


Eric Voegelin, Alfred
Schütz, Leo Strauss und
Aron Gurwitsch

Briefwechsel
über »Die Neue
Wissenschaft
der Politik«



BAND 46
ALBER PRAKTISCHE PHILOSOPHIE



<https://doi.org/10.5771/9783495993927>, am 05.06.2024, 12:21:02
Open Access –  – <https://www.nomos-elibrary.de/agb>

Der Gegenstand dieses Buches ist selbst ein Buch: die „New Science of Politics“, die 1952 in den USA erschien und in vierzig Jahren zum Klassiker der Politischen Philosophie wurde. Sie ist in zahlreiche Sprachen übersetzt worden. Eine Neuauflage der deutschen Ausgabe erschien 1991 bei Alber: „Die Neue Wissenschaft der Politik“. Sie bietet eine eigenwillige, gerade heute wieder hochaktuelle Deutung der Moderne; zugleich ist sie eine Kampfansage an das in den Sozialwissenschaften dominierende positivistische Wissenschaftsverständnis und der Versuch einer Erneuerung der rationalen Grundlagen der Politischen Philosophie.

Schon vor ihrem Erscheinen war die „New Science“ Gegenstand einer umfangreichen Korrespondenz zwischen Voegelin und einigen mit ihm befreundeten Wissenschaftlern. Partner waren vor allem Alfred Schütz, Leo Strauss und Aron Gurwitsch. Die wichtigsten der zum Teil bis heute unveröffentlichten Briefe jener Korrespondenz sind in diesem Band zusammengestellt.

Der Briefwechsel ist in doppelter Hinsicht von Bedeutung: Voegelin entfaltet in ihm zentrale Aspekte seines theoretischen Ansatzes erheblich differenzierter als in der „New Science“; die Nachfragen und Einwände seiner Briefpartner identifizieren neuralgische Punkte der „New Science“ und werfen Licht auf ihre eigenen Positionen. Last not least ist die Korrespondenz das Dokument eines auch im Exil anhaltenden Dialogs einiger der bedeutendsten Sozialwissenschaftler des 20. Jahrhunderts.

Eric Voegelin, Alfred Schütz,
Leo Strauss und Aron Gurwitsch

Alber-Reihe
Praktische Philosophie

unter Mitarbeit von
Norbert Hoerster, Reinhart Maurer,
Manfred Riedel, Robert Spaemann
und Meinolf Wewel

herausgegeben von
Günther Bien, Karl-Heinz Nusser
und Annemarie Pieper

Band 46

Eric Voegelin, Alfred Schütz,
Leo Strauss und Aron Gurwitsch

Briefwechsel über
»Die Neue Wissenschaft
der Politik«

In Zusammenarbeit mit dem Eric-Voegelin-Archiv
der Ludwig-Maximilians-Universität München
herausgegeben von Peter J. Opitz

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Briefwechsel über „Die Neue Wissenschaft der Politik“ /
Eric Voegelin ... In Zusammenarbeit mit dem Eric-Voegelin-
Archiv der Ludwig-Maximilians-Universität München hrsg. von
Peter J. Opitz. – Freiburg (Breisgau); München: Alber, 1993
(Alber-Reihe Praktische Philosophie; Bd. 46)
ISBN 3 - 495 - 47757 - 8

NE: Voegelin, Eric; Opitz, Peter J. [Hrsg.]; GT

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)

Printed on acid-free paper

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany

© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München 1993

Druck: Offsetdruckerei Johannes Krause, Freiburg i. Br.

