269</sup>

Die »Urteile« dieser zu einer Abart von Religion erhobenen »Wissenschaft« sind also Dogmen und die »innerweltliche Gemeinschaft« ihnen gegenüber zum Gehorsam verpflichtet. Das grundsätzliche Dogma, die epistemologische Grundlage ist das naturalistische Postulat der alleinigen Relevanz des Innerweltlichen. Diese positivistisch deformierte Wissenschaft liefert die neuen Symbole und damit ist die positivistische geschlossene Weltanschauung auch Grundlage der politischen Welt, die durch sie entsteht, denn: »Der gemeinsame Zug der neuen Symbolik ist ihr ›Wissenschafts-Charakter«<sup>270</sup>. Hier zeigt sich die Verschränkung von Epistemologie und Politik auf besonders fatale Weise. »Wissenschaft« wird daher von Voegelin an dieser Stelle nur noch mit Anführungszeichen geschrieben.

Interessant ist, dass jede Teil-Ideologie, die auf diesem fauligen Grund emporwächst, z.B. der Nationalsozialismus oder der Marxismus, einander widersprechende Teil-Wissenschaften entwickeln müssten. Das geschieht auch, aber trotzdem werden die falschen Prämissen nicht als solche entlarvt, sondern der Wahrheitsbegriff selbst deformiert, wie beispielsweise der Begriff der »organischen Wahrheit«<sup>271</sup> des NS-Ideologen Alfred Rosenberg, »Hitlers fanatischer Philosoph«<sup>272</sup>, eindrücklich zeigt. Voegelin beschreibt ihn selbst als »Umbilder der

---

268 Ebd., S. 49.

269 Ebd., S. 49.

270 Ebd., S. 50.

271 Ebd., S. 51.

272 So der Titel eines Artikels in der Süddeutschen Zeitung vom 2. November 2016 über den NS-Philosophen: Ludger Heid, NS-Ideologe Alfred Rosenberg – Hitlers fanatischer Philosoph, <https://www.sueddeutsche.de/politik/ns-ideologe-alfred-rosenberg-hitlers-fanaticher-philosoph-1.3216342>, aufgerufen am 01.04.2024.

Wahrheit«<sup>273</sup>. Wie Rosenbergs Begriff der »organischen Wahrheit« zu verstehen ist und warum sie eben eine Zerstörung des Begriffes selbst impliziert, soll in seinem Hauptwerk »Der Mythos des 20. Jahrhunderts« kurz skizziert werden. Nach einer Darstellung seiner Vorstellung von drei Wahrheitsbegriffen fügt Rosenberg diese drei in die »organische Wahrheit« zusammen, von der sie alle kommen und alle wieder hineingehen:

»Gleich der hoffnungsvollen Antike sind auch alle heutigen Zunftphilosophen, im Ernst und aus Geschäft, auf der Suche oder der Jagd nach der sogenannten ewigen Wahrheit. Diese Wahrheit suchen sie auf rein logischem Wege, indem sie von Axiomen des Verstandes weiter und weiter schließen. [...] Es gibt aber noch andere [Formen der Wahrheit, M.N.].

Wenn ich eine Erbse an die Außenseite des Zeigefingers lege, mit dem Mittelfinger hinübergreife und die Erbse dann leicht rolle, so habe ich das Gefühl, zwei Erbsen zu halten. In diesem und tausend ähnlichen Fällen steht die Wahrheit dem Schein gegenüber, das Urteil bezieht sich somit auf die Anschauung. Auf der Ebene des sittlichen Willens ist es die Lüge, welcher der Wahrheit sich gegenüberstellt.

[...] gemeinsam ist allen [Ebenen der Wissenschaftsbereiche, beispielsweise der praktischen Philosophie, M.N.] nur, daß die eine logische, anschauliche, willenhafte Wahrheit immer eine Beziehung eines Urteils auf etwas außer ihm ist, weshalb Schopenhauer ganz allgemein glaubte behaupten zu können, daß »innere Wahrheit ein Widerspruch« sei.

Dem ist nun nicht so, wenn wir außer den drei Gegenüberstellungen noch die Idee einer ganz anderen Wahrheit fassen, die ich die *organische Wahrheit* nennen will und von der dieses Buch handelt [...].

Was es nun zu erkennen gilt und was den Kern der neuen Welt- und Staatsanschauung des 20. Jahrhunderts ausmacht, ist, daß die organische Wahrheit in sich selbst ruht und an der Zweckmäßigkeit der Lebensgestalt abzulesen ist. [...]

Die in sich ruhende organische Wahrheit umfaßt also die logischen, die anschaulichen und die willensmäßigen Ebenen in geradezu dreidimensionaler Weise; Gestalt und Zweckmäßigkeit sind dabei die faßbaren Wertmesser nicht »eines Teils der ewigen Wahrheit«, sondern sind die Wahrheit selbst, soweit sich diese innerhalb unserer Anschauungsformen überhaupt manifestieren kann. Der logische Teil dieser Gesamtwahrheit, d.h. ein Handhaben der Werkzeuge Verstand und Vernunft, wird dargestellt von der Erkenntniskritik; der anschauliche Teil der Gesamtwahrheit wird offenbar in der Kunst, auch im Märchen und im religiösen Mythos; der willenhafte Teil (mit dem anschaulichen im engsten Zusammenhang) wird symbolisiert durch Sittenlehre und Religionsformen. sie alle stehen — wenn sie echt sind — im Dienste der organischen Wahrheit, das heißt: im Dienst des rassegebundenen Volkstums. Von da kommen sie her, da gehen sie

---

273 Voegelin, die politischen Religionen, a.a.O., S. 51.

wieder hin. Und ihr entscheidendes Kriterium finden sie alle darin, ob sie Gestalt und innere Werte dieses Rasse-Volkstums steigern, es zweckmäßiger ausbilden, es lebenskräftiger gestalten oder nicht.«<sup>274</sup>

Die organische Wahrheit dient einem innerweltlichen Zweck, nämlich der Steigerung der Lebenskraft des »Rasse-Volkstums«, dem alleinigen Ursprung und Ziel der Wahrheit. Rosenberg konstruiert diese Wahrheit als eine, die nicht bezogen auf etwas ist, sondern »in sich selbst ruht«. Sie umschließt aber auch alle anderen Formen von Wahrheit und richtet sie auf ihr inneres Ziel aus, das »rassegebundene Volkstum«. Der Mangel an argumentatorischer Stringenz innerhalb dieser Konstruktion ist selbstevident. Die Weltanschauung des Positivismus, mit der Metaphysik als ihrem satanischen Feindbild führt zu diesen scheinwissenschaftlichen Wahrheitskonstruktionen. Den Kampf gegen christliche Symbole führt Rosenberg an anderer Stelle ganz offen:

»In diesem Sinne und zur Verteidigung der deutschen Geistesfreiheit nach innen und nach außen ist auch diese Schrift entstanden, und sie wird – so hoffe ich – das ihrige dazu beitragen, den Standpunkt des Menschen des 20. Jahrhunderts gegenüber den überlebten mittelalterlichen Begriffen aus den Jahrhunderten der Inquisition sicherzustellen.«<sup>275</sup>

Der apokalyptische Kampf gegen die Metaphysik wird also gerade von diesem Ideologen »zur Verteidigung der deutschen Geistfreiheit« gefochten. Anhand dieses »Umbilders von Wahrheit« zeigt Voegelin eindrücklich, in welcher Krise Wissenschaft steckt, ausgelöst durch den Positivismus als Epistemologie, aber auch als Grundlage einer politischen Weltanschauung. Daher müssen zur Krisenbewältigung beide wechselwirkenden Pole betrachtet werden. Eine Streitschrift nur gegen die politische Krise, also den Nationalsozialismus wäre daher der falsche Ansatz, darum wirkt »Die politischen Religionen« für einige Rezensenten auch zu »objektiv«, bzw. der Krise gegenüber merkwürdig »neutral«. Auf diese Kritik soll an dieser Stelle kurz eingegangen werden, bevor Voegelins eigentümliche Herangehensweise an das ideologische Problem in Zusammenhang mit seiner politischen Epistemologie hin untersucht wird.

Gleich vorneweg, Voegelin verdeutlicht schon zu Beginn des Buches durch das einleitende Dantezitat künstlerisch, dass er sich einer apokalyptischen Krise gegen-

274 Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts, eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, München 1933, S. 683ff.

275 Alfred Rosenberg, *an die Dunkelmänner unserer Zeit. Eine Antwort auf die Angriffe gegen den Mythos des 20. Jahrhunderts*, München 1935, S. 104. Dieses Buch befindet sich in der Voegelin-Bibliothek in Erlangen. Voegelin hat dieses Werk also zumindest erworben und vermutlich auch gelesen.

übergestellt sieht.<sup>276</sup> Dieses Zitat lautet folgendermaßen: »Per me si va ne la città dolente«<sup>277</sup>, übertragen ins Deutsche: »Durch mich geht's ein zur Stadt der Schmerz erkornen«<sup>278</sup>. Henkel hat hier eine entscheidende Stelle aus Dantes Werk hervorgehoben, die nur wenige Zeilen nach Voegelins gewähltem Zitat erscheinen:

»Der Hinweis auf Dante ist auch in anderer Beziehung vielsagend. Liest man im dritten Gesang des Infernos weiter, so stößt man dort auf den Virgil in den Mund gelegten Ausspruch: ›Wir sind zum Ort gekommen, wo ich sagte, / Daß du die schmerzvollen Leute findest, / Die der Erkenntnis Gut verloren haben.«<sup>279</sup>

Die darzustellende Thematik mit einer Höllen-Metapher einzuleiten, zeigt schon stark das Erlebnis der Krise, mit der Voegelin sich konfrontiert sieht. Dass die Höllenbewohner deshalb an diesem Ort sind, weil sie »der Erkenntnis Gut verloren haben«, weist auch hier auf eine Lesart der politischen Krise als auch epistemologische hin.

Trotz dieser Einleitung hegt beispielsweise Nobelpreisträger Thomas Mann Zweifel, dass dieses Werk wirklich eine »Problembeschreibung« enthalte.<sup>280</sup> Mann

---

276 »[...] meine Abneigung gegen jede Art von politischem Kollektivismus ist für jeden, der lesen kann, aus dem Dantevers zu erkennen der der Abhandlung vorangeht.« Voegelin, die politischen Religionen, München 1993, S. 5.

277 Voegelin, die politischen Religionen, a.a.O., S. 9.

278 Aus Dante Alighieri, die göttliche Komödie, dritter Gesang. Diese Worte gehören zur Überschrift eines der Höllentore, durch die der Reisende gelangt. Übersetzt von: Richard Zoozmann, die göttliche Komödie, <https://www.divina-commedia.de/pdf/Die%20gottliche%20Komoedie.pdf>, aufgerufen am 01.04.2024, S. 5. In der Tat hat Voegelin diesen einleitenden Hinweis auf seine kritische Perspektive damit vor denjenigen verborgen, die Dante nicht im italienischen Original gelesen haben.

279 Michael Henkel, Positivismuskritik und autoritärer Staat. Die Grundlagendebatte in der Weimarer Staatsrechtslehre und Eric Voegelins Weg zu einer neuen Wissenschaft der Politik (bis 1938), Occasional Papers 36, München 2003, S. 71.

280 In der Sekundärliteratur wurde diese Rezeption Thomas Manns selbst immer wieder rezipiert, unter anderem bei Matthias Riedl: Matthias Riedl, Geschichtstheologie und Immanentisierung des Religiösen, Eric Voegelin und Joachim von Fiore, in: Sigwart (Hg.), Staaten und Ordnungen, die politische und Staatstheorie von Eric Voegelin, a.a.O., S. 137f. Aber auch bei Sigwart: Sigwart, das Politische und die Wissenschaft, a.a.O., S. 230f. Vgl. ebenfalls: Cooper, beginning the quest, a.a.O., S. 190ff. Zusätzlich interessant: Peter J. Opitz, Nachwort, in: Voegelin, die politischen Religionen, München 1993, S. 82f. Einen Zusammenhang mit Thomas Manns späterer Kritik an Voegelins Aufsatz »Gnostische Politik« (1952) schafft Dietmar Herz. Dietmar Herz, der Begriff der »politischen Religionen« im Denken Voegelins, in: Maier (Hg.), Totalitarismus und Politische Religionen, a.a.O., S. 192. Thomas Mann und Voegelin standen schon vorher in »losem Kontakt«, in seinen Tagebüchern notiert Mann beispielsweise einen Besuch von »Prof. Voegelin aus Wien« am 12. Juli 1937. Thomas Mann, Tagebücher 1937–1939, Frankfurt a.M. 1980, S. 75f.

stört sich früh nach Erscheinen des Buches vor allem am vermeintlich neutralen Grundton des Werkes, er vermisst eine klare Verurteilung des Nationalsozialismus.<sup>281</sup> Diese Neutralität scheint 1938 tatsächlich alles andere als angemessen, jedoch irrt sich Mann in der Bewertung der Ausrichtung dieser Schrift. »Die Politischen Religionen« ist als Kampfschrift zu lesen, die Stoßrichtung geht aber über eine Kritik am Nationalsozialismus hinaus. Sie geht, genauer gesagt, hinab zu den Wurzeln. An diesen zeigt sich auch eine Wechselwirkung von Epistemologie und Politik. In seinem in zweiter Auflage beigefügtem Vorwort zu der besagten Schrift, die sich unter anderem auch als Replik an Thomas Mann verstehen lässt,<sup>282</sup> gegenargumentiert Voegelin, dass er hinter dem Nationalsozialismus eine Kraft vermute, die nicht »dumm« sei und daher mit mehr bekämpft werden müsse als durch schlichte moralische Ächtung:

»Wichtiger als mich an jenem ethischen Abwehrkampf zu beteiligen, scheint es mir daher, die religiöse Grundfrage unserer Zeit zu erörtern und das Phänomen des Bösen, das bekämpft werden soll zu beschreiben. Wenn meine Darstellung den Eindruck erweckt, als sei sie zu »objektiv« und »werbe« für den Nationalsozialismus, so scheint mir dies ein Zeichen dafür zu sein, daß sie gut ist – denn das Luziferische ist nicht schlechthin ein sittlich Negatives, ein Gräuel, sondern eine Kraft, und zwar eine sehr anziehende Kraft; und die Darstellung wäre schlecht, wenn sie den Eindruck hervorriefe, als handle es sich nur um eine sittlich minderwertige, dumme, barbarische, verächtliche Angelegenheit. Daß ich die Kraft des Bösen nicht für eine Kraft des Guten halte, geht für jeden, der für religiöse Fragen nicht stumpf ist, deutlich aus dieser Abhandlung hervor.«<sup>283</sup>

281 Einer der ersten, der Voegelin gegen diesen Vorwurf verteidigte war dessen Freund Alfred Schütz. Dieser warft Mann gar vor »in der Gesinnung ebenso schlecht wie in der Grammatik« zu sein. Alfred Schütz an Eric Voegelin am 3. März 1939, in: Gerhard Wagner, Gilbert Weiss (Hg.), Alfred Schütz, Eric Voegelin, eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat, Briefwechsel 1938 – 1959, Konstanz 2004, S. 39.

282 Die Kritik von Thomas Mann an Eric Voegelin erreichte letztgenannten am 18. Dezember in Briefform, wie Voegelin selbst in seiner Replik an Mann schreibt. Eric Voegelin, 82. To Thomas Mann, in: Caringella, Gebhardt, Hollweck, Sandoz, the collected works of Eric Voegelin, Vol. 29, a.a.O., S. 203. Das Vorwort wurde an Weihnachten 1938 fertiggestellt, also wenige Tage später. Es ist also nicht nur als Antwort an Mann zu verstehen, er bezieht sich, wie bereits erwähnt auch auf die Kritik von Kolnai: Voegelin, die politischen Religionen, München 1993, S. 7.