ISBN 3 - 495 - 47757 - 8

Inhalt

I. Einleitung

Von Peter J. Opitz 9

II. Korrespondenz zwischen Eric Voegelin und Leo Strauss 27

25. Feb. 1951
Strauss an Voegelin 29

22. Apr. 1951
Voegelin an Strauss 33

4. Jun. 1951
Strauss an Voegelin 46

III. Korrespondenz zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz 53

22. Apr. 1951
Schütz an Voegelin 55

30. Apr. 1951
Voegelin an Schütz 64

10. Okt. 1952
Schütz an Voegelin 71

Nov. 1952
Schütz an Voegelin 76

1. Jan. 1953
Voegelin an Schütz 105

10. Jan. 1953
Voegelin an Schütz 121

*IV. Korrespondenz zwischen Aron Gurwitsch
und Alfred Schütz 131*

2. Nov. 1952
Gurwitsch an Schütz 133

2. Nov. 1952
Gurwitsch an Voegelin - Auszug 136

10. Nov. 1952
Schütz an Gurwitsch 140

24. Jan. 1953
Gurwitsch an Schütz 142

V. Anhang 145

Biographische Stichworte 147

Personenregister 155

I. Einleitung

Von Peter J. Opitz

Am 23. Januar 1951 um 2:00 p.m. schreibt Eric Voegelin aus dem Shoreland-Hotel in Chicago an seine Frau: "Hier geht alles gut, ich glaube, die Vorlesungen sind ein Erfolg, sofern die Leute überhaupt verstehen können, was vorgeht."¹ Die Vorlesungen, auf die Voegelin sich in seinem Brief bezog, waren die *Walgreen Lectures* an der University of Chicago, zu denen er in diesem Jahr eingeladen worden war. Sie behandelten das Thema "Representation and Truth". Der Eindruck, den Voegelin seiner Frau aus Chicago vermittelte, war durchaus zutreffend - im positiven, wie im negativen Sinne. Er galt, wie sich zeigen sollte, auch für die schriftliche Fassung der Vorlesungen, die im Herbst 1952 unter dem Titel *The New Science of Politics. An Introduction* erschien.

Das Entrée, das die *New Science of Politics* erhielt, hätte nicht besser sein können. Im März 1953 wurde sie von der einflußreichen amerikanischen Wochenschrift *Time* in den Mittelpunkt eines längeren Artikels gestellt, in dem das Magazin seinen 30-jährigen Gründungstag zum Anlaß einer umfassenden Analyse der geistigen und politischen Situation der Zeit, der Rolle der USA und der Aufgabe des Journalismus nahm. "Der Journalismus und Joachims Kinder" lautete die Überschrift.² Gemeint war der kalabrische Mönch Joachim von Fiore, den Voegelin

¹ Ich danke Frau Lissy Voegelin an dieser Stelle, daß sie mir Einblick in die gesamte, bislang noch nicht zugängliche Privatkorrespondenz gewährt hat.

² *Time*, March 9, 1953.

in seiner Studie als einen der großen - der breiten Öffentlichkeit allerdings kaum bekannten - Wegbereiter der Moderne und der sie dominierenden gnostischen Massenbewegungen vorgestellt hatte. Nicht minder wohlwollend war, ein halbes Jahr später, eine Besprechung aus der Feder von Michael Oakeshott im renommierten *Times Literary Supplement*.³ Sie und eine Vielzahl weiterer Besprechungen machten den zu jener Zeit an der Louisiana State University in Baton Rouge lehrenden Emigranten aus Europa, der bis dahin in den USA zwar mit einigen Artikeln, aber noch mit keiner Buchpublikation in Erscheinung getreten war, landesweit bekannt und begründeten seinen Ruf als einen der eigenwilligsten und geistreichsten politischen Philosophen.

Das positive Echo blieb nicht auf die USA beschränkt, sondern fand auch einen Widerhall in Westeuropa. So verdankte Voegelin nicht zuletzt der *New Science of Politics* - der allerdings schon bald die ersten drei Bände seines Hauptwerkes *Order and History* gefolgt waren -, den Ruf, den er im Herbst 1956 an die Ludwig-Maximilians-Universität in München erhielt, um hier das neugegründete Institut für politische Wissenschaft aufzubauen. 1959, bald nach seinem Antritt in München, erschien unter dem Titel *Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung* die deutsche Übersetzung. Es sollte auch in Deutschland das Buch werden, das am engsten mit dem Namen Voegelins verbunden war und bis heute blieb. Auch in anderen Ländern Westeuropas nahm man das Buch zur Kenntnis: Knapp zehn Jahre nach der Übersetzung ins Deutsche - 1968 - er-

³ *Times Literary Supplement*, August 7, 1953, S. 504.

schien eine italienische Fassung, 1982 eine in Brasilien angefertigte portugiesische Übersetzung.⁴

Aber auch in den USA hatte die *New Science* inzwischen nicht an Attraktivität und Ansehen eingebüßt. Das bezeugten nicht nur immer neue Auflagen, sondern im August 1978 auch die Verleihung des *Lippincott Award* für die *New Science* als "ein Werk von exzeptioneller Qualität" im Bereich der Politischen Theorie, das auch 15 Jahre nach seinem Erscheinen nichts von seiner ursprünglichen Bedeutung verloren hat. - Das Erscheinen der inzwischen 4. Neuauflage der deutschen Ausgabe im Jahre 1991 sowie eine polnische Übersetzung im Jahre 1992 deuten darauf hin, daß die *New Science* inzwischen zu einem Klassiker der Politischen Wissenschaft geworden ist.

Doch berühren wir auch die dunklere Seite der Geschichte: Das Buch war nicht nur ein Erfolg; so litt seine Rezeption darunter, daß bei vielen seiner Rezensenten - und damit wohl auch seiner Leser - die eigentliche Botschaft des Autors nicht ankam. Die allgemeine Richtung, in die sich die Mißverständnisse bewegten, hatte sich schon im *Time*-Artikel abgezeichnet: Das Buch wurde primär als eine Kritik der Moderne gedeutet - als Kritik der modernen Welt, als Kulturkritik. Das war durchaus verständlich, denn die ganze zweite Hälfte der *Neuen Wissenschaft* befaßte sich mit dem Wesen der Moderne, das Voegelin als "Gnostizismus" deutete. In breiten Strichen legte er hier die Wurzeln des modernen gnostischen Denkens in einem immanentistisch uminterpretierten Christentum frei und skizziert die wichtigsten Phasen seiner Ausbreitung als westlicher Gegenkultur: den all-

⁴ Zu den Schriften Voegelins vgl. die neueste Gesamtbibliographie in Eric Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, München: Fink Verlag, 1993.

mählichen Aufstieg eines neuen Geistes und Weltgefühls im Umfeld eines breiten Spektrums millenarischer Sektenbewegungen, die seit dem 16. Jahrhundert aus dem sozialen Untergrund an die Oberfläche drängten; die Verbindung dieses neuen Geistes mit dem nun bald entstehenden Glauben an die Wissenschaft als Mittel zur Erlösung der Welt und des Menschen; die Auszehrung der christlichen Substanz durch die Aufklärung. Den Schlußpunkt der Analyse bildet schließlich die Verschmelzung mit den großen Massenbewegungen und totalitären Parteien des 20. Jahrhunderts, deren faschistische Ausläufer gerade im Zweiten Weltkrieg in einem blutigen Inferno untergegangen waren, während sich ihre kommunistischen *confrères*, unter dem Banner der Weltrevolution, zum entscheidenden Angriff auf die westliche Welt sammelten.

Vor dem Hintergrund des an Schärfe zunehmenden Kalten Krieges war es wohl unvermeidlich, daß die aktuellen Passagen des Buches sein tieferes wissenschaftliches und theoretisches Anliegen überschatteten, ja verdeckten. Zum Leidwesen des Autors, dem es zwar auch um eine Darstellung der westlichen Moderne und ihrer Diagnose als Krise ging, der darüber hinaus aber an dem Verlauf der Moderne vor allem den Verfall der Rationalität darstellen wollte und mit ihm den Verfall der Sozialwissenschaften, die als Teil der geistigen Krise zu einer adäquaten Analyse der Situation, in der die westliche Welt und sie selbst sich befanden, nicht mehr imstande waren.