283 Voegelin, die politischen Religionen, München 1993, S. 7. In einer Antwort Voegelins an Mann betont Voegelin auch die Machtlosigkeit des Westens gegen die luziferische Kraft des Bösen, die mit der scheinbaren »Objektivität« von »Die politischen Religionen« zusammenhängt: »My »objectivity« has its source in a deep pessimism concerning the Western world's ability to combat nihilism.« Eric Voegelin, 82. To Thomas Mann, in: Caringella, Gebhardt, Hollweck, Sandoz, the collected works of Eric Voegelin, Vol. 29, a.a.O., S. 203. An der folgenden Stelle zumindest gibt Voegelin an, das Vorwort Zeitgleich mit dem Erscheinen des Briefes von Mann

Voegelin ist also nicht neutral, sondern richtet sich gegen »das Böse«. Er erortert das Böse aber nicht im, sondern hinter dem Nationalsozialismus und nennt es eine ernstzunehmende Größe, die nicht »dumm« sei, andererseits auch nicht mit intellektueller Argumentation locke, sondern etwas luziferanisches, »verführerisches« an sich habe. Ohne eine Lesart Voegelins von seiner politischen Epistemologie her könnte man ihn so verstehen, dass er eine Art christlichen Kreuzzug gegen dieses Böse vorschlagen würde. Mit diesem Bösen meint er aber, eben weil diese politische Krise mitbedingt ist von einer anderen Krise, dem »Geist des Positivismus«. Der Positivismus ist an dieser Stelle als Epistemologie und als politische Weltanschauung zu verstehen. Da dieser aber auch den »Westen« »befallen« hat, so Voegelin in einem Brief an Thomas Mann, hat dieser keine intellektuelle Schlagkraft gegen diese Art des Nihilismus. Schlimmer noch: »Ich sehe keine Bewegung, die es mir als sinnvoll erscheinen ließe, einen literarischen Kampf gegen den Nationalsozialismus zu führen.«<sup>284</sup>

Darum spricht Voegelin nun anders als in »Der autoritäre Staat« nicht mehr den »theoretischen Kopf« als Leser an, der feststellen soll, ob ihm eine Transformation von Begriffen in die Wissenschafts-Sprache gelungen sei, denn das Feld der Wissenschaft, vor allem ihre Wissenschaftssprache, ist ja selbst Opfer der positivistischen Apokalypse geworden. Nur der Leser, »der für religiöse Fragen nicht stumpf ist«, gilt noch als verständig, was jede von »Positivismus befallene Leserschaft« exkludiert. Für »religiöse Fragen nicht stumpf« zu sein, heißt nicht »religiös« zu sein, sondern offen für das Phänomen des Religiösen zu sein, das sich beispielsweise in religiösen Fragen zeigt. Nur die in diesem Sinne »offenen Leser« gelten für Voegelin noch als »bedeutende Denker«:

»Es gibt heute keinen bedeutenden Denker der westlichen Welt, der nicht wüßte [...] daß sich diese Welt in einer schweren Krise befindet, in einem Prozeß des Verdorrens, der seine Ursache in der Säkularisierung des Geistes, in der Trennung eines dadurch nur weltlichen Geistes von seinen Wurzeln in der Religiosität hat, und der nicht wüßte, daß die Gesundung nur durch religiöse Erneuerung, sei es im Rahmen der geschichtlichen Kirchen, sei es außerhalb dieses Rahmens, herbeigeführt werden kann.«<sup>285</sup>

Voegelins Fokus auf »religiöse Grundfragen« wirkt so, als würde er eine Art Re-Christianisierung als Lösung der Krise durch die Weltanschauung des Positivismus fordern. Betrachtet man seinen Lösungsansatz von seiner politischen

---

fertiggestellt zu haben: »Just as your letter arrived I had written a ›foreword‹ to the second edition that Mr. Bermann-Fischer will publish in Stockholm.« Ebd., S. 203. Dieser Brief wurde vermutlich nicht versendet. Ebd., S. 203.

284 Ebd., S. 204.

285 Voegelin, *die politischen Religionen*, München 1993, S. 6.

Epistemologie her, ergibt sich ein anderes Bild: Schließlich hält er auch eine Lösung »außerhalb dieses Rahmens«, also des Christentums für möglich. Doch es sind die Grundfragen, die unter anderem in religiösen Fragen sichtbar werden. Der Positivismus muss diese ausklammern. Dieser wird in »Die politischen Religionen« nicht mehr länger als reine »Epistemologie« identifiziert: Er ist als Weltanschauung das Ergebnis dieses Konnex' von Politik und Epistemologie, nur darum kann er auch Weltanschauung im politischen Sinne und Epistemologie zugleich sein. Das Luziferianische an dieser Weltanschauung liegt in seinem Okkultismus, seiner Verdunkelung der »Grundfragen«. Der Positivismus verhindert eine offene Weltanschauung, die Wirklichkeit in einem Bewusstsein dieser Grundfragen versteht. Aus der so entstehenden Realitäts-Finsternis verformt sich die Weltsicht, was zu der 1938 sich zuspitzenden Krise der Politik und der Wissenschaft führt, sichtbar gemacht an der Sprache und der »Stumpfheit« für religiöse Fragen.

Dass seine Lösung auf seiner politischen Epistemologie beruht und nicht auf einer christlich-konservativen Modernekritik, zeigt sich in einem bedeutsamen Aufsatz von 1936 über »Volksbildung, Wissenschaft und Politik«<sup>286</sup>. Hier beschreibt er die historische Herkunft und die Problematik der »neutralen« Volkserziehung, vor allem im Hinblick auf die neuen Herausforderungen durch die ideologischen Weltanschauungen des 20. Jahrhunderts und die durch sie geprägten »politischen Menschen«.

»Die Vertreter der Neutralitätsidee glaubten nicht, daß die Erziehung sich auf weltanschaulich indifferente Sachgebiete zu beschränken hätte, sie glaubten vielmehr, daß die wissenschaftliche Darstellung des Gegenstandes die »religiöse« und »metaphysische« Wertvermittlung entbehrlich mache. Sie lebten in einem Comteschen Glauben an die Entwicklung von der Religion und Metaphysik zur Wissenschaft. Die »wissenschaftliche Weltanschauung« hatte an die Stelle »irrationaler« unsachlicher Weltanschauungen zu treten. Die »Neutralität« war der Ausdruck einer positivistischen Haltung gegenüber Religion und Metaphysik.«<sup>287</sup>

---

286 Eric Voegelin, *Volksbildung, Wissenschaft und Politik*, in: *Monatsschrift für Kultur und Politik*, Jahrgang 1, Heft 7, Wien 1936, S. 594 – 603. Henkel trennt Voegelins Frühwerk wegen dieses Aufsatzes gar in Voegelin I und Voegelin II: »Mit dem Autoritären Staat verläßt Voegelin das Feld einer sozialwissenschaftlichen Staatslehre und einer Wissenschaft der Politik, die der neuzeitlichen »Immanenzauffassung« der politischen Welt folgt. In welche Richtung Voegelin sich von nun an weiterentwickelt, zeigt der Aufsatz, in dem er sein neues Wissenschaftsparadigma erstmals darstellt. Das Jahr 1936 ist damit das Jahr, in dem die Werkphase »Voegelin I« von der Phase »Voegelin II« abgelöst wird und bereits hier vollzieht sich die entscheidende Zäsur in Voegelins Entwicklung.« Henkel, *Positivismuskritik und autoritärer Staat*, a.a.O., S. 70.

287 Voegelin, *Volksbildung, Wissenschaft und Politik*, a.a.O., S. 595.

Der Positivismus als Weltanschauung wird nicht bekämpft, indem eine eigene Weltanschauung durch vermeintliche »Neutralität« vermieden wird. Diese pseudo-Neutralität ist selbst positivistisch, weltanschaulich, anti-metaphysisch – darum ist Voegelins »Die politischen Religionen« auch nicht als neutrale Schrift zu verstehen. Der Volksschullehrer kann also der »Neutralitätsforderung« nie genügen, aufgrund des inneren Widerspruchs, der sich aus der Forderung einer »religionsbefreiten« »Neutralität« ergibt. Sie ist selbst pseudo-religiös, er bezeichnet sie als »Glauben«. Der Lehrer selbst und in diesem Fall Voegelin, ist zwangsläufig weltanschaulich und er muss sich dessen bewusst sein. Hier zeigt sich deutlich Voegelins politische Epistemologie, denn der Konnex zwischen Weltanschauung und Wissenschaft, von Politik und Epistemologie ist unauflösbar. Der Versuch selbst ist monistisch-positivistisch-weltanschaulich. Wissenschaft und Politik sind trotzdem nicht synonym:

»Der Gegensatz von Theorie und Praxis hat seinen Grund in der Natur des Menschen – er kann nicht zu irgend einer Zeit endgültig ausgetragen und er kann nicht durch Spekulationen und Programme prinzipiell gelöst werden [...]. Es hat keinen Sinn, vom wissenschaftlichen oder politischen ‚Standpunkt« gegenüber dem jeweils anderen Vorwürfe zu erheben. Eine neuere Auffassung nach welcher es keine unpolitische Haltung gebe und nach der auch die sich selbst so gebende eine politische sei, hat zwar insofern recht, als auch die theoretische Haltung ein, sozialpraktisches Problem aufwirft sie hat jedoch unrecht, wenn sie die theoretische mit der politischen auf eine Stufe stellt. Das Problem liegt tiefer als in der Politik-ebene in der menschlichen Natur, welche der Praxis und der Theorie gleichermaßen fähig und bedürftig ist.«<sup>288</sup>

Die menschliche Natur ist für Voegelin zentral, hier liegt die besagte »Wurzel« an der seine Problemdiagnose ansetzt. Der politisch-epistemologische Konnex entstammt aus eben dieser pluralen, vielfältigen Beschaffenheit des Weltzuganges des Menschen. Der Positivismus hingegen verbirgt die Pluralität der Möglichkeiten des Weltzuganges, durch weil ihm eine »Schließung der Welt« durch sein anti-metaphysisches Dogma inhärent ist. Diese Weltverzerrung führt nicht nur zu einer epistemologischen Verdunklung, sondern wegen des politisch-epistemologischen Konnex' auch zu einer politischen, eben weil er die Wissenschaft als einzigen Weltzugang erhebt und damit deformiert:

»Die Wissenschaft soll den Schlüssel zum Verständnis der Welt geben; alle anderen Weisen des menschlichen Ergreifens und Erduldens der Welt treten hinter ihr zurück, werden häufig in ihrer Realität negiert, als Illusion entlarvt, als Ideologie enthüllt, als Scheinprobleme aufgelöst, als Erfindung von Jesuiten, Freimaurern,

---

288 Ebd., S. 602.

Juden, Bourgeois zum Zweck der Volksverdummung, der Ausbeutung oder des persönlichen Geld- und Machterwerbs gebrandmarkt. Auf der Basis der Grundwissenschaft entsteht ein geschlossenes dogmatisches Gebäude, das kraft seiner totalen Erklärungsfähigkeit erlaubt, jede abweichende Meinung als unwissenschaftlich, unsachlich [...] usw. bedingt zu erklären und damit in ihrem sachlichen Geltungsanspruch zu entwerten.«<sup>289</sup>

Der Positivismus als geschlossene Epistemologie dieser »Grundwissenschaft« bedingt aufgrund des politisch-epistemologischen Konnex' eine von der Wirklichkeit weggeschlossene politische Weltanschauung, so entstehen exklusive Gemeinschaften und ihre satanischen Feindbilder und so entsteht eine Politik der Ausgrenzung und Bekämpfung dieser »Feinde«. Um aber den pluralen Weltzugang des Menschen wieder möglich zu machen, hat Voegelin einen ganz spezifischen an beide Enden des politisch-epistemologischen Problems reichenden Lösungsansatz:

»Ohne eine [...] umfassende Staat und Kulturpolitik wäre es meines Erachtens unsittlich, Menschen, die in ihrem Dämonenglauben auf ihre Art glücklich sind, diesem Glück durch wissenschaftliche Horizonsweiterung zu entreißen oder sie darin auch nur schwankend zu machen. Der Funktionswert der abendländischen Wissenschaft in ihrer überlieferten Haltung ist an eine Gemeinschaftskultur gebunden, in der die Gotteserkenntnis, die mit den großen Denkern der Antike anhebt, lebendig bewahrt wird.«<sup>290</sup>

Der positivistische »Dämonenglaube« braucht also eine alternative Weltanschauung – eine, die an den Grunderlebnissen orientiert und in der Geschichte bewährt ist. Wegen diesen Grunderlebnissen und gegen die positivistische Beschneidung der Weltsicht, braucht es eine Vorstellung von »Gott«. Nicht weil seine faktische Existenz notwendig wäre, sondern aus pragmatischen Gründen, weil andernfalls »an die Stelle Gottes [...] ein dämonisches Wesen, die Gemeinschaft, und an die Stelle der Religion ein dämonischer Glaube und eine dämonische Ethik – eben die ›politische Weltanschauung[...]«<sup>291</sup> tritt. Und darum braucht es beispielsweise das Christentum, als bewährten weltanschaulichen Ersatz, der Wissenschaft und Politik wieder aus den Grundfragen herzustellen vermag.

»[...] nur in einem System dieses Types [des christlichen, M.N.] kann die überlieferte Form der abendländischen Wissenschaft mit ihrer Quelle in der gotteskon-  
templativen Mystik überhaupt sinnvoll sozial fungieren.«<sup>292</sup>

---

289 Ebd., S. 597.

290 Ebd., S. 603.

291 Ebd., S. 603.

292 Ebd., S. 603.

Diese Lösung wird also gerade als Folge seiner politischen Epistemologie verständlich. Sie erst immunisierte Voegelin gegen die monistischen Weltabschließungen durch den Positivismus, wie er an diesem Zitat implizit ausdrückt:

»Die Theorie kann nun durch ihre grundsätzlich weltoffene Haltung mithelfen, die dämonisierende Abschließung einer Gemeinschafts->Welt-< zu verhindern; [...]«<sup>293</sup>

Es ist die pluralistische Philosophie des offenen Ichs,<sup>294</sup> die diese Immunisierung möglich macht. Sie ist wichtigster Bestandteil von Voegelins politischer Epistemologie. Eine Epistemologie, die ihr Bedingtheitsein von ihrem Entstehungshintergrund als notwendige Prämisse enthält, muss notwendig offen konstruiert sein und dient daher nicht als Fundament einer geschlossenen Weltanschauung. Sie ist darum auch immun gegenüber den zwangsläufig chauvinistischen Implikationen solcher Ideologien, sei es des Marxismus oder des Nationalsozialismus:

»[...] sie [die weltoffene Theorie, M.N.] führt den Blick über die Stufenordnung des Seins von der Natur zu Gott und kann dadurch von der Vergöttlichung einer der unteren Seinstufen abhalten.«<sup>295</sup>

Eine offene Epistemologie ist auch notwendig pluralistisch:

»[...] sie lenkt den Blick auf die Mannigfaltigkeit der nebeneinander bestehenden Gemeinschaften und kann daneben die ›politische Weltanschauung‹, deren durch der Steigerung des Wertes der eigenen ins Unbedingte vorbeugen; [...]«<sup>296</sup>

Wie kommt Voegelin von einer pluralistischen Epistemologie dann auf die Notwendigkeit von Religion? Weil sich in der Geschichte der Menschheit, auch der Politischen empirisch ihre Alternativlosigkeit zeigen lässt. Hier zeigt Voegelin erneut, wie

---

293 Ebd., S. 603.

294 Voegelin nennt hier übrigens klar die Amerikareise von 1928 als einer der wichtigsten Einflussfaktoren für dieses Wissenschaftsbild, »deutsche Fachgenossen« werden ihm ohne diese Erfahrung nicht folgen können: »Die Inhalte und Problemstellungen der neueren Staatslehre sind aus den Gründen der gemeinsamen europäischen Geistesentwicklung im wesentlichen die gleichen wie die korrespondierenden Inhalte der christlichen Weltanschauung. Ich muß allerdings hinzufügen, daß diese meine Ansicht eine Folge meiner vieljährigen Aufenthalte und Studien in Frankreich und den angelsächsischen Ländern ist, in denen die nachreformatorische Entwicklung der Staatswissenschaft in verhältnismäßig ungebrochener Kontinuität mit der klassisch-katholischen verläuft. Viele meiner deutschen Fachgenossen, die ihr Wissenschaftsbild primär an den deutschen Kontinuitätsbrüchen seit der Reformation orientieren, werden meine Auffassung nicht teilen.« Ebd., S. 599.

295 Ebd., S. 603.

296 Ebd., S. 603.

sehr auch James Philosophie ihn prägte. Sehgal fasst den Konnex zwischen Empirismus und Religion bei James wie folgt treffend zusammen:

»Doch geht es ihm [James, M.N.] nicht um die Beantwortung der Frage, wie objektive oder rechtmäßige Erkenntnis von Dingen möglich ist. Er fragt nicht danach, wie sich das Verhältnis von subjektiver Innenwelt und objektiver Außenwelt erklären lässt oder woher unsere Eindrücke kommen. Es sind eben diese Fragen, die für ihn über die Psychologie hinaus und in den Bereich der Metaphysik hineinführen. Erkenntnistheorie (James benutzt mit Vorliebe das deutsche Wort) ist für James per se metaphysisch, eben weil sie nicht nur der Tatsache und den Inhalten des Erkennens und Erfahrens zuwendet, sondern zugleich nach deren Gründen fragt [...]. Sie impliziert damit eine Perspektive, die sich nicht mehr subjektimmanent auf Bewusstseinszustände richtet, sondern die Dinge an sich, in der Welt, und das Subjekt der Erfahrung gleich mit einschließt.«<sup>297</sup>

Religion ist ein Teil dieser Erfahrungen, einfach weil Gotteserlebnisse in der Geschichte erfahren wurden und heute noch werden.<sup>298</sup> Aber auch das Phänomen der religiösen Fragen zeigt sich in der Menschheitsgeschichte. James half hier Voegelin also zu einer »Metaphysik der Erfahrung«<sup>299</sup> und dabei, für »religiöse Fragen nicht stumpf zu sein«.