Auch diese zweite Ebene - die Kritik am positivistischen Wissenschaftsverständnis -, die die *New Science* durchzieht und von Voegelin in einer nachträglich für das Buch verfaßten Einleitung besonders herausgearbeitet worden war, trug dazu bei, die Aufmerksamkeit vom ei-

gentlichen Anliegen abzulenken - zumal sie zwar applaudiert und attackiert, aber nur selten selbst zum Gegenstand einer gründlichen Analyse gemacht wurde. In einem solchen Falle wären die Analytiker ganz von selbst auf die dritte - wichtigste und theoretisch zugleich interessanteste - Ebene gestoßen: nämlich auf den Versuch einer geistigen Erneuerung der politischen Wissenschaften aus dem Geiste der klassischen *episteme politike* und auf der Basis einer differenzierten Ontologie. Letzteres wurde zwar bemerkt - übersehen wurde dabei jedoch, daß die *episteme politike* lediglich der Ausgangspunkt eines neuen Ansatzes war, der von seiner Anlage und seinem theoretischen Anspruch her weit über sie hinausreichte. Die Folge war absehbar: die Verehrer der klassischen Philosophie, sofern sie sich nicht in der Kritik an technisch-philosophischen Details verhakten, klatschten Beifall; während ihre Verächter, die sie im Zuge der Aufklärung als endgültig überwunden zu haben glaubten, ihre Rehabilitierung wütend attackierten. Der neue Ansatz selbst aber blieb bei beiden Gruppen weitgehend unbeachtet.

Rückblickend betrachtet, erweisen sich große Teile der Debatte über die *New Science of Politics* somit als ein beredtes Zeugnis jenes geistigen Bankrotts, der im Buch so überzeugend beschrieben wird. Dabei gibt es in der Rezeption keine großen Unterschiede zwischen den USA oder Europa. Es gibt allerdings einige Ausnahmen. Zu ihnen gehört insbesondere eine Korrespondenz, die Voegelin schon bald nach den Vorlesungen in Chicago mit einigen Freunden und Kollegen in den USA führte: mit Alfred Schütz, Aron Gurwitsch und Leo Strauss. Alle vier hatten in den dreißiger Jahren wegen der nationalsozialistischen Bedrohung Europa verlassen und waren in die USA geflüchtet. Während die persönlichen

Beziehungen zwischen ihnen sehr unterschiedlicher Natur waren, verband sie doch neben dem gemeinsamen Schicksal von Emigration und Exil das Interesse an der Philosophie. Und wenn auch die Positionen, die sie vertraten, sich in vieler Hinsicht erheblich unterschieden, so teilten sie doch viele der Probleme.

Der im folgenden in wichtigen Ausschnitten vorgelegte Briefwechsel zwischen ihnen und Voegelin ist in vielfacher Hinsicht von Interesse: Zum einen, indem die Nachfragen seiner Briefpartner aus einer eigenständigen theoretischen Position neuralgische Punkte der *New Science* aufdecken; zum anderen, indem sie Voegelin dazu veranlassen, zentrale Aspekte seines theoretischen Ansatzes erheblich differenzierter und konzentrierter darzustellen als dies in der *New Science* selbst geschehen war. Und schließlich indem sie Einblicke vermitteln in einen auch im Exil anhaltenden Dialog einiger der bedeutendsten Sozialwissenschaftler des 20. Jahrhunderts. Da über das Verhältnis zwischen Voegelin, Schütz, Gurwitsch und Strauss bislang nur wenig bekannt ist, soll hier der Versuch unternommen werden, dieses wenige kurz zusammenzutragen.

Wichtigster und zugleich auch philosophisch gewichtigster Gesprächspartner Voegelins war Alfred Schütz. Die Freundschaft der beiden Männer geht auf die gemeinsame Studienzeit in Wien zurück. Voegelin war Schütz in den Seminaren von Hans Kelsen begegnet. Wann ihre Freundschaft begann und wie sie sich im einzelnen entwickelte, bleibt im Dunkeln. Jedenfalls verwies Voegelin 1956 in seiner den ersten Teil von *Anamnesis* einleitenden Hommage an Alfred Schütz auf "nahezu vier Jahrzehnte gemeinsamen Denkens und wechselseitiger Kritik", die nicht nur Spuren im Werk hinterlassen hatten, sondern, wie er bekannte, "auch die Gewohnheit,

bei der Arbeit sich zu fragen, was der andere dazu sagen würde". Schütz blieb, wie Voegelin damals schrieb, über seinen Tod hinaus der "stille Partner" seines Denkens. Wer Voegelin kannte, weiß, daß dies der höchste Ausdruck seiner Wertschätzung war.⁵

Das frühest erhaltene Dokument dieser wechselseitigen Kritik ist eine längere Besprechung des Buches von Alfred Schütz *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, durch Voegelin 1934 in der "Zeitschrift für Öffentliches Recht".⁶ Schon hier kreist der Dialog um drei Denker, die für die geistige Entwicklung beider Männer von großer Bedeutung waren: um Max Weber, mit dessen verstehender Soziologie sich Schütz in seinem Werk auseinandergesetzt hatte, und um Henri Bergson und Edmund Husserl, an denen Schütz sich bei der Durchführung seiner Analysen maßgeblich orientiert hatte. Die Diskussion um die Einschätzung von Max Weber und Husserl bleibt auch in den kommenden Jahrzehnten ein wichtiges Thema ihrer Korrespondenzen und Gespräche. Das phänomenologische Philosophieren Husserls rückt im Herbst 1943 ins Zentrum des Dialogs, als Voegelin die ihm gerade zugänglich gemachte *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*⁷ zum Anlaß einer grundlegenden Auseinan-

⁵ Siehe dazu Eric Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, München: R. Piper und Co. Verlag, 1966, In Memoriam Alfred Schütz, S. 17 - 20; zum Einfluß von Schütz insbesondere auf Voegelins Theorie des Bewußtseins siehe Kapitel 18 in: Eric Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, München: Fink Verlag, 1993.

⁶ *Zeitschrift für öffentliches Recht* 14, 1934, S. 668 - 672.

⁷ Die Antwort von Schütz auf Voegelins Brief über Husserls *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Teile I und II), hg. von Arthur Liebert in *Philosophia*, Belgrad 1936, findet sich in: *Alfred Schütz. Neue Beiträge zur Rezeption seines Werkes*, hrsg. von Elisabeth List/Elias Sruber, Studien zur österreichischen Philosophie, Bd. XII, Amsterdam 1988.

dersetzung mit Husserl nimmt, die in einem langen Brief an Schütz vom 17. September 1943 ihren Niederschlag findet. In engem Zusammenhang mit diesem Brief stehen zwei weitere Arbeiten Voegelins, die zwar vom Umfang klein, von ihrer Bedeutung aber groß waren, insofern sie wesentlich zur Klärung seines eigenen theoretischen Ansatzes beitrugen.⁸ Voegelin selbst steckte in jener Zeit tief in der Arbeit an seiner *History of Political Ideas*, die gerade eine kritische Phase erreicht hatten.⁹

Der Wirkungskreis beider Männer hatte sich damals schon in die USA verlagert. Während Voegelin schon im Herbst 1938 aus Österreich über die Schweiz und Frankreich in die USA geflohen war, war Schütz, der sich beim Einmarsch der deutschen Truppen in Österreich gerade in Paris aufgehalten hatte, zunächst auf Anraten seines Freundes Aron Gurwitsch dort geblieben. Mitte Juli 1939 hatte jedoch auch er sich vor den weiter vorrückenden deutschen Armeen in die USA in Sicherheit gebracht. Der Korrespondenz aus jener Zeit ist zu entnehmen, daß Schütz sich auch an Voegelin mit der Bitte gewandt hatte, ihm Briefe von Mitgliedern amerikanischer Universitäten zu vermitteln mit Einladungen zu Vorlesungen und Vorträgen in die USA. Bei Eintreten eines Notfalles sollten diese Briefe die Gewährung eines amerikanischen Einreisevisas beschleunigen.