Dass Voegelin sich mit James auch 1938 noch beschäftigt, zeigt sich in »Die politischen Religionen«: Dessen Forschungen über die »neue Massenreligiosität« Ende des 19. Jahrhunderts empfiehlt Voegelin in »Die Politischen Religionen« in einer Quellennotiz zur Lektüre.<sup>300</sup> Im Vergleich der Erfahrungsbegriffe von James und Voegelin hat auch Sigwart eine deutliche Nähe zwischen den beiden nachgewie-

297 Sehgal, wo anfangen, wie überschreiten, a.a.O., S. 14f.

298 Später sagt Voegelin in seiner Vorlesung »Hitler und die Deutschen« über Jesus Christus, dass diesem sogar »Realität« zukomme: »Christus hat nicht nur in der Vorstellungswelt Hitlers keinen Platz, sondern in keiner Vorstellungswelt, denn er ist keine Vorstellung, sondern eine Realität.« Voegelin, Hitler und die Deutschen, a.a.O., S. 121.

299 So beschreibt Sehgal James Epistemologie treffend. Sehgal, wo anfangen, wie überschreiten, a.a.O., S. 17. Vgl. ebenfalls: Melanie Sehgal, eine situierte Metaphysik, Empirismus und Spekulation bei William James und Alfred North Whitehead, Konstanz 2016.

300 »Eine Fundgrube für Erscheinungen der neuen Massenreligiosität am Ausgang des 19. Jahrhunderts ist das Werk von William James, The Varieties of Religious Experience.«: Voegelin, die politischen Religionen, a.a.O., S. 64.

sen,<sup>301</sup> die Voegelin selbst aber in »Die politischen Religionen« nicht so darstellt.<sup>302</sup> Sigwart hierzu:

»Wie bei James ist auch bei Voegelin der Begriff der Religion ein empirischer Erfahrungsbegriff, und er beschreibt vom Standpunkt des Wissenschaftlers aus gesehen zunächst nicht primär eine rein innere Erfahrung, sondern eine hermeneutische Erfahrung. Das Religiöse ist zunächst in Form von geistigen Phänomenen, das heißt als ein empirisches Datum der gemeinsamen Erfahrungswelt menschlich-geistiger Objektivationen gegeben, wobei der Schwerpunkt nicht auf verfestigte Dogmen und Institutionen, sondern auf den Artikulationen unmittelbarer personaler Erlebnisse liegt.«<sup>303</sup>

Darum findet sich in »Die politischen Religionen« ein starker Fokus auf diese religiösen Phänomene: Sie sollen empirisch aus der Geschichte der Menschheit herausgearbeitet werden, um durch diese Methode den »Grunderlebnissen« näherzukommen. Diese Herangehensweise wendet Voegelin beispielsweise bei dem nationalsozialistischen Dichter Gerhard Schumann an, wie er hier einleitend beschreibt:

»Die Welt der Symbole ist ein Fertiges, ein Letztes – wir wollen *hinabsteigen zu den Ursprüngen* zu den Kräften, welche die symbolischen Formen schaffen. Gerhard Schumanns »Lieder vom Reich« sind eine der stärksten Ausdrücke politisch-religiöser Erregungen. Sie machen es möglich, den Seelenbewegungen nachzugehen, aus deren Stoff sich die Symbole und die geschichtliche Wirklichkeit der innerweltlichen Gemeinschaft aufbauen.«<sup>304</sup>

Die Krisen von Politik und Epistemologie haben dieselbe Wurzel: Die positivistische Schließung der Welt, die den Zugang zu den Grunderlebnissen scheinbar unmöglich macht. »Scheinbar« deshalb, weil diese Grunderlebnisse damit nicht verschwinden, auch ein Nationalsozialist kann sie machen, aber der Mensch kann aus ihnen nichts mehr »ziehen«. Sie spenden kein Leben, Voegelin umschreibt diese deformierte Form von »Erlebnissen« als geradezu »satanisch«. Wie gezeigt werden kann

301 Sigwart, das Politische und die Wissenschaft, a.a.O., S. 249ff. In einem neueren Text wiederholt Sigwart diese These: Hans-Jörg Sigwart, Mitwelt und Seinsordnung. Zum erfahrungswissenschaftlichen Disput zwischen Eric Voegelin und Hannah Arendt, in: Sigwart (Hg.), Staaten und Ordnungen, die politische und Staatstheorie von Eric Voegelin, a.a.O., S. 199f.

302 »Die Rezeption von William James spielt dabei eine größere Rolle, als Voegelins ganz allgemeiner Verweis in der Quellennotiz am Ende der *Politischen Religionen* vermuten lässt«: Sigwart, das Politische und die Wissenschaft, a.a.O., S. 250.

303 Ebd., S. 249.

304 Voegelin, die politischen Religionen, a.a.O., S. 57 [Meine Hervorhebung, M.N.]. In seinen »Liedern vom Reich« zeigt Voegelin beispielsweise, dass das religiöse Erlebnis unbefriedigt ist, ohne »die Spannung des Kampfes und die Ekstase der Tat«. Ebd., S. 59.

te, bedeutet dies jedoch nicht, dass Voegelin selbst zur Religion gefunden hätte und eine Art christlichen Kreuzzug gegen den Nationalsozialismus führen würde. Seine religiöse Symbolik, mit der er die Krise beschreibt, ist Teil seiner politisch-epistemologischen Lösung. Er öffnet dadurch seine Sprache für die Grunderlebnisse, die keine faktische Gottesexistenz zwingend notwendig machen, aber durch Religion sprachfähig werden. Und historisch-empirisch hat er das Christentum als eine solche Religion ermittelt, mit dessen Hilfe Sprache in der Form wiederherstellbar ist, dass die Grunderlebnisse wieder sichtbar in ihr werden. Die religiösen Symbole und die sie vermittelnde religiöse Sprache sind also als praktische Lösung gegen die Symbol- und Sprache-zerstörende Kraft des Positivismus zu verstehen. Dieser Weg birgt das Potential der Weltöffnung zu einer pluralen Weltanschauung hin, denn er macht die Mannigfaltigkeit des menschlichen Weltzuganges sichtbar. Durch eine so pluralistisch gestaltete, Positivismus-inkompatible Weltanschauung werden gesellschaftliche Selbstbehauptungskräfte gegenüber geschlossenen Weltanschauungen geweckt, wie Voegelin in einem Radiobeitrag 1939 beschreibt:

»Equally interesting are the centers [sic!] of resistance. They are represented to a large extent by the peasant population insofar as they can still make a comparatively independent living and don't like too much regimentation – partly because the peasant has stronger church affiliations, and the Christian personality idea does not agree very well with collectivism: the Catholic as well as the Protestant, where they are still firmly rooted. It is well worth noticing that the European countries least afraid of anti-democratic movements are Holland and Switzerland, the two countries of strong religious culture.«<sup>305</sup>

Voegelins Lösungsansatz ist, angesichts der unmittelbaren Bedrohung, also stark beeinflusst von seiner politisch-epistemologischen Lesart der Krise. Aufgrund der positivistischen Infektion der Symbole und sie ausdrückenden Sprache enden die pragmatischen Reformversuche und der Kampf gegen die politisch-epistemologische Apokalypse beginnt. Auch hier wird die Grundstimmung von »Die politischen Religionen« in der Sekundärliteratur immer wieder fälschlicherweise als »neutral« wahrgenommen. Dabei ist seine Problemanalyse klar wertend, nur verortet er die Ursache der Krise hinter dem Phänomen des Nationalsozialismus. An der Wurzel der Grunderfahrungen erkennt er, dass die Krise von Politik und Epistemologie wechselseitig mitverursacht wurde durch den Positivismus, der in epistemologischer, wie politischer Hinsicht eine geschlossene, ideologische Weltanschauung ist. Die entstandene Verdunklung zeigt sich in der Verzerrung der Symbole und

---

305 Eric Voegelin, *democracy and the individual*, in: *The collected works of Eric Voegelin*, Volume 33, *the drama of humanity and other miscellaneous papers, 1939 – 1985*, Columbia and London 2004, S. 30.

im Sprechen über dieselben, also in der Sprache. Die Lösung liegt in ihrer Wiederherstellung und dafür braucht es eine »Offenheit« für die Grunderlebnisse und die aus ihnen entstehenden Symbole und die dazu gehörigen religiösen Fragen. Eine Religion, und Voegelin misst hier dem Christentum die größten Chancen zu, kann zu diesem Wiederherstellungsprojekt entscheidendes beitragen. Denn das Sichtbarmachen der Grunderlebnisse immunisiert eine Gesellschaft gegenüber der geschlossenen Weltanschauung des Positivismus und all seinen verdorbenen ideologischen Früchten.

Wenn der mannigfaltige Zugang des Menschen zur Wirklichkeit in den Symbolen und der sie wiedergebenden Sprache wieder sichtbar gemacht wurde, dann ist auch die Pluralität der Welt innerhalb derselben ebenfalls erkennbar – weder kann so eine ideologisch geschlossene politische Weltanschauung entstehen noch mit ihr Verbunden eine Theorie der Erkenntnis, die sich selbst mit einem antipluralistischen, absoluten, monistisch geschlossenen System um ein Bewusstsein für ihre Abhängigkeit zu ihrem Entstehungskontext bringt. Diese Kontextualität von Epistemologie in ihre politische Welt bleibt sichtbar, auf dieser Grundlage bringt auch eine Gesellschaft keine Deformation politischer Sprache hervor, die ihren Realitätszugang zerstören würde. Seine Lösung setzt also an Politik und Epistemologie an, da beide wichtige Ursachen für die bestehende Krise sind, aufgrund des politisch-epistemologischen Konnex’.

Voegelins politische Epistemologie schafft hier eine höchst selbstständige Lesart der Herkunft geschlossener Weltanschauungen. Sein eigentümlicher Lösungsansatz besteht in mehr als einem modernekritischen »zurück zur Religion«, sondern birgt in sich eine Art Immunisierung gegen monistische Weltanschauungen durch eine Öffnung zur ohnehin offenen Welt.

## 4. Voegelins offene politische Epistemologie

---

Die Aufgabe dieser Studie war es, die politische Epistemologie Voegelins als Reaktion auf eine epistemologische, wie auch politische Krise herauszuarbeiten und dabei zu zeigen, welche Lesart sie auf die verschiedenen politischen Phänomene wie epistemologischen Konstruktionen ermöglicht, der sie begegnet. Dabei konnte dargestellt werden, was sie sichtbar zu machen imstande ist, warum ihre Konnex-These einen pluralistischen Zugang zur Welt zwangsläufig mitimpliziert und welche politischen Folgen diese epistemologische Prämisse mit sich bringt. Inwiefern Voegelins politische Epistemologie auch für die heutige Debatte einen bedeutsamen Beitrag zu leisten vermag, soll nun Anhand einer Darstellung ihrer zentralen Prämissen gezeigt werden.

1. Voegelins politische Epistemologie geht von einem *reziproken Verhältnis von Politik und Epistemologie* aus. Sie zeigt, dass schon die grundlegende Theorie von Erkenntnis selbst in ihrer Struktur Spuren ihres politischen Entstehungshintergrundes enthält und dass Politik wiederum nicht ohne erkenntnistheoretische Prämissen gestaltet wird. Der Grund für diesen Konnex liegt im Menschen selbst: Sein Zugang zur Wirklichkeit ist mannigfaltig und da seine Grundfragen über die empirische Welt hinausgehen, muss diese Welt selbst als »offen« gedacht sein – darum muss Epistemologie auch pluralistisch, nicht monistisch abgeschlossen konstruiert sein. Und als pluralistische Epistemologie erkennt sie ihre Kontextualität zu ihrem politischen Entstehungshintergrund.

Auch alle auf diese politische Epistemologie aufbauenden Wissenschaften sind nicht als in sich Abgeschlossene konstruierbar. Somit ist auch Politikwissenschaft eine Wissenschaft innerhalb der Welt die sie erforscht und muss von ihrer Kontextualität wissen. Das macht Voegelin später in »Die neue Wissenschaft der Politik« deutlich, wie Sigwart zusammenfasst:

»Die gesellschaftlichen Selbstinterpretationen fundieren somit zunächst auch die konzeptionelle Ausgangsperspektive der Politikwissenschaft. Letztere ›muss von dem reichen corpus der Selbstinterpretation einer Gesellschaft‹ und von der ›hochentwickelten Symbolik‹ ausgehen, die sie in ihrer Praxis der interpretativen Selbsterhellung hervorbringt. Angesichts dieses symbolischen, selbstinterpre-

tativen Charakters bildet die Gesellschaft somit nicht nur einen Gegenstand kritischer wissenschaftlicher Analyse, sondern sie liefert zugleich auch deren Ausgangsbasis im Sinne eines vorläufigen symbolischen Vorverständnisses. Voegelins Überlegungen betonen daher die enge Bezogenheit gesellschaftlicher und wissenschaftlicher Symbolsprachen aufeinander und die komplexe Beziehung, die zwischen ihnen besteht.«<sup>1</sup>

Auch hier zeigt sich der Konnex zwischen Wissenschaft und Welt, abgeleitet aus der Kernthese seiner politischen Epistemologie. In der aktuellen Debatte wird die Frage nach dem Verhältnis von Epistemologie und Politik immer wieder aufgegriffen, hier ist vor allem Vogelmann zu erwähnen, der auch eine eigenständige politische Epistemologie entwickelt hat. Sie geht ebenfalls von einer »Nichtsoveränität« von Epistemologie gegenüber Politik aus und richtet sich damit gegen eine monistisch strukturierte Erkenntnistheorie:

»Politische Erkenntnistheorie beginnt dagegen mit der Einsicht, dass Erkenntnistheorie ohne politische Philosophie idealistisch, politische Philosophie ohne Erkenntnistheorie dagegen dogmatisch ist. Idealistisch ist jede Erkenntnistheorie, die Wissen vom Standpunkt eines apolitischen und asozialen Subjekts erläutert – vor allem dann, wenn sie dennoch glaubt, auf dieser Basis über reale Praktiken der Wissensproduktion urteilen zu können. Dogmatisch ist jede politische Philosophie, die glaubt, die skeptische Frage ›Ist das wahr‹ unberücksichtigt lassen zu dürfen oder als unpolitisch denunzieren zu müssen [...].«<sup>2</sup>

Dafür müssen »die Grundbegriffe der Erkenntnistheorie mithilfe politischer Reflexionen«<sup>3</sup> neu durchdacht werden, vor allem der des »Wissens«, was Vogelmann als die »Kernaufgabe« politischer Epistemologie bezeichnet. Er konzipiert dafür eine Art »wirksames Wissen«, also einen Wissensbegriff, der die historisch-empirische Außenwelt als Faktum mitimpliziert. Wissen kann wirksam sein, weil »Wahrheit eine wirksame Kraft« sei,<sup>4</sup> Wissen wird dadurch zur »mediatisierte[n]

---

1 Hans-Jörg Sigwart, Wissenschaft, Wahrheit und Macht – Eric Voegelins *New Science of Politics* im Kontext, in: Christian Schwaabe, Nicoletta Scotti Muth (Hg.), *Repräsentation und Wahrheit, Annäherungen an Eric Voegelins politische Philosophie*, Paderborn 2022, S. 112f. Sigwart führt in seinem Aufsatz einige wichtige historische Hintergrundinformationen aus, um zu einem besseren Verständnis beizutragen, auf wen Voegelin sein Werk »Die neue Wissenschaft der Politik« unter anderem bezogen hat: Nämlich einer neuen »szientistischen Bewegung«, die als Wissenschaft unmittelbare politische Macht anstrebt. Auch wenn er es nicht so deutlich ausführt, will Voegelin, so Sigwarts Lesart, mit seiner Monografie diese szientistische Bewegung als Anti-Wissenschaft demaskieren. Ebd. S. 120.