In den USA hatten sich ihre Wege getrennt, jedenfalls soweit es ihre Wohnsitze betraf. Während Alfred Schütz nach seiner Ankunft in den USA in New York geblieben war, hatte Voegelin zunächst im September

⁸ Die drei Stücke, die Voegelin als "meditative Einheit" betrachtete, wurden von ihm erstmals 1966 veröffentlicht und bilden den Teil I von *Anamnesis*.

⁹ Siehe dazu Peter J. Opitz, "Zur Genesis und Gestalt von Eric Voegelins *History of Political Ideas*: Erste Spurensicherungen", im Anhang zu Eric Voegelin, *Das Volk Gottes*, München: Fink Verlag, 1993.

1939 eine Stelle an der University of Alabama in Tuscaloosa angenommen und war 1942 an die Louisiana State University nach Baton Rouge gewechselt. Ihr Dialog konzentrierte sich deshalb im wesentlichen auf ihre Korrespondenz und einige wenige Besuche Voegelins an der Ostküste. Im September 1943 hatte Voegelin Schütz in New York einen seiner seltenen Besuche abgestattet, bei dem sich die beiden Männer offenbar ausführlich über Edmund Husserl unterhalten hatten. Husserl bleibt auch das Thema der sich anschließenden Korrespondenz; sie bildete einen ersten großen Höhepunkt.

Einen zweiten Höhepunkt erfährt ihr Briefwechsel 1952/1953. Diese Periode beginnt mit einem bislang verschollenen Brief Voegelins vom 15. April 1951 an Schütz, dem er ein Kapitel seiner *Walgreen Lectures* beigelegt hatte. Offenbar handelte es sich dabei um die nachträglich von ihm verfaßte "Einführung". Denn Schütz, der von von Hayek über die *Walgreen Lectures* und den großen Eindruck, den sie hinterlassen hatten, informiert worden war, bezieht sich in seiner Antwort auf den positivistischen Wissenschaftsbegriff, mit dem sich Voegelin in dieser Einführung kritisch auseinandergesetzt hatte sowie auf Max Weber; beides sind Themen dieser "Einführung". Diese Korrespondenz über die *New Science of Politics* erstreckt sich über zwei Jahre. Sie ist von Interesse insofern Schütz durch sein sehr einfühlsames Eingehen auf Voegelin wie aber auch durch eine Vielzahl skeptischer Nachfragen, Einwände, Zweifel und Vorbehalte, die sich insbesondere auf die theoretischen Grundlagen und die methodische Durchführung der *New Science* bezogen, Voegelin die Möglichkeit eröffnete, seinen eigenen Ansatz noch einmal ausführlich darzustellen und zu verteidigen.

Bezeichnenderweise war es Voegelin selbst, der viele Jahre später bei der Vorbereitung der Festschrift zu seinem achtzigsten Geburtstag, einige Briefe aus dieser bis dahin unbekanntem Korrespondenz zur Veröffentlichung anbot. In einer Notiz an Gregor Sebba, der die Übersetzung der Briefe ins Englische übernommen hatte, bemerkte Voegelin rückblickend: "I have read the letters again on this occasion. And I must say they are of interest as historical documents, because they show how difficult it was, and still is, to arrive at any clarity about the problems raised."¹⁰