2 Voegelmann, *die Wirksamkeit des Wissens*, a.a.O., S. 7.

3 Ebd., S. 8.

4 Ebd., S. 384.

Kraft der Wahrheit«<sup>5</sup>. Vogelmanns Wahrheitsbegriff beinhaltet eine »historisch-materialistische Wahrheit, [welche] die innerweltliche Herstellung von Wahrheit und ihre Verbreitung als Wissen ins Zentrum rückt.«<sup>6</sup> Sie zeigt sich »innerweltlich aus sozialen Praktiken [...], in denen wir diese Welt erschließen.«<sup>7</sup>

Voegelins politische Epistemologie hat mit diesem Ansatz einiges gemein, gerade was die Prämisse des reziproken Verschränkt-Seins von Politik und Epistemologie betrifft. Zentrale Aspekte von Voegelins Anthropologie, die bei ihm die Grundlage für diese Prämisse bilden, führt er zurück auf, angelehnt an Vogelmann formuliert, historisch-empirisch sichtbaren sozialen Praktiken, mit denen der Mensch sich die Welt erschließt – bei Voegelin manifestieren sich diese Praktiken in den Symbolen, die von den ihnen zugrundeliegenden Grundfragen zeugen.<sup>8</sup> Aufgrund dieser Anthropologie ist Voegelins politische Epistemologie aber, anders als die von Vogelmann, nicht materialistisch, sondern geöffnet für das Transzendente als Ziel der Grunderlebnisse. Die existentiellen Grundfragen, die nach Voegelin »politikstiftend« wirken, führen als konstitutives Element seiner politischen Epistemologie weg von dem positivistischen Dogma des naturalistischen Glaubens an eine in-sich-Geschlossenheit der Welt, hin zu ihrer Öffnung als durchlässig für diese »über sie hinaus« zielenden Fragen. In dieser Hinsicht ist sie eine *transzendente politische Epistemologie*.

In der Diskussion über politische Epistemologie wird die These der wechselseitigen Beziehung zwischen Epistemologie und Politik auch in den einzelnen Teildisziplinen als Grundlage vorausgesetzt. Wie zum Beispiel bei Schlicht und Herrstadt, die methodologische Rahmenbedingungen entwickeln, um das Verhältnis zwischen epistemischen und politischen Problemen analysieren zu können.<sup>9</sup> Dafür müssen sie von der These ausgehen, dass beide zueinander in Beziehung stehen. Ihr Ziel ist dabei genauer zu untersuchen, in welcher Form Wissenschaft politisch ist.<sup>10</sup> Diese Frage beschäftigt auch andere Teilbereiche politischer Epistemologie, innerhalb derer weitere politisch-epistemologische Konnex-Verhältnisse sichtbar gemacht werden, wie beispielsweise, dass Wissen und Wissensgenerierung nicht unpolitisch seien, oder auch das Ermöglichen oder Nicht-Ermöglichen des Zugangs zu Wissen Politik beeinflusst.<sup>11</sup> Diese Teilbereiche werden unter anderem als »angewandte poli-

5 Ebd., S. 521.

6 Ebd., S. 540. Dabei ist auch »Wahrheit« nicht souverän, aufgrund der »Pluralität der Wahrheit«. Ebd., S. 554.

7 Ebd., S. 452

8 Voegelin, die neue Wissenschaft der Politik, a.a.O., S. 49ff.

9 Schlicht, Herrstadt, a.a.O., S. 185.

10 »[...] we need a framework that allows us to analyse how exactly the sciences are political and in what regard.« Ebd., S. 186.

11 Auf den Aufsatz von Ienna und Wolfe wurde bereits hingewiesen, in dem sie das Nichtbeachten marginalisierter Menschengruppen bei der Frage, »wer hat zu den Forschungsergeb-

tische Epistemologie« bezeichnet.<sup>12</sup> All diese Forschungszweige leiten sich aus der starken These der Verklammerung von Politik und Erkenntnistheorie ab, die auch Voegelin als so starke entwickelt hat. Gerade für feministische Epistemologie, oder auch postkoloniale Theorie ist das Sichtbarmachen der politischen Herkunft von Wissen und damit der politischen Nicht-Neutralität von Wissenschaft zentral. Kirstin Mertlitsch hat beispielsweise in einem Aufsatz »feministische Erkenntnistheorie« wie folgt definiert:

»Ausgangspunkt feministischer Erkenntnis- und Wissenschaftstheorien ist die Kritik am Androzentrismus und Sexismus in den Wissenschaften, so auch in der Medien- und Kommunikationswissenschaft.«<sup>13</sup>

Die Kritik zielt aber auch auf die »klassische Erkenntnistheorie« selbst:

»[...] erkenntnistheoretische Fragen werden meist folgendermaßen formuliert: Was kann ich wissen? Was heißt Erkenntnis? Was ist das Subjekt und das Objekt von Erkenntnis? Und unter welchen Bedingungen ist Erkenntnis möglich? Ausgangspunkt der feministischen Kritik an klassischen erkenntnistheoretischen Positionen ist, dass das Subjekt der Erkenntnis nicht neutral und unabhängig von sozialen und politischen Positionen betrachtet werden kann.«<sup>14</sup>

Feministische Epistemologie macht also auch auf das mangelnde Bewusstsein für den Konnex zwischen Erkenntnis und Politik aufmerksam.<sup>15</sup> Eng verwandt

---

nissen beigetragen« kritisch an einem Beispiel verdeutlichen. Ienna, Wolfe, a.a.O. Durch das gewählte Beispiel wird der Konnex zwischen der Generierung von Wissen und Kolonialismus, also zwischen »Wissen« und »Politik« herausgearbeitet.

Auch Sammelbände wie der von Riccardo Viale herausgegebene »Knowledge and Politics« beschäftigen sich mit der Frage nach dem Bezug von Politik und »Wissen«. Riccardo Viale, Knowledge and Politics, New York 2001.

12 Regina Rini betitelt eine ihrer Aufsätze derart. Sie beschäftigt sich hierbei mit »Weaponized Skepticism« vor allem mit dem Thema, welche Probleme »Social Media« bei der Frage des Zugangs zu »Wissen« mit sich bringt, aufgrund der nachweislichen politischen Manipulierbarkeit der Inhalte dieser Medien. Regina Rini, weaponized skepticism, an analysis of Social Media Deception as applied Political Epistemology, in: Edenberg, Hannon (Hg.), a.a.O., S. 31 – 48.

13 Kirstin Mertlitsch, feministische Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, in: Johanna Dorer, Brigitte Geiger, Brigitte Hipfl, Viktorija Ratković (Hg.), Handbuch Medien und Geschlecht, Perspektiven und Befunde der feministischen Kommunikations- und Medienforschung, Wiesbaden 2019, S. 173.

14 Ebd., S. 174.

15 Auch Mona Singer definiert feministische Epistemologie-Kritik in dieser Weise: »Feministische Theoretikerinnen gehen hingegen davon aus, dass die Frage, über wessen Erkenntnis wir sprechen, wenn wir über Wissen und Wissenschaft sprechen, in eine zentrale analyti-

mit ihr sind die Epistemologie-Kritik postkolonialer Studien. Aram Ziai gibt in seinem Aufsatz über »Postkoloniale Politikwissenschaft« zu Beginn eine Bestimmung der »Grundlagen einer postkolonialen politischen Theorie«, mit einer klaren epistemologischen Positionierung:

»Postkoloniale Ansätze haben sich oft gewehrt gegen einen kulturelle Differenzen einebnenden und politisch funktionalen Universalismus und betonen demgegenüber die Relevanz anderer, subalternen Erfahrungen und Perspektiven. Die Wissensproduktion über die ›Anderen‹ haben sie dabei als Stützpfeiler kolonialer und neokolonialer Herrschaft identifiziert. [...] Daraus ergeben sich gewisse Konsequenzen. Auf der Ebene der Epistemologie ist dies zunächst ein Bewusstsein über die Perspektivität von Wissen, was eine Verortung jenseits des Positivismus in einer hermeneutischen Erkenntnistheorie impliziert.«<sup>16</sup>

---

sche Position zu rücken sei. Damit stellen sie sich gegen all jene erkenntnistheoretischen Positionen, die von der sozialen und kulturellen Situiertheit der Wissenssubjekte abstrahieren und Erkenntnis und Wissen jenseits von Körperlichkeit und Geschichtlichkeit, von Macht- und Herrschaftsverhältnissen thematisieren.« Singer, a.a.O., S. 285.

Waltraud Ernst fasst feministische Epistemologie ebenfalls so zusammen, dass der Konnex von Politik und Wissensgenerierung als These eine zentrale Grundlage darstellt: »Feministische Erkenntnistheorie fragt nach Methoden, mittels wissenschaftlichen Wissens zu Erkenntnis und Transformation von Geschlechterhierarchien, Geschlechterstereotypen und Geschlechternormen beizutragen. Es werden Möglichkeiten erforscht, diese in wissenschaftlichen Theorien ebenso wie in gesellschaftlichen Institutionen sichtbar zu machen und zu überwinden. Die einzelnen Ansätze verbindet eine grundsätzliche Skepsis gegenüber einer in der Annahme eines Apriori postulierten Erkenntnis, die scheinbar losgelöst von einer (sozialen) Erfahrungswelt ihre Rechtfertigung allein auf logisches Schließen gründet. Demgegenüber untersucht feministische Erkenntnistheorie die Subjekt- und Objektposition im Erkenntnisprozess und verortet diesen in sozialer Realität. Sie erörtert wissenschaftliche Erkenntnisinteressen. Sie bietet eine epistemologische Fundierung feministischer Wissenschaften an.« Waltraud Ernst, feministische Erkenntnistheorie, in: Martin Grajner, Guido Melchior (Hg.), Handbuch Erkenntnistheorie, Stuttgart 2019, S. 412.

- 16 Aram Ziai, postkoloniale Politikwissenschaft. Grundlagen einer postkolonialen politischen Theorie und deren Anwendungsfelder, in: Julia Reuter, Alexandra Karentzos (Hg.), Schlüsselwerke der Postcolonial Studies, Wiesbaden 2012, S. 283f.

Walter Mignolo sieht in der Aufrechterhaltung kolonialer Machtverhältnisse ebenfalls die »Epistemologie« als einen Teil der machterhaltenden »institutionelle[n], diskursive[n] und politischen Verflechtung«, und damit als »politisch«, wie Sabine Broeck zusammenfasst: »Durch die institutionelle, diskursive und politische Verflechtung der verschiedenen Ebenen von Hegemonie und Kontrolle, nämlich der Ökonomie, der staatlichen und institutionellen Hierarchien, der natürlichen und kulturellen Ressourcen, der menschlichen Reproduktion und, last not least, der Wissensbestände und der Epistemologie entsteht in der Beziehung zwischen okzidental Zentren und ihren Peripherien ein immer wieder erneuertes koloniales Machtverhältnis, so dass alle beteiligten Gesellschaften zutiefst von einer Kolonialität des Denkens, Seins, Wissens und Tuns geprägt sind.« Sabine Broeck, dekoloniale Ent-

Auch hier steht die Perspektivität des »Wissens« im Vordergrund, sie ist also niemals unpolitisch. Damit wird jegliche geschlossene, monistische Epistemologie, dabei wird der Positivismus sogar namentlich erwähnt, abgelehnt, weil sie diese Perspektivität des Wissens als Möglichkeit ausschließen muss und damit auch den politisch-epistemologischen Konnex als Prämisse. Die politische Perspektivität von Wissen zeigt sich auch bei Voegelins politischer Epistemologie. Unter anderem darin, dass auch Sprache, die Wissen vermittelt, aus einem politischen Kontext entstammt, wie er in »Der autoritäre Staat« und gerade bei »Die politischen Religionen« bezüglich der Begriffe »Staat« und »Religion« zeigt. Diese Kontextualität ist nicht durch Übersetzung in eine wissenschaftliche Sprache subtrahierbar, damit steht auch die Wissenschaft nicht ohne Verbindung mit ihrem politischen Kontext. Gerade am Begriff »Staat« zeigt Voegelin, dass eine ideologische Verblendung der Gesellschaft auch ihre politischen Begriffe deformiert und damit »Wissenschaft«, die in Verbindung mit dieser Gesellschaft steht, nicht mehr als solche bezeichnet werden kann. Es gibt also keine »nationalsozialistische Staatslehre«.

Voegelins politische Epistemologie kann diesen erkenntniskritischen Theorien, den feministischen, wie den postkolonialen, aber auch eine Grundlage für die Frage nach dem »Warum« der Perspektivität des Wissens liefern. Hierfür entwickelt er seine bereits mehrfach ausgeführte Anthropologie, die die Grundlage für die Prämissen seiner politischen Epistemologie liefert.

2. Seine offene Erkenntnistheorie ist aber auch aus einem weiteren Grund für diese Debatten interessant. Schließlich ist Voegelins politische Epistemologie kein geschlossenes, analytisches System, das der Wirklichkeit, als sie umfassende Erkenntnistheorie überwunden wird, sondern innerhalb der Wirklichkeit konstruiert. Damit *impliziert sie das Inmittensein der Philosophie durch den unauflösbaren politischen Kontext ihrer Philosophen, weil auch diese politisch positioniert sind, bewusst oder unbewusst*. Genau das macht feministische und postkoloniale Epistemologie sichtbar. Voegelins Konzeption ist damit unvereinbar mit einem Verständnis von politischer Epistemologie, dass sie als »rein analytische Philosophie« versteht. In dem Sinne ähneln sich Voegelins und Voegelmanns Ansatz, da dessen entscheidende Prämissen ebenfalls unvereinbar mit einem rein analytischen Verständnis dieses Forschungszweiges sind, wie Voegelmann im Folgenden begründet:

»Sie [politische Epistemologie, M.N.] entspringt der Einsicht, dass Wissen und Wahrheit in einer internen Beziehung mit Politik und Gesellschaft stehen: Keine der beiden Seiten lässt sich ohne die andere explizieren [...].«<sup>17</sup>

---

bindung, Walter Mignolos Kritik an der Matrix der Kolonialität, in: Reuter, Karentzos (Hg.), a.a.O., S. 170.

17 Er beschreibt auch an folgender Stelle kritisch den Versuch, politische Epistemologie als rein analytische Disziplin aufzufassen: »Die größten Anstrengungen, den Namen zu reklamieren und auf rein in der analytischen Philosophie verankerte Überlegungen zu beschränken, un-

Wissen und Wahrheit ist also nicht trennbar von Politik und Gesellschaft und demnach niemals politisch »neutral« – dieser Schluss ergibt sich auch aus Voegelins Ansatz.

Bedeutet dies, dass Voegelins politische Epistemologie eine bestimmte politische Positionierung impliziert? Nicht im spezifischen Sinne. In »Die neue Wissenschaft der Politik« kritisiert er beispielsweise, in Sigwarts Lesart, eine szientistische Bewegung, die direkte politische Macht erlangen möchte. Dabei wird eine politische Wissenschaft, wie Voegelin sie konstruiert, durch ihre Erkenntnisse nur indirekte politische Wirkung erzielen, wie Sigwart zusammenfasst:

»Unmittelbar politische Wirkungen, sofern sie über das primäre Anliegen einer kritischen Klärung politischer Erfahrung hinaus auch ordnungsstiftende Effekte haben sollen, können die Erkenntnisse der politischen Wissenschaft in Voegelins Verständnis aber wenn überhaupt, dann nur einem sehr indirekten und vielfach vermittelten Sinne entfalten.«<sup>18</sup>

Es gibt aber politische Haltungen, die mit Voegelins politischer Epistemologie unvereinbar sind und dagegen ist sie vor allem in ihrer Form in »Die politischen Religionen« klar positioniert. Denn sie enthält eine konkrete Theorie vom Menschen und dessen Weltzuganges, die die Grundlage für den Konnex zwischen Epistemologie und Politik darstellt. Die Grundfragen des Menschen zielen auf ein »hinter der Welt«, darum hat es verheerende politische Folgen, wenn der Weltzugang durch ideologisch epistemologische Prämissen abgeschlossen wird, eine Erkenntnistheorie muss offen bezüglich dieser Fragen konstruiert sein und damit zwangsläufig pluralistisch konstituiert sein. Voegelins Ansatz ermöglicht also eine qualitative Wertung, ob eine politisch-epistemologische »Geisteshaltung« einen solchen Zugang öffnet, oder dieser, durch eine Schließung der Welt durch beispielsweise positivistische Dogmen verborgen wird. Diese Wertung vollzieht der Philosoph aber nicht als analytisches Urteil von außen, sondern als bittere Kritik inmitten der Welt, von der er und seine Philosophie nicht entkoppelbar sind. Und inmitten der Welt ist er auch inmitten ihrer politischen Herausforderungen, die nicht nur, aber auch, aufgrund des politisch-epistemologischen Konnex, mit epistemologischen Krisen zusammenhängen können, die es zu lösen gilt. Diese Debatte ist aber nur mit anderen Wissenschaftlern möglich, wenn diese durch ihren problematischen politischen Kontext und der dadurch verdorbenen Sprache nicht auch verdorben sind. Denn die Verdorbenheit zeigt sich in der Deformation der politischen Symbole, wie auch der sie ausdrückenden Sprache. Beide verdorren,

---

ternimmt derzeit das »Political Epistemology Network« [...].« Vogelmann, vier Pfade zur politischen Epistemologie, a.a.O., S. 189, hier Fußnote. Ebd., S. 189.

18 Sigwart, Wissenschaft, Wahrheit, und Macht, a.a.O., S. 120.

weil sie durch eine geschlossene Weltanschauung ihrer ursprünglichen Quelle, den Grundfragen abgeschnitten wurden. Ihrer ursprünglichen Bedeutung beraubt sind sie dann beliebig gestaltbar, wie Voegelin am Beispiel der »organischen Wahrheit« von Rosenberg zeigt. Auf dieser Grundlage ist kein Gespräch mehr möglich, was aber nicht zum Ende der Kritik führt. Diese wird dann »von außen« vollzogen, aber nicht von einer Position »außerhalb der Welt« des Politischen, sondern außerhalb der Barrikaden einer ideologischen Weltanschließung. Also ist der wissenschaftliche Austausch lediglich in einer pluralen Gesellschaft möglich, deren Weltzugang auch für die über die Welt hinausgehenden Grundfragen geöffnet ist. Also impliziert seine politische Epistemologie eine grundsätzliche politische Position bezüglich der Ordnung einer Gesellschaft.

Feministische und postkoloniale Ansätze implizieren ebenfalls jeweils eine politische Positionierung, die mit der Prämisse der Kontextualität von Wissen vereinbar sein muss, in diesem Sinne zeigen sich hier Parallelen bezüglich Voegelins politischer Epistemologie. Feministische Epistemologie beispielsweise beinhaltet, da sie schließlich eine »feministische« ist, auch eine noch spezifischere politische Positionierung – so weit geht Voegelins Ansatz nicht: Dieser steckt nur den politisch-epistemologischen Rahmen ab, innerhalb dessen sich Wissen und Politik dann un-ideologisch gestalten können. Voegelins Kriterien für eine Wissenschaft, die Probleme zu erkennen und zu lösen vermag, können gerade im Hinblick auf ihre Kritik an »ideologisierter Sprache« für feministische und postkoloniale Epistemologie interessant sein: Sollten in der gesellschaftlichen Debatte Vermittlungsprobleme entstehen, die ein Verständnis für feministische oder postkoloniale Positionen erschweren, könnte auch eine Krise der Sprache hierfür eine Ursache sein. Und durch Voegelins politischer Epistemologie kann in diesem Fall überprüft werden, ob die Sprachprobleme auch durch eine deformativ Kraft einer politisch-epistemologischen Ideologie verursacht werden. Im Fall des Nationalsozialismus konnte sie die Weltanschauung des Positivismus als eine Hauptursache ermitteln. Dies führt zu einem weiteren Aspekt von Voegelins politischer Epistemologie.

3. Sie liefert auch eine Theorie der Beschaffenheit und des Entstehens von Ideologien. Da sie eine Theorie des »richtigen Weltzuganges« impliziert, in diesem Sinne eine *qualitative politische Epistemologie* ist, kann sie auch Symptome für die Verzerrung der Realität entdecken und bis zu ihrer Wurzel ermitteln. Das vollzieht sie nicht deskriptiv-analytisch, sondern kritisch, wie im Werk »Die politischen Religionen« gezeigt werden konnte. Monistische Epistemologie verbirgt ihre eigene politische Kontextualität durch die Weltanschauung des Absoluten und entsteht in politischen Kontexten, innerhalb derer diese absolute Weltanschließung gedeihen kann. Daher versteht Voegelin die Ideologien seiner Zeit als auf einem solchen fauligen Boden gewachsen. Das bedeutet für die Frage nach dem »Was ist Ideologie« vor allem zwei wichtige Teil-Antworten, die seine politische Epistemologie liefern kann: (a) Sie zeigt, was genau eine Ideologie definiert und was nicht. Sie hat also

Kriterien der Unterscheidung von politischen Strömungen in nicht-ideologische und ideologische, und zwar in der Frage ihres offenen oder geschlossenen politisch-epistemologischen Weltzuganges. Außerdem kann sie (b) politisch-epistemologische Gründe ermitteln, warum die jeweilige Ideologie sich als solche überhaupt entwickelt hat. Hierfür ist die Grundlage für den politisch-epistemologischen Konnex entscheidend: Die ist durch den pluralen Zugang des Menschen zur über die Grenzen der Welt hinaus offenen Wirklichkeit bestimmt, der sich empirisch an dem Phänomen der Grundfragen zeigen lässt. Aufgrund dieser Fragen muss sein Weltzugang für ein »über sie hinaus« offen sein. Ist dieser Weltzugang gestört, können sich realitätsverzerrende geschlossene Weltanschauungen entwickeln, also Ideologien. Wie Voegelin dies am Beispiel des Nationalsozialismus deutlich macht und inwiefern die politisch-epistemologische Weltanschauung des Positivismus diese Ideologie mit verursacht hat, konnte gerade das dritte Kapitel dieser Studie zeigen.

Das Phänomen der Ideologie spielt auch in der aktuellen Debatte über politische Epistemologie eine Rolle. Pietro Daniel Omodeo identifiziert in seiner Monografie »Political epistemology: The problem of ideology in science studies« jede politische »Agenda«, die hinter einer Wissenschaft steckt als ideologisch. Politische Epistemologie soll diesen grundsätzlichen ideologischen Hintergrund von Wissenschaft sichtbar machen:

»Historians, sociologists and philosophers of knowledge investigate science, its genesis, justification and consequences but they too often leave implicit and underdeveloped the question about the collective agendas that underlay and direct science, in one word, its ideology. Political epistemology is concerned with science as a collective instrument of action and, more in general, with knowledge seen as a process that depends on collective strife, negotiation and decision, that is, on the constitution and enforcement of hegemonic projects.«<sup>19</sup>

Weil Wissenschaft politisch ist, ist sie auch ein »instrument of action«, also ein wichtiger Faktor der Gestaltung von Politik. Es gibt in diesem Sinne auch eine »demokratische Wissenschaft«, also eine Wissenschaft, die demokratiefördernd ist. Da Omodeo selbst sich seiner politischen demokratischen Positionierung bewusst ist, ruft sein wissenschaftlicher Beitrag auch folgerichtig zu politischer Aktion auf, nämlich zu Errichtung einer »radikalen demokratischen Wissenschaft«:

---

19 Pietro Daniel Omodeo, *Political epistemology: The problem of ideology in science studies*, [https://iris.unive.it/retrieve/e4239ddd-b2e0-7180-e053-3705fe0a3322/Omodeo\\_polepis\\_teme\\_2019.pdf](https://iris.unive.it/retrieve/e4239ddd-b2e0-7180-e053-3705fe0a3322/Omodeo_polepis_teme_2019.pdf), 2019, aufgerufen am 04.04.2024, S. 3. Die Konnex-These macht er an der folgenden Stelle noch deutlicher: »Science studies have taught us that no comprehension of science is neutral, objective, or disinterested.« Ebd., S. 5.

»Finally, the burning question: how should a radically democratic science look like? The scientist and the historian of science are called to clarify their position as intellectuals and position themselves. The present conjuncture of post-modern relativism and populist anti-scientism does not leave room for nostalgic retreat from the world and hide. Rather, it forces to wake up and take position.«<sup>20</sup>

Voegelin würde aber eine »demokratische Wissenschaft«, wenn ihr Demokratiebegriff einen weltöffnenden Pluralismus enthält, wiederum nicht als Ideologie einordnen. Ein Ideologie-Begriff, wie der von Omodeo, unterscheidet ohnehin nicht zwischen ideologischen und nicht-ideologischen Systemen, Voegelins politische Epistemologie differenziert hier.

Die »ideologische Frage« tritt auch in postkolonialer oder feministischer Epistemologie auf, um koloniale oder patriarchale Trugschlüsse als ideologisch in dem Sinne einzuordnen, dass sie nicht durch wissenschaftliche Beweise gedeckt sind, sondern sich durch die hegemoniale Macht des Androzentrismus beispielsweise, oder des Eurozentrismus selbsterhalten.<sup>21</sup> Eine politisch-epistemologische Untersuchung einer solchen Ideologie unternimmt Toole in ihrem Aufsatz »What lies beneath? The epistemic roots of White Supremacy« am Beispiel von »White Supremacy«. Sie stellt hierbei die These auf, dass dieses »System« in erster Linie keine politisches, sondern eine epistemisches sei. Hierfür definiert sie epistemologische Systeme als immer normativ:

»[...] epistemological systems are normative systems. Epistemological systems are normative in that the license certain beliefs and eliminate from consideration beliefs that are unsupported by or inconsistent with other beliefs in the system. Epistemological systems are also predictive in the sense that they prime us to form certain beliefs, making readily available some hypotheses rather than others to explain or interpret a body of evidence. Finally, these systems are attendant, by which I mean that they influence with features of the word we attend to and which we ignore.«<sup>22</sup>

---

20 Ebd., S. 62.

21 So verwendet beispielsweise Johanna Schaffer den Ideologie-Begriff: »Rassismus und Antisemitismus sind zu wesentlichen Teilen visuelle Ideologien. Sie bedürfen des visuellen Feldes, um gesellschaftlich hergestellte rassistische Unterscheidungen als körperlich sichtbare Evidenzen zu behaupten. Rassismus als Konzeption der Vormachtstellung gründet auf der Feststellung biologischer Unterschiede, die als visuell evidente begründet werden, auch wenn diese Begründung unsicher und trügerisch bleibt.« Johanna Schaffer, Sichtbarkeit. Epistemologie und Politik eines Schlüsselbegriffs analoger und digitaler Medienrealitäten, in: Dorer, Geiger, Hipfl, Ratković (Hg.), a.a.O., S. 165.

22 Toole, what lies beneath, a.a.O., S. 80.

Diese These enthält ein Bewusstsein für die Kontextualität von Wissenschaft und politischer Haltung, weil solche Haltungen unter anderem aus normativen Einstellungen entstehen. Das bedeute aber nicht, dass wissenschaftliche Systeme an sich etwas Schlechtes seien: »Quite the opposite, these systems are useful, indeed, necessary, for making meaning of and for engaging with the world.«<sup>23</sup> Wissenschaft kann also trotz ihrer Kontextualität von Nutzen für das Errichten eines Zugangs zur Welt sein. Problematisch wird ein epistemologisches System aber dann, wenn es resilient gegenüber Veränderungen seiner Welt ist und strukturell nicht auf diese durch Anpassung reagieren kann.<sup>24</sup> »Gesunde« wissenschaftliche Systeme passen sich an, wenn sie aufhören »Erkenntnis« zu generieren, entwickeln sich also weiter, aber es gibt Systeme, die von ihrer Struktur her nicht wandelbar sind. Sie bestehen aber weiter: »[...] because their underlying governing structure remains intact.«<sup>25</sup> Toole will im weiteren Verlauf zeigen, dass »White Supremacy« ein solches resilientes epistemologisches System sei und darum so wirkmächtig. Der epistemologische Hintergrund hinter einer politischen Ideologie muss also verstanden werden, um zum Ursprung, zu der Wurzel ihrer Macht zu gelangen.

Voegelins politische Epistemologie kann an diese Theorie durchaus anknüpfen. Sie zeigt aber am Beispiel des Positivismus, dass er nicht nur ein erkenntnistheoretisches System ist, sondern auch Grundlage einer politischen Weltanschauung und seine epistemologische Realitätsverzerrung wirkmächtig verbreitet. Der Positivismus schafft so ein System, das, um es mit Toole zu formulieren, resilient gegenüber der tatsächlichen Beschaffenheit von Realität ist, sich selbst aber immer wieder mit Wirkungs-Macht versorgen kann. Auf ihn aufbauende Geisteswissenschaft bringt kein »Wissen« hervor und ist auch nicht mehr durch wissenschaftlichen Austausch zu Lösungen fähig. Seine Kraft liegt in der Verdunklung von Realität, was wiederum verhindert ihn als Ursache zu verstehen. Das führt zu einem Zirkel der Selbsterhaltung und dieser ist es, auf den Toole im Fall der »White Supremacy« hinweist. Sie legt den Schwerpunkt darauf, dass »White Supremacy« als Ideologie vor allem als eine selbsterhaltende Epistemologie einzuordnen sei, in Voegelins Lesart muss man ergänzen: Sie wäre in diesem Fall beides, Epistemologie und politische Macht und darin wechselwirkend, aufgrund des politisch-epistemologischen Konnex'.

4. Voegelins qualitative politische Epistemologie ist durch ihr Sichtbarmachen der politisch-epistemologischen Gründe der ideologischen Krise fähig, *einen Lösungsansatz zu entwickeln*. Wenn die Krise mitverursacht wurde, durch eine Schließung des Weltzuganges durch das Dogma des Absoluten, dann kann sie gelöst werden, indem der Zugang zur Pluralität der Welt wiederhergestellt wird. Und hier gelangen wir wohl zum bedeutsamsten Aspekt seiner politischen Epistemologie:

---

23 Ebd., S. 81.

24 »It is this feature of epistemological systems that particularly troubles me [...].« Ebd., S. 82.

25 Ebd., S. 82.

Der Konnex zwischen Politik und Epistemologie liegt im pluralen Zugang des Menschen zur Welt, der nicht auf einen einzelnen Erkenntnisgrund zurückführbar ist. Dieser plurale Zugang konstituiert sich aus seinen existentiellen Grundfragen, die über die empirische Welt hinauszielen, darum muss sie als offen gedacht werden. Diese Grundfragen sind eine anthropologische Tatsache, weil sie sich historisch-empirisch als wirksam in der Geschichte gezeigt haben. Ein Abschließen der Welt führt zu einer Verdunkelung der Grundfragen und zu einem anti-pluralistischen Weltzugang, der auch den Konnex zwischen Politik und Epistemologie nicht mehr sichtbar machen kann. Der muss dabei nicht monistisch sein, auch eine dualistische Epistemologie, wie die von Schmitt führt zu dieser Realitätsverzerrung.

Eine Wieder-Öffnung des Weltzuganges geht aus dieser Anthropologie daher zwangsläufig einher mit der Öffnung für existentielle Grundfragen, also religiösen Fragen. Voegelin fordert hier nicht individuell auf, sich einer Religion anzuschließen, sondern die beschriebene anthropologische Tatsache der transzendenten Beschaffenheit des Menschen in Politik und Epistemologie systematisch zu enthalten. Die so politisch-epistemologisch nichtabgeschlossene Welt ermöglicht dann auch eine Geisteshaltung des offenen Ichs, die der Gesellschaft wieder eine Verbindung zu den Grundfragen ermöglicht, und damit auch Zugang zum ursprünglichen Sinngehalt ihrer Symbole und der sie vermittelnden Sprache.<sup>26</sup> Eine geschlossene Weltanschauung kann aufgrund ihrer abgeschlossenen Konstruktion an eine so plurale und offene Gesellschaft nicht anknüpfen, eine solche Gemeinschaft wird also resilient gegenüber solchen ideologischen Konstrukten. Dieser interessante Lösungsansatz ist in der bisherigen Debatte um politische Epistemologie einzigartig. Er ist kein merkwürdiges Beiwerk, sondern die logische Konsequenz aus seiner politischen Epistemologie, die in dieser Studie herausgearbeitet werden konnte.

Voegelins Konzeption lässt sich also, das haben die genannten Aspekte deutlich gezeigt, Anbetracht der exemplarisch hier dargestellten Debatte um politische Epistemologie nicht in einer ihrer spezifischen Teilbereiche einordnen. Was er zu ihnen jeweils aber beitragen kann, wurde verdeutlicht. Ich möchte im Abschluss versuchen, ihr einen provisorischen Titel zu geben, der ihrer Komplexität sicherlich nicht gerecht werden wird: Voegelins Ansatz lässt sich als eine offene, da inhärent pluralistische, beschreiben, also als »offene politische Epistemologie«; da der politisch-epistemologische Rahmen, den sie steckt, so radikal anti-monistisch ist,

---

26 Voegelin bezeichnet die Symbole als Selbsterhellung der Gesellschaft, was an dieser Stelle gut in die Metaphorik der Verdunklung durch den Positivismus passt: »Die Selbsterhellung der Gesellschaft durch Symbole ist ein integraler Bestandteil der sozialen Realität, man kann sogar sagen, ihr wesentlicher Bestandteil, denn durch eine solche Symbolisierung erfahren die Menschen die Gesellschaft, deren Glieder sie sind, als mehr denn als bloße Zufälligkeit oder Annehmlichkeit; sie erfahren sie als Teil ihres menschlichen Wesens.« Voegelin, *die neue Wissenschaft der Politik*, a.a.O., S. 49f.

könnte man sie unter Vorbehalt sogar als »republikanische Epistemologie« betiteln. Sie lässt sich also nicht mit einem Titel abschließend einordnen und das ist Anbeacht ihrer offenen Beschaffenheit auch durchaus passend.



# Literaturverzeichnis

---

## A) Primärtexte Eric Voegelins nach Erscheinungsdatum

- 1922a: Wechselwirkung und Gezweigung, in: Eric Voegelin Papers, Hoover Institution Archives, Stanford University, Box 51.5.
- 1922b: Die gesellschaftliche Bestimmtheit soziologischer Erkenntnis. Eine soziologische Untersuchung. In: *Zeitschrift für Volkswirtschaft und Sozialpolitik*. Bd. 2. 1922. S. 331 – 348.
- 1925: Reine Rechtslehre und Staatslehre. Wien. In: *Zeitschrift für öffentliches Recht*, Bd. IV, Wien 1925, S. 88 – 131.
- 1927: Zur Lehre von der Staatsform, in: Eric Voegelin Papers, Hoover Institution Archives, Stanford University, Box 51.18.
- 1928: Über die Form des amerikanischen Geistes. Tübingen.
- 1928: Zwei Grundbegriffe der Humeschen Gesellschaftslehre. In: *Archiv für angewandte Soziologie*. Jahrgang 1. Heft 2. S. 11 – 16.
- 1930: *National Types of Mind*. Genf.
- 1931: Das Sollen im System Kants. Wien. In: Verdross, Alfred (Hg.): *Gesellschaft, Staat und Recht, Untersuchungen zur Reinen Rechtslehre*.
- 1931: Die Verfassungslehre von Carl Schmitt. Versuch einer konstruktiven Analyse ihrer staatstheoretischen Prinzipien, in: Kelsen, Hans (Hg.): *Zeitschrift für öffentliches Recht*, Bd. XI. Wien. S. 89 – 109.
- 1933a: *Rasse und Staat*. Wien.
- 1933b: *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*. Wien.
- 1934: *Rasse und Staat (Vortrag)*. Tübingen. In: Klemm, Otto (Hg.): *Psychologie des Gemeinschaftslebens, Bericht über den XIV. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie in Tübingen vom 22.-26. Mai 1934*. Jena. S. 91 – 104.
- 1936: *Der autoritäre Staat*. Wien.
- 1936: *Volksbildung, Wissenschaft und Politik*, in: *Monatsschrift für Kultur und Politik*. Jahrgang 1. Heft 7. Wien. S. 594 – 603.
- 1937: *Review of Alois Hudal, die Grundlagen des Nationalsozialismus*, in: Eric Voegelin Papers, Hoover Institution Archives, Stanford University, Box 55.17.
- 1938: *Die politischen Religionen*. Wien.

- 1939: Democracy and the individual, in: The collected works of Eric Voegelin, Volume 33, the drama of humanity and other miscellaneous papers, 1939 – 1985. Columbia and London.
- 1940: The Growth of the Race Idea, in: The Review of Politics 2, 1940. S. 283 – 317. <https://doi.org/10.1017/S00346705000053X>
- 1952: New Science of Politics. Auf Deutsch erschienen als: Die neue Wissenschaft der Politik. München 1959.
- 1956: Order and History. Volume I. Israel and Revelation. Columbia.
- 1957: Order and History. Volume II. The World of the Polis. Columbia.
- 1957: Order and History. Volume III. Plato and Aristotle. Columbia.
- 1959: Wissenschaft, Politik und Gnosis. In: Voegelin, Eric: Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis. München.
- 1964: Hitler und die Deutschen. München.
- 1966: Anamnesis. München.
- 1974: Order and History. Volume IV. The Ecumenic Age. Columbia.
- 1984: Autobiographical statement at Age Eighty-Two, in: Fred Lawrence, the beginning and beyond. Papers from the Gadamer and Voegelin Conferences. California 1984.
- 1987: Order and History. Volume V. In Search of Order. Columbia.
- 1988: Ordnung, Bewußtsein, Geschichte. Stuttgart.
- 1989: Autobiographical Reflections. Auf Deutsch erschienen als: Autobiographische Reflexionen. München 1994.
- 1994: Das Volk Gottes. München.
- 1995: Die Größe Max Webers. München.
- 1995: Die spielerische Grausamkeit der Humanisten. München.
- 1997: Evangelium und Kultur. Das Evangelium als Antwort. München.
- Undatiert: Individuum und Chaos, in: Eric Voegelin Papers, Hoover Institution Archives, Stanford University, Box 47.10.

## B) Sekundärliteratur in alphabetischer Reihenfolge

- Albert, Hans: Vorwort, in: Albert, Hans (Hg.): Sozialtheorie und soziale Praxis, Eduard Baumgarten zum 70. Geburtstag. Meisenheim am Glan 1971.
- Apel, Karl-Otto: Einführung: Peirce Denkweg vom Pragmatismus zum Pragmatizismus, in: Peirce, Charles Sanders: Schriften II vom Pragmatismus zum Pragmatizismus. Mit einer Einführung herausgegeben von Karl-Otto Apel. Frankfurt a.M. 1970.
- Arnold, Eckhart: Die Bewußtseinsphilosophie Eric Voegelins (als Grundlage politischer Ordnung). Bonn 2000.

- Barbash, Jack: John R. Commons, pioneer of labor economics. In: *Monthly Labor Review*. Washington 1989. S. 44 – 49.
- Bärsch, Claus-E.: Der Topos der politischen Religion aus der Perspektive der Religionspolitik, in: Ley, Michael/Neisser, Heinrich/Weiss, Gilbert (Hg.): *Politische Religion? Politik Religion und Anthropologie im Werk von Eric Voegelin*. München 2003. S. 176 – 198.
- Baumgarten, Eduard: amerikanische Philosophie und deutscher Glaube, in: Löpeltmann, Martin (Hg.): *Zeitschrift für französischen und englischen Unterricht*, Band 33 (Heft 2). Berlin 1934. S. 96 – 112.
- Baumgarten, Eduard: *Der Pragmatismus, R. W. Emerson, W. James, J. Dewey, in: Baumgarten, Eduard: die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens*. Frankfurt a.M. 1938.
- Baumgarten, Eduard: *Die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens*. Frankfurt a.M. 1938.
- Becke, Andreas: *Der Weg der Phänomenologie, Husserl, Heidegger, Rombach*. Hamburg 1999.
- Bernstein, Richard J.: Die kreative Rolle der Imagination, in: Hollstein, Bettina/Jung, Matthias/Knöbl, Wolfgang (Hg.): *Handlung und Erfahrung. Das Erbe von Historismus und Pragmatismus und die Zukunft der Sozialtheorie*. Frankfurt a.M. 2011. S. 51 – 58.
- von Beyme, Klaus: *Politische Theorien im Zeitalter der Ideologien, 1789 – 1945*. Wiesbaden 2002. <https://doi.org/10.1007/978-3-663-11102-3>
- Bloom, Harald: Expansive Demokratie und maskuliner Republikanismus bei Alexis de Tocqueville, in: Kleve-sath, Lino/Zapf Holger (Hg.). *Demokratie – Kultur – Moderne, Perspektiven der Politischen Theorie*. München 2011. S. 15 – 34. <https://doi.org/10.1524/9783486709582.15>
- Bogner, Alexander: *Die Epistemisierung des Politischen, wie die Macht des Wissens die Demokratie gefährdet*. Bonn 2021.
- Bollow, Otto Friedrich: *Der Ausdruck und das Verstehen*. In: Rodi, Frithjof/Lessing, Hans-Ulrich (Hg.): *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*. Frankfurt a.M. 1984. S. 236 – 271.
- Botz, Gerhard: *Nationalsozialismus in Wien, Machtübernahme, Herrschaftssicherung, Radikalisierung 1938/1939*. Wien 2008.
- Braach, Regina: *Eric Voegelins politische Anthropologie*. Würzburg 2003.
- Broeck, Sabine: *Dekoloniale Entbindung. Walter Mignolos Kritik an der Matrix der Kolonialität*. In: Reuter, Julia/Karentzos, Alexandra (Hg.): *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*. Wiesbaden 2012. S. 165 – 175. [https://doi.org/10.1007/978-3-531-93453-2\\_13](https://doi.org/10.1007/978-3-531-93453-2_13)
- Bröcker, Walter: *Dialektik, Positivismus, Mythologie*. Heppenheim 1958.
- Burkhard, Mathis: *Rechtspositivismus und Naturrecht, eine Kritik der neukantischen Rechtslehre*. Wien 1971.

- Caringella, Paul/Gebhardt, Jürgen/Hollweck, Thomas A./Sandoz, Ellis: The collected works of Eric Voegelin, Volume 29, selected correspondence 1924 – 1949. Columbia and London 2009.
- Christoph, Vera: Zur Erkenntnistheorie George Santayanas. Frankfurt a.M. 1992.
- Cohen, Hermann: Das Verhältnis der Ethik zu Religion und Politik, 1896, in: Ollig, Hans Ludwig (Hg.), Neu-kantianismus, Texte der Marburger und der Südwestdeutschen Schule, ihrer Vorläufer und Kritiker. Stuttgart 1982.
- Commons, John R.: Marx to-day: capitalism and socialism. In: Journal of Institutional Economic. Cambridge 2009. S. 122 – 136. <https://doi.org/10.1017/S1744137408001240>
- Comte, Auguste: Reden über den Geist des Positivismus. Hamburg 1994. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2709-6>
- Cooper, Barry: Beginning the quest, law and politics in the early work of Eric Voegelin. Columbia and London 2009.
- Cooper, Barry/Gebhardt, Jürgen: Editor's introduction, in: Caringella, Paul/Gebhardt, Jürgen/Hollweck, Thomas A./Sandoz, Ellis: the collected works of Eric Voegelin, Volume 1, on the form of the American mind. Baton Rouge and London 1995.
- Cooper, Barry: Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science. Columbia and London 1999.
- Cooper, Barry: Wissenschaft in Voegelins Frühwerk, in: Sigwart, Hans-Jörg (Hg.), Staaten und Ordnungen, die politische und Staatstheorie von Eric Voegelin. Baden-Baden 2016. S. 35 – 56. <https://doi.org/10.5771/9783845276205-33>
- Dewey, John: The Development of American Pragmatism, in: Thayer, H. Standish: Pragmatism. The classic writings. New York 1970.
- Diaz-Bone, Rainer/Schubert, Klaus: William James zur Einführung. Hamburg 1996.
- Dietz, Thorsten: Reformation oder Offener Theismus? Ein Diskussionsbeitrag von Thorsten Dietz, in: Gibt's was Neues von Gott? Stoffwelten – Dossiers zum Weitermachen. <https://fokustheologie.ch/reformation-oder-offener-theismus/>, aufgerufen am 05.09.2025.
- Dilthey, Wilhelm: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, in: Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1910. S. 1 – 123.
- Dilthey, Wilhelm: Weltanschauungslehre, Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie. Leipzig 1931.
- Dimnet, Ernest: Die Kunst des Denkens. Freiburg i.Br. 1932.
- Dirsch, Felix: Authentischer Konservatismus, Studien zu einer klassischen Strömung politischen Denkens. Berlin 2012.
- Edenberg, Elisabeth: political disagreement – epistemic or civic peers? In: Hannon, Michael/de Ridder, Jeroen (Hg.), the Routledge Handbook of Political Epistemology. New York 2021. S. 123 – 132. <https://doi.org/10.4324/9780429326769-16>

- Edenberg, Elizabeth/Hannon, Michael (Hg.): *Political Epistemology*. Oxford 2021. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192893338.001.0001>
- Ernst, Waltraud: *Feministische Erkenntnistheorie*. In: Grajner, Martin/Melchior, Guido (Hg.): *Handbuch Erkenntnistheorie*. Stuttgart 2019. S. 412 – 417. [https://doi.org/10.1007/978-3-476-04632-1\\_50](https://doi.org/10.1007/978-3-476-04632-1_50)
- Engel-Janosi, Friedrich: *...aber ein stolzer Bettler. Erinnerungen aus einer verlorenen Generation*. Köln 1974.
- Ettelt, Wilhelm: *Erkenntniskritik des Positivismus und die Möglichkeit der Metaphysik*. Amsterdam 1979. <https://doi.org/10.1163/9789004455191>
- Fellmann, Ferdinand: *Phänomenologie, zur Einführung*. Hamburg 2006.
- Fetscher, Iring, Einleitung, in: Comte, Auguste: *Reden über den Geist des Positivismus*. Hamburg 1994.
- Flach, Werner/Holzhey, Helmut: *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus, Texte von Cohen, Natorp, Cassirer, Windelband, Rickert, Lask, Bauch*. Hildesheim 1980.
- Friedman, Jeffrey: *Political Epistemology*, in: *Critical Review* Band 26: 1–2. S. i – xiv. <https://doi.org/10.1080/08913811.2014.940778>
- Funke, Andreas: *Allgemeine Rechtslehre als juristische Strukturtheorie*. Tübingen 2004.
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen 1960.
- Gehlen, Arnold: *Studien zur Anthropologie und Soziologie*. Berlin 1963.
- Geisel, Thomas: *Hayek and Voegelin on Totalitarianism*. In: Jablonski, Andrzej W./Piasecki, Wojciech (Hg.), *Totalitarianism and the Challenge of Democracy*. Wrocław 1992. S. 23 – 34.
- Gebhardt, Jürgen: *Editor's introduction*, in: Caringella, Paul/Gebhardt, Jürgen/Hollweck, Thomas A./Sandoz, Ellis: *the collected works of Eric Voegelin, Volume 29, selected correspondence 1924 – 1949*. Columbia and London 2009.
- Gebhardt, Jürgen: *Eric Voegelin und die neuere Entwicklung der Geisteswissenschaften*, in: *Zeitschrift für Politik*. Jahrgang 36 (Heft 3). 1989. S. 251 – 263.
- Gebhardt, Jürgen: *Offene Horizonte – offene Fragen, Eric Voegelins hermeneutisches Experiment der universal-historischen Vermessung des menschlichen Ordnungsdenkens*. In: Sigwart: *Staaten und Ordnungen, die politische und Staatstheorie von Eric Voegelin*. Baden-Baden 2016. S. 175 – 193. <https://doi.org/10.5771/9783845276205-173>
- Gebhardt, Jürgen: *Voegelin und das Politische*, in: Ley, Michael/Neisser, Heinrich/Weiss, Gilbert (Hg.): *Politische Religion? Politik Religion und Anthropologie im Werk von Eric Voegelin*. München 2003. S. 199 – 208.
- Gebhardt, Jürgen/Leidhold, Wolfgang: *Eric Voegelin*, in: Ballestrem, Karl Graf/Ottmann Henning (Hg.): *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*. München 1990. S. 123 – 145.

- Ginev, Dimitri: Das hermeneutische Projekt Georg Mischs. Wien 2011.
- Goldinger, Walter: Geschichte der Republik Österreich. 1962 Wien.
- Gramelsberger, Gabriele/Sigwart, Hans-Jörg: Epistemologien, zur Einführung. Hamburg 2025.
- Günther, Hans F. K.: Herkunft und Rassengeschichte der Germanen. München 1935.
- Günther, Hermann: Der Ursprung der Germanen. Heidelberg 1934.
- Habermas, Jürgen: »Unser aller Avancierriese«, Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der Bundesrepublik. In: ZEIT Ausgabe 49/1993, <https://www.zeit.de/1993/49/das-beduerfnis-nach-deutschen-kontinuitaeten>, aufgerufen am 01.04.2024.
- Hannon, Michael/de Ridder, Jeroen: general introduction. In: Hannon, Michael/de Ridder, Jeroen (Hg.), the Routledge Handbook of Political Epistemology. New York 2021. <https://doi.org/10.4324/9780429326769>
- Hannon, Michael/de Ridder, Jeroen (Hg.), the Routledge Handbook of Political Epistemology. New York 2021. <https://doi.org/10.4324/9780429326769>
- Hart, H. L. A.: Der Positivismus und die Trennung von Recht und Moral, in: Hart, H. L. A., Recht und Moral. Göttingen 1971.
- Harten, Hans-Christian/Neirich, Uwe/Schwerendt, Matthias: Rassenhygiene als Erziehungsideologie des Dritten Reichs. Berlin 2006. <https://doi.org/10.1524/9783050048413>
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Stuttgart 1964.
- Heidegger, Martin: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910–1976. Frankfurt a.M. 2000.
- Heid, Ludger: NS-Ideologe Alfred Rosenberg – Hitlers fanatischer Philosoph, <https://www.sueddeutsche.de/politik/ns-ideologe-alfred-rosenberg-hitlers-fanatischer-philosoph-1.3216342>, aufgerufen am 01.04.2024.
- Heiden, Konrad: Geschichte des Nationalsozialismus, die Karriere einer Idee. Berlin 1932.
- Heilke, Thomas: The Philosophical Anthropology of Race: A Voegelinian Encounter, Occasional Papers 15. München 2000.
- Heilke, Thomas W.: Voegelin on the idea of race, an analysis of modern European racism. Baton Rouge 1990.
- Heimes, Claus: Antipositivistische Staatslehre – Eric Voegelin und Carl Schmitt zwischen Wissenschaft und Ideologie, Occasional Papers 42. München 2004.
- Heimes, Claus: Politik und Transzendenz, Ordnungsdenken bei Carl Schmitt und Eric Voegelin. Berlin 2009. <https://doi.org/10.3790/978-3-428-12599-9>
- Heinz, Marion/Krijnen, Christian (Hg.): Kant im Neukantianismus, Fortschritt oder Rückschritt. Würzburg 2007.
- Henckmann, Wolfhart: Max Scheler. München 1998.

- Henkel, Michael: Eine Suche nach Ordnung in der Geschichte der Menschheit. Über Eric Voegelins Schriften in deutscher Sprache. In: *Zeitschrift für Politikwissenschaft*, Heft 18/2, 2008. S. 257 – 282. <https://doi.org/10.5771/1430-6387-2008-2-257>
- Henkel, Michael: Eric Voegelin in Deutschland: Zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte eines unbekanntes Bekannten. München 2011.
- Henkel, Michael: Eric Voegelin zur Einführung. Hamburg 1998.
- Henkel, Michael: Positivismuskritik und autoritärer Staat. Die Grundlagendebatte in der Weimarer Staatsrechtslehre und Eric Voegelins Weg zu einer neuen Wissenschaft der Politik (bis 1938), *Occasional Papers* 36. München 2003.
- Hennis, Wilhelm: Die spiritualistische Grundlegung der »verstehenden Soziologie« Max Webers. Ernst Troeltsch, Max Weber und William James' »Varieties of religious experience«, in: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen I. Philologisch-Historische Klasse*. Jahrgang 1996 Nr.1. Göttingen 1996.
- Herz, Dietmar: Das Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und Staat. Zu Eric Voegelins Kritik an Hans Kelsen, *Occasional Papers* 3. München 2002.
- Herz, Dietmar: Der Begriff der »politischen Religionen« im Denken Eric Voegelins, in: Maier, Hans (Hg.): »Totalitarismus« und »Politische Religionen«, *Konzepte des Diktaturvergleichs*. Paderborn 1996. S. 191 – 209.
- Herz, Dietmar/Weinberger, Veronika: Die Münchner Schule der Politikwissenschaft, in: Bleek, Wilhelm/Lietzmann, Hans J (Hg.): *Schulen in der deutschen Politikwissenschaft*. Opladen 1999. S. 269 – 291. [https://doi.org/10.1007/978-3-322-95069-7\\_12](https://doi.org/10.1007/978-3-322-95069-7_12)
- Heuss, Theodor: Hitlers Weg. Stuttgart 1968.
- von Heyking, John, Heilke, Thomas W.: Editor's Introduction, in: *The collected works of Eric Voegelin*, Volume 7, published essays 1922 -1928. Columbia and London 2003.
- Hoerster, Norbert: Einleitung, in: Hart, H. L. A., *Recht und Moral*, Göttingen 1971.
- Hollweck, Thomas: Der Dichter als Führer? Dichtung und Repräsentanz in Voegelins frühen Arbeiten, *Occasional Papers* 2. München 2009.
- Holzhey, Helmut: Entzauberung des Pantheismus, Cohens Kritik an Hegels und Schellings Metaphysik, in: Pätzold, Detlev/Krijnen, Christian (Hg.), *der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus. Die philosophische Methode*. Würzburg 2002. S. 49 – 64.
- Holzhey, Helmuth/Röd, Wolfgang: *Geschichte der Philosophie Band XIII. Die Geschichte der Philosophie des ausgehenden 19. und 20. Jahrhunderts. 2 – Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie*. München 2004. <https://doi.org/10.17104/9783406703508>
- Holzhey, Helmut: Ursprung und Einheit, die Geschichte der »Marburger Schule« als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens. Stuttgart 1986.

- Hund, Wulf D.: Die Gesellschaft edlen Blutes. Marginalie zum Rassismus von Eric Voegelin, in: Soziale Ge-schichte Online. Heft 21. 2017.
- Hund, Wulf D.: Wie die Deutschen Weiß wurden. Kleine Heimatgeschichte des Ras-sismus. Stuttgart 2017. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-04500-3>
- Husserl, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzen-dentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philoso-phie. Hier: Hua VI.
- Husserl, Edmund: Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916–1920. Hier: Hua Mat IX.
- Husserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologi-schen Philosophie. Erstes Buch, allgemeine Einführung in die reine Phänome-nologie. Hier: III/1.
- Husserl, Edmund: Philosophie als strenge Wissenschaft. Hamburg 2009. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2394-4>
- Ienna, Gerardo/Wolfe, Charles: Special Issue on Case Studies in Knowledge from Below: From Historical to Political Epistemology, in: Berichte zur Wis-senschaftsgeschichte 2022. Vol. 45(4). S. 535 – 537. <https://doi.org/10.1002/bewi.202200046>
- James, Henry: The letters of William James. Edited by his son Henry James. Vol. II. Boston 1920. <https://doi.org/10.1037/11011-000>
- James, William: Das pluralistische Universum. Hibbert-Vorlesungen am Manches-ter College über die gegenwärtige Lage der Philosophie. Leipzig 1914.
- James, William: Eine Welt der reinen Erfahrung, in: James, William: Pragmatismus und radikaler Empirismus. Frankfurt a.M. 2006.
- James, William: Pragmatismus und radikaler Empirismus. Frankfurt a.M. 2006.
- James, William: The varieties of religious experience. London 1904.
- Joas, Hans: Pragmatismus und Gesellschaftstheorie. Frankfurt a.M. 1991.
- Kamitz, Reinhard: Positivismus, Befreiung vom Dogma. Wien 1973.
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Hier: KrV A. Riga 1781.
- Kiesel, Helmuth: Stefan George, geheimes Deutschland, Gedichte ausgewählt von Helmuth Kiesel. München 2018.
- Kolnai, Aurel: der Krieg gegen den Westen. Göttingen 2015.
- Lerner, Rosemary R. P.: The ethical dimension of transcendental reduction, in: Fóti, Véronique M./Kontos, Pavlos Kontos (Hg.): Phenomenology and the Primacy of the Political, Essays in Honor of Jacques Taminia-ux. Cham 2017. S. 43 – 67.
- Neisser, Heinrich: Eric Voegelin und die Zwischenkriegszeit, in: Ley, Michael/ Neisser, Heinrich/Weiss, Gilbert (Hg.): Politische Religion? Politik Religion und Anthropologie im Werk von Eric Voegelin. München 2003. S. 19 – 27.
- Kaufmann, Erich: Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie. Tübingen 1921.
- Kelsen, Hans. Reine Rechtslehre, mit einem Anhang: Das Problem der Gerechtig-keit. Tübingen 2017. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-156464-2>

- Kerner, Ina: *Differenzen und Macht, zur Anatomie von Rassismus und Sexismus*. Frankfurt a.M. 2009.
- Kervégan, Jean-Francois: *Hegel's Political Epistemology*, in: *Hegel Bulletin*. 39(1). 2018. S. 45 – 60. <https://doi.org/10.1017/hgl.2016.34>
- Kiel, Albrecht: *Gottesstaat und Pax Americana, zur Politischen Theologie von Carl Schmitt und Eric Voegelin*. Cuxhaven 1998.
- Kirby-Smith, Henry Tompkins: *A philosophical novelist – George Santayana and The Last Puritan*. Illinois 1997.
- Köhnke, Klaus Christian: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*. Frankfurt a.M. 1986.
- Kolakowski, Leszek: *Die Philosophie des Positivismus*. München 1971.
- Krasemann, Andreas: *Eric Voegelins politiktheoretisches Denken in den Frühschriften*. Erfurt 2003.
- Krämer, Felicitas: *Erfahrungsvielfalt und Wirklichkeit – zur William James' Realitätsverständnis*. Göttingen 2006. <https://doi.org/10.13109/9783666305207>
- Krijnen, Christian/Noras, Andrzej J. (Hg.): *Marburg versus Südwestdeutschland, philosophische Differenzen zwischen den beiden Hauptschulen des Neukantianismus*. Würzburg 2012.
- Krijnen, Christian: *Denken als Ursprung*, in: Krijnen, Christian/Noras, Andrzej J. (Hg.), *Marburg versus Süd-westdeutschland, philosophische Differenzen zwischen den beiden Hauptschulen des Neukantianismus*. Würzburg 2012. S. 63 – 95.
- Krijnen, Christian/Zeidler, Kurt Walter (Hg.), *Wissenschaftsphilosophie im Neukantianismus. Ansätze – Kontroversen – Wirkungen*. Würzburg 2014.
- Krijnen, Christian/Ferrari, Massimo, Fiorato, Pierfrancesco (Hg.): *Kulturphilosophie, Probleme und Perspektiven des Neukantianismus*. Würzburg 2014.
- Kühne-Bertram, Gudrun/Lessing Hans-Ulrich (Hg.): *Wilhelm Dilthey Briefwechsel Band I: 1852 – 1882*. Göttingen 2011.
- Langbehn, Claus: *Im Diskursuniversum von William James, ein Nachwort von Claus Langbehn*, in: James, William: *Pragmatismus und radikaler Empirismus*. Frankfurt a.M. 2006.
- Lauth, Hans-Joachim/Wagner, Christian (Hg.): *Politikwissenschaft: Eine Einführung*. Paderborn 2020. <https://doi.org/10.36198/9783838554129>
- Lembcke, Oliver W.: *Staats(rechts)lehre oder Rechts(staats)lehre? Zum Rechtspositivismus bei Jellinek und Kelsen*, in: Schmidt Rainer (Hg.): *Rechtspositivismus: Ursprung und Kritik. Zur Geltungsbegründung von Recht und Verfassung*. Baden-Baden 2014. S. 83 – 134. [https://doi.org/10.5771/9783845241999\\_83](https://doi.org/10.5771/9783845241999_83)
- Lembeck, Karl Heinz: *Dilthey und der Marburger Neukantianismus*, in: Scholtz, Gunter (Hg.): *Diltheys Werk und die Wissenschaften: Neue Aspekte*. Göttingen 2013. S. 65 – 78. <https://doi.org/10.14220/9783737002325.65>

- Lessing, Hans-Ulrich: Wilhelm Dilthey, eine Einführung. Köln 2011. <https://doi.org/10.36198/9783838534862>
- Ley, Michael/Neisser, Heinrich/Weiss, Gilbert (Hg.): Politische Religion? Politik, Religion und Anthropologie im Werk von Eric Voegelin. München 2003.
- Ley, Michael/Weiss, Gilbert: Voegelin in Wien, frühe Schriften 1920 – 1938. Wien 2007.
- Liebmann, Otto: Kant und die Epigonen. Eine schriftliche Abhandlung. Stuttgart 1865.
- Löwith, Karl: Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung in H. Cohens Religionsphilosophie, in: Ollig, Hans-Ludwig, Materialien zur Neukantianismusforschung. Darmstadt 1987. S. 328 – 361.
- Ludwig, Gundula: Geschlechterpolitiken und Geschlechterforschung in krisenhaften Zeiten, in: Bloemen, Henrike/Bomert, Christiane/Dziuba-Kaiser, Stephanie/Gebhardt, Mareike (Hg.): Machtverhältnisse. Kritische Perspektiven auf Geschlecht und Gesellschaft. Frankfurt a.M. 2023. [https://www.uibk.ac.at/iup/buch\\_pdfs/gender-lectures\\_iv/10.15203-99106-067-3-03.pdf](https://www.uibk.ac.at/iup/buch_pdfs/gender-lectures_iv/10.15203-99106-067-3-03.pdf), aufgerufen am 28.08.2025, S. 1 – 37.
- Lübbe, Hermann: Zustimmungsfähige Modernität. Gründe einer marginal verbliebenen Rezeption Eric Voegelins, Occasional Papers 34. München 2003.
- Maier, Hans: Politische Religionen. München 2007.
- Mann, Thomas: Tagebücher 1937 – 1939. Frankfurt a.M. 1980.
- Marcuse, Herbert: Wilhelm Dilthey. In: Rodi, Frithjof/Lessing, Hans-Ulrich (Hg.): Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys. Frankfurt a.M. 1984. S. 211 – 225.
- Marino, Mario: Rassenidee und Philosophische Anthropologie in den 1930er Jahren (Voegelin, Plessner, Gehlen). Historisch-kritische Vorbemerkungen zur Ausarbeitung eines kritischen Potentials der Philosophischen Anthropologie, in: Plas, Guillaume/Raulet, Gérard/Gangl, Manfred (Hg.): Philosophische Anthropologie und Politik. Nordhausen 2013. S. 459 – 498.
- Marx, Wolfgang/Ort, Ernst Wolfgang (Hg.): Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie. Würzburg 2001.
- de Mendelssohn, Peter (Hg.): Thomas Mann – Briefwechsel mit seinem Verleger Gottfried Bermann Fischer 1932 – 1955. Frankfurt a.M. 1973.
- Mertlitsch, Kirstin: Feministische Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie. In: Dorer, Johanna/Geiger, Brigitte/Hipfl, Brigitte/Ratković, Viktorija (Hg.): Handbuch Medien und Geschlecht, Perspektiven und Befunde der feministischen Kommunikations- und Medienforschung. Wiesbaden 2019. S. 173 – 182. [https://doi.org/10.1007/978-3-658-20707-6\\_12](https://doi.org/10.1007/978-3-658-20707-6_12)
- Mezzanzanica, Massimo: Dilthey und die Phänomenologie Husserls, in: Scholtz, Gunter: Diltheys Werk und die Wissenschaften. Neue Aspekte. Göttingen 2013. S. 79 – 96. <https://doi.org/10.14220/9783737002325.79>

- Miranda, José Porfirio: Appell an die Vernunft, Wissenschaftstheorie und Kritik des Positivismus. Berlin 2013.
- Misch, Georg: Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel. Leipzig 1926.
- Misch, Georg: Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften. In: Rodi, Frithjof/Lessing, Hans-Ulrich (Hg.): Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys. Frankfurt a.M. 1984. S. 132 – 146.
- Misch, Georg: Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys. Frankfurt a.M. 1947.
- Müller, Claudius: Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus. Tübingen 1994.
- Müller, Hans Peter/Sigmund, Steffen: Max Weber – Handbuch: Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart 2014.
- Nullmeier, Frank/Rüb, Friedbert W.: Die Transformation der Sozialpolitik. Vom Sozialstaat zum Sicherungsstaat. Frankfurt a.M. 1993.
- Nusser, Karl-Heinz: Erklären und Verstehen bei Weber. In: Philosophisches Jahrbuch. 93. Jahrgang. Freiburg i.Br. 1986. S. 142 – 150.
- Oehler, Klaus: Charles Sanders Peirce. München 1993.
- Offe, Claus: Selbstbetrachtung aus der Ferne, Tocqueville, Weber und Adorno in den Vereinigten Staaten. Frankfurt a.M. 2004.
- Omodeo, Pietro Daniel: Political epistemology: The problem of ideology in science studies. [https://iris.unive.it/retrieve/e4239ddd-b2e0-7180-e053-3705fe0a3322/Omodeo\\_polepisteme\\_2019.pdf](https://iris.unive.it/retrieve/e4239ddd-b2e0-7180-e053-3705fe0a3322/Omodeo_polepisteme_2019.pdf), 2019, aufgerufen am 04.04.2024.
- Ooyen, Robert Chr. van: Hans Kelsen und die offene Gesellschaft. Wiesbaden 2017.
- Opitz, Peter J. (Hg.): Eric Voegelin, Leo Strauß, Glaube und Wissen. Der Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Leo Strauss von 1934 bis 1964. München 2010. <https://doi.org/10.30965/9783846749678>
- Opitz, Peter J.: Eric Voegelins Politische Religionen. Kontexte und Kontinuitäten. München 2006.
- Opitz, Peter J.: Nachwort, in: Voegelin, die politischen Religionen. München 1993.
- Ort, Ernst Wolfgang: Die Einheit des Neukantianismus, in: Orth, Ernst Wolfgang/Holzhey Helmut (Hg.), Neukantianismus, Perspektiven und Probleme. Würzburg 1994. S. 13 – 30.
- Orth, Ernst Wolfgang/Holzhey Helmut (Hg.): Neukantianismus, Perspektiven und Probleme. Würzburg 1994.
- Pascher, Manfred: Einführung in den Neukantianismus. München 1997.
- Paulson, Stanley L.: Das regulative Prinzip als Rettung der Reinen Rechtslehre Hans Kelsens, in: Krijnen, Christian/Zeidler, Kurt Walter (Hg.): Wissenschaftsphilosophie im Neukantianismus, Ansätze – Kontroversen – Wirkungen. Würzburg 2014. S. 259 – 281.
- Paulson, Stanley L.: Hans Kelsen und Gustav Radbruch, neukantianische Strömungen in der Rechtsphilosophie, in: Krijnen, Christian/Noras, Andrzej J. (Hg.),

- Marburg versus Südwestdeutschland, philosophische Differenzen zwischen den beiden Hauptschulen des Neukantianismus. Würzburg 2012. S. 141 – 162.
- Peirce, Charles Sanders: An William James, 7. März 1904, in: Peirce, Charles Sanders: Schriften II vom Pragmatismus zum Pragmatizismus. Mit einer Einführung herausgegeben von Karl-Otto Apel. Frankfurt a.M. 1970.
- Peirce, Charles Sanders: Die Festlegung einer Überzeugung, in: Peirce, Charles Sanders: Schriften I zur Entstehung des Pragmatismus. Mit einer Einführung herausgegeben von Karl-Otto Apel. Frankfurt a.M. 1967.
- Peirce, Charles Sanders: How to make our Ideas clear, in: Thayer, H. Standish: Pragmatism. The classic writings. New York 1970.
- Peirce, Charles Sanders: Kernfragen des Pragmatizismus, in: Peirce, Charles Sanders: Schriften II vom Pragmatismus zum Pragmatizismus. Mit einer Einführung herausgegeben von Karl-Otto Apel. Frankfurt a.M. 1970.
- Peirce, Charles Sanders: Theory of Cognition, in: Peirce, Charles Sanders: Schriften I zur Entstehung des Pragmatismus. Mit einer Einführung herausgegeben von Karl-Otto Apel. Frankfurt a.M. 1967.
- Peirce, Charles Sanders: What Pragmatism is, in: Thayer, H. S.: Pragmatism: the classic writings. New York 1970.
- Perpeet, Wilhelm: Formale Kulturphilosophie, in: Ollig, Hans-Ludwig: Materialien zur Neukantianismusforschung. Darmstadt 1987. S. 362 – 377.
- Peter, Johannes: Auguste Comtes Bild vom Menschen, der Philosoph und die Gemeinschaft des Positivismus. Stuttgart 1936.
- Petropulos, William: Stefan George und Eric Voegelin, Occasional Papers 51. München 2005.
- Petropulos, William: The Person as ›Imago Dei‹ Augustine and Max Scheler in Eric Voegelin's ›Herrschaftslehre‹ and ›The Political Religions‹, Occasional Papers 4. München 2000.
- Petropulos, William/Weiss, Gilbert: Editors' introduction, in: Petropulos, William/Weiss, Gilbert: The collected works of Eric Voegelin, Volume 32, the theory of governance and other miscellaneous papers, 1921 – 1938. Columbia and London 2003.
- Piper Everett (Moderator): Eric Voegelin and his prophetic classic, a new science of politics (Audio-Podcast), Folge 66, in: The rebellion, September 2020, (online) <https://soundcloud.com/dreverettpiper/ep66-eric-voegelin-and-his-prophetic-classic-a-new-science-of-politics>, 12:30 – 14:17, aufgerufen am 22.03.2024.
- Plessner, Helmut: Zu Rasse und Staat von Erich Voegelin, in: Kohlenberger, Helmut/Seitter, Walter: Zoopolitik. Berlin 2003. S. 14 – 23.
- Prader, Johanna: Eric Voegelin und die Zerstörung menschlicher Ordnung in der Moderne. Wien 2006.

- Raggam Blesch, Michaela: Das »Anschluss«-Pogrom in der Narrativen der Opfer, in: Welzig, Werner (Hg.): »Anschluss«, März/April 1938 in Österreich. Budapest 2010. S. 111 – 124.
- Riedel, Manfred: Geheimes Deutschland, Stefan George und die Brüder Stauffenberg. Berlin 2014.
- Riedl, Matthias: Geschichtstheologie und Immanentisierung des Religiösen, Eric Voegelin und Joachim von Fiore, in: Sigwart, Hans-Jörg (Hg.), Staaten und Ordnungen, die politische und Staatstheorie von Eric Voegelin. Baden-Baden 2016. S. 135 – 154. <https://doi.org/10.5771/9783845276205-135>
- Rini, Regina: Weaponized skepticism, an analysis of Social Media Deception as applied Political Epistemology. in: Edenberg, Elisabeth/Hannon, Michael (Hg.): Political Epistemology. Oxford 2021. S. 31 – 48. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192893338.003.0003>
- Rosenberg, Alfred: An die Dunkelmänner unserer Zeit. Eine Antwort auf die Angriffe gegen den Mythos des 20. Jahrhunderts. München 1935.
- Rosenberg, Alfred: Der Mythos des 20. Jahrhunderts, eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit. München 1933.
- Safrangski, Rüdiger: Ein Meister aus Deutschland, Heidegger und seine Zeit. Wien 1994.
- Sandkühler, Hans Jörg: Für einen epistemologischen Pluralismus, nicht nur in der Wissenschaft. In: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): Einheit des Wissens, zur Debatte über Monismus, Dualismus und Pluralismus. Bremen 1994. S. 9 – 26.
- Sandoz, Ellis: The Voegelinian revolution. A biographical introduction. Baton Rouge 1981.
- Santayana, George: Die Christusidee in den Evangelien, übersetzt von Luise Laporte, München 1951.
- Santayana, George: Die Spanne meines Lebens, übersetzt von Wolfheinrich v. d. Mülbe. Hamburg 1950.
- Santayana, George: Egotism in German Philosophy. London 1940.
- Santayana, George: Preface [Scepticism and Animal Faith], in: Santayana, George: The essential Santayana. Selected Writings, edited by The Santayana Edition, compiled and with an introduction by Martin A. Coleman. Bloomington 2009.
- Santayana, George: The discovery of essence, in: Santayana, George: The essential Santayana. Selected Writings, edited by The Santayana Edition, compiled and with an introduction by Martin A. Coleman. Bloomington 2009.
- Santayana, George: There are no necessary truths, in: Santayana, George: The essential Santayana. Selected Writings, edited by The Santayana Edition, compiled and with an introduction by Martin A. Coleman. Bloomington 2009.
- Scaff, Lawrence A.: Max Weber in America. 2011 Princeton. <https://doi.org/10.23943/princeton/9780691147796.001.0001>

- Schaffer, Johanna: Sichtbarkeit. Epistemologie und Politik eines Schlüsselbegriffs analoger und digitaler Medienrealitäten. In: Dorer, Johanna/Geiger, Brigitte/Hipfl, Brigitte/Ratković, Viktorija (Hg.): Handbuch Medien und Geschlecht, Perspektiven und Befunde der feministischen Kommunikations- und Medienforschung. Wiesbaden 2019. S. 159 – 170. [https://doi.org/10.1007/978-3-658-20707-6\\_8](https://doi.org/10.1007/978-3-658-20707-6_8)
- Schäfer, Lothar: Cohens Weg der »reinen Erkenntnis«, ein Weg in die Wissenschaftstheorie? In: Marx, Wolfgang/Ort, Ernst Wolfgang (Hg.), Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie. Würzburg 2001. S. 78 – 98.
- Scheler, Max: Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt. Frankfurt a.M. 1977.
- Scheler, Max: Vom Ewigen im Menschen. Berlin. 1933.
- Schlicht, Laurens/Herrnstadt, Martin: Epistemic and Political Things: An Analytical Framework for a Historico-Political Epistemology, in: Braunstein, Jean-Francois/Diez, Iván Moya/Vagelli, Matteo (Hg.): L'épistémologie historique: Histoire et méthodes. Sorbonne 2019. S. 173–186. <https://doi.org/10.4000/books.porsobone.39266>
- Schmidt, Rainer: Rechtspositivismus und die Geltung von Recht und Verfassung, in: Schmidt, Rainer (Hg.), Rechtspositivismus: Ursprung und Kritik, zur Geltungsbegründung von Recht und Verfassung. Baden-Baden 2014. S. 9 – 34. [https://doi.org/10.5771/9783845241999\\_9](https://doi.org/10.5771/9783845241999_9)
- Schmitt, Carl: Der Begriff des Politischen. Berlin 1963.
- Schmitt, Carl: Der Führer schützt das Recht, in: Deutsche Juristen-Zeitung. Heft 15. 1934.
- Schmitt, Carl: Der Hüter der Verfassung. Berlin 1969.
- Schmitt, Carl: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. Berlin 1986.
- Schmitt, Carl: Verfassungslehre. Berlin 1993.
- Schmuck, Martin: Peirces »Religion of Science«, Studien zu den Grundlagen einer naturalistischen Theologie. Tübingen 2015.
- Schnädelbach, Herbert: Erfahrung, Begründung und Reflexion, Versuch über den Positivismus. Frankfurt a.M. 1971.
- Schneeberger, Paul: Der schwierige Umgang mit dem »Anschluss«, die Rezeption in Geschichtsdarstellungen 1946 – 1995. Wien 2000.
- Schößler, Sabine: Der Neopragmatismus von Hans Joas. Handeln, Glaube und Erfahrung. Berlin 2011.
- Sehgal, Melanie: Eine situierte Metaphysik, Empirismus und Spekulation bei William James und Alfred North Whitehead. Konstanz 2016.
- Sehgal, Melanie: Wo anfangen, wie überschreiten? William James und die Phänomenologie, in: Journal Phänomenologie. 32/2009.

- Seitter, Walter: Vorbemerkung, in: [www.walterseitter.at/nova/Voegelin.htm](http://www.walterseitter.at/nova/Voegelin.htm), aufgerufen am 01.04.2024.
- Sieg, Ulrich: Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus, die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft. Würzburg, 1994.
- Sigwart, Hans-Jörg: Das Politische und die Wissenschaft. Intellektuell-biographische Studien zum Frühwerk Eric Voegelins. Würzburg 2005.
- Sigwart, Hans-Jörg: Hermeneutik und Kritik, in: Riescher, Gisela/Rosenzweig, Beate/Meine, Anna (Hg.): Ein-führung in die Politische Theorie, Grundlagen – Methoden – Debatten. Stuttgart 2020. S. 49 – 65.
- Sigwart, Hans-Jörg: Mitwelt und Seinsordnung. Zum erfahrungswissenschaftlichen Disput zwischen Eric Voegelin und Hannah Arendt, in: Sigwart, Hans-Jörg (Hg.): Staaten und Ordnungen, die politische und Staatstheorie von Eric Voegelin. Baden-Baden 2016. S. 195 – 219. <https://doi.org/10.5771/9783845276205-195>
- Sigwart, Hans-Jörg (Hg.): Staaten und Ordnungen, die politische und Staatstheorie von Eric Voegelin. Baden-Baden 2016. <https://doi.org/10.5771/9783845276205>
- Sigwart, Hans-Jörg: Wissenschaft, Wahrheit und Macht – Eric Voegelins New Science of Politics im Kontext. In: Schwaabe, Christian/Muth, Nicoletta Scotti (Hg.): Repräsentation und Wahrheit, Annäherungen an Eric Voegelins politische Philosophie. Paderborn 2022. S. 90 – 123. [https://doi.org/10.30965/9783846766552\\_004](https://doi.org/10.30965/9783846766552_004)
- Sigwart, Hans-Jörg: Zwischen Abschluss und Neubeginn, Eric Voegelin und Max Weber, Occasional Papers 41. München 2005.
- Simmel, Georg: Der Konflikt der modernen Kultur. München 1918.
- Simões, Ana: In the Shadow of the 1919 Total Solar Eclipse: The Two British Expeditions and the Politics of Invisibility, in: Ienna, Gerardo/Wolfe, Charles: Special Issue on Case Studies in Knowledge from Below: From Historical to Political Epistemology, in: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 2022. Vol. 45(4). S. 581 – 601. <https://doi.org/10.1002/bewi.202100040>
- Singer, Mona: Feministische Wissenschaftskritik und Epistemologie: Voraussetzungen, Positionen, Perspektiven. In: Becker, Ruth/Kortendiek, Beate (Hg.): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Wiesbaden 2004. S. 285 – 294. [https://doi.org/10.1007/978-3-531-91972-0\\_33](https://doi.org/10.1007/978-3-531-91972-0_33)
- Sombart, Werner: Warum gibt es in den Vereinigten Staaten keinen Sozialismus. Darmstadt 1969.
- Ströker, Elisabeth: Husserls transzendente Phänomenologie. Frankfurt a.M. 1987.
- Szilasi, Wilhelm: Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls. Tübingen 1959.
- Thayer, H. Standish: Pragmatism. The classic writings. New York 1970.
- de Tocqueville, Alexis: Über die Demokratie in Amerika. Ausgewählt und herausgegeben von J.P. Mayer. Stuttgart 1990.
- de Tocqueville, Alexis: Über die Demokratie in Amerika. Band 2. Stuttgart 1962.

- Toole, Briana: *What Lies Beneath, The Epistemic Roots of White Supremacy*, in: Edenberg, Elisabeth/Han-non, Michael (Hg.): *Political Epistemology*. Oxford 2021. S. 76 – 94. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192893338.003.0006>
- van de Ven, Andrew H./Lifschitz, Arik: John R. Commons, back to the future of organization studies. In: *The Oxford Handbook of Sociology and Organization Studies*. New York 2009. S. 510 – 534. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199535231.003.0023>
- Vetter, Helmut: *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Hamburg 2004. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2231-2>
- Viale, Riccardo: *Knowledge and Politics*. New York 2001. <https://doi.org/10.1007/978-3-642-57564-8>
- Vogelmann, Frieder: *Die Wirksamkeit des Wissens, eine politische Epistemologie*. Berlin 2022.
- Vogelmann, Frieder: vier Pfade zur politischen Epistemologie, in: Nonhoff, Martin/ Sebastian Haunss/Klenk, Tanja/Pritzlaff-Scheele, Tanja (Hg.): *Gesellschaft und Politik verstehen, Frank Nullmeier zum 65. Geburtstag*. Frankfurt a.M. 2022. S. 189 – 204.
- Völkel, Evelyn: *Der totalitäre Staat – das Produkt einer säkularen Religion? Die frühen Schriften von Frederick A. Voigt, Eric Voegelin sowie Raymond Aron und die totalitäre Wirklichkeit im Dritten Reich*. Baden-Baden 2009. <https://doi.org/10.5771/9783845213064>
- Vondung, Klaus: editor's introduction, in: *The collected works of Eric Voegelin, Volume 2, race and state*. Columbia and London 1997.
- Wagner, Gerhard/Weiss, Gilbert (Hg.): *Alfred Schütz, Eric Voegelin, eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat, Briefwechsel 1938 – 1959*. Konstanz 2004.
- Walther, Elisabeth: *Charles Sanders Peirce, Leben und Werk*. Baden-Baden 1989.
- Wanning, Frank: *Gedankenexperimente: Wissenschaft und Roman im Frankreich des 19. Jahrhunderts*. Tübingen 1999. <https://doi.org/10.1515/9783110910285>
- Weiss, Gilbert: *Theorie, Relevanz und Wahrheit. Eine Rekonstruktion des Briefwechsels zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz (1938 – 1959)*. München 2000.
- Winkler, Günther: Geleitwort. In: *Eric Voegelin: der autoritäre Staat*. Wien 1997.
- Ziai, Aram: *Postkoloniale Politikwissenschaft. Grundlagen einer postkolonialen politischen Theorie und deren Anwendungsfelder*. In: Reuter, Julia/Karentzos, Alexandra (Hg.): *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*. Wiesbaden 2012. S. 283 – 296. [https://doi.org/10.1007/978-3-531-93453-2\\_21](https://doi.org/10.1007/978-3-531-93453-2_21)
- Zoozmann, Richard: *Die göttliche Komödie*. <https://www.divina-commedia.de/pdf/Die%20goeottliche%20Komoedie.pdf>, aufgerufen am 01.04.2024.

**Markus Neher** (Dr. phil.), geb. 1983, promovierte 2024 an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Seine Forschungsschwerpunkte sind Erkenntnistheorie und politische Epistemologie.