Der in der Korrespondenz vollzogene Dialog dieser beiden in vieler Hinsicht so verschiedenen und doch in ihrer philosophischen Grundhaltung auch wieder so ähnlichen Denker, braucht hier nicht referiert zu werden - die Briefe sprechen für sich. Dasselbe gilt für den größeren Diskurs, in dem diese Korrespondenz eingebettet ist; er wurde von Helmut R. Wagner, der seine Absicht, die gesamte Korrespondenz zu veröffentlichen, infolge einer schweren Krankheit und eines vorzeitigen Todes nicht durchführen konnte, umsichtig dargestellt. Und Wagner war es auch, der Voegelin attestierte, daß seine Briefe "exceeded and excelled anything he had indicated in the *New Science of Politics*".¹¹

Im Vergleich zu dem langen philosophischen Diskurs über die *Neue Wissenschaft* zwischen Alfred Schütz und Eric Voegelin, ist die Korrespondenz mit Aron Gurwitsch zu diesem Thema nur kurz. Es ist nicht genau

¹⁰ Siehe dazu die einfühlsame "Introduction" von Gregor Sebba in: *The Philosophy of Order. Essays on History, Consciousness and Politics*, S. 433.

¹¹ Helmut R. Wagner, "Agreement in Discord: Alfred Schutz and Eric Voegelin" in: *The Philosophy of Order. Essays on History, Consciousness and Politics*, ed. by Peter J. Opitz and Gregor Sebba, Stuttgart: Klett-Cotta, 1981, S. 431; ders., *Alfred Schütz*, University of Chicago Press, 1983.

feststellbar, seit wann sich Voegelin und Gurwitsch kannten. Vermutlich waren sie über Alfred Schütz miteinander bekannt gemacht geworden. Schütz erwähnt Gurwitsch Voegelin gegenüber erstmals in einem Brief aus Paris im Frühjahr 1939, wobei er bemerkt, daß Gurwitsch zu den "ganz wenigen gehört, mit denen ich ab und zu zusammen bin"¹². Persönlich begegnen sich Voegelin und Gurwitsch aber wohl noch nicht in Paris, sondern erst gegen 1945 in New York. Eine solche Annahme legt auch die in der Hoover Institution vorhandene Korrespondenz zwischen Gurwitsch und Voegelin nahe. Sie setzt am 1. Dezember 1947 mit einem Bericht Voegelins über seine Bemühungen ein, für Gurwitsch in Baton Rouge eine geeignete Stelle zu finden und sie endet mit einem Brief am 18. November 1971, in dem Voegelin Gurwitsch und dessen Frau für die erwiesene Gastfreundschaft während eines Besuches in New York dankt. Dazwischen liegen Berichte über philosophische Neuerscheinungen, über Voegelins Arbeit an der *History of Political Ideas*, über Gurwitschs Arbeit an einer Theorie der Motivation, über Aspekte der Phänomenologie und die Prämissen des Philosophierens. Die Beziehung ist freundlich, gelegentlich freundschaftlich - nicht nur weil Voegelin, wenn er in den Sommerferien in den Bibliotheken in Cambridge arbeitete, gelegentlich mit seiner Frau das kleine, dunkle Appartement der Gurwitschs bewohnte, sondern auch auf Grund einer geistigen Verbundenheit. "Nicht eine einzige Äußerung liegt vor (abgesehen von Freunden, wie Ihnen oder Schütz), aus der hervorginge, dass der Empfänger überhaupt kapiert hat, worum es sich handelt," schreibt Voegelin im Frühjahr 1949 an Gurwitsch im Hinblick auf die Äußerungen

¹² Brief vom 3. März 1939 von Schütz an Voegelin.

auf seinen Aufsatz "The Origins of Scientism", der 1948 in *Social Research* erschienen war.¹³

Am 12. Oktober 1952 teilte Alfred Schütz Gurwitsch mit, daß er am Vortage ein Exemplar der *New Science of Politics* erhalten habe und das Buch "sobald als möglich lesen" wolle.¹⁴ Offenbar hatte zur gleichen Zeit auch Gurwitsch ein Exemplar von Voegelin erhalten. Dies geht aus einem Antwortbrief vom 2. November 1952 hervor, dem er auch die Kopie eines Briefes an Voegelin beilegt - mit seinen ersten Eindruck über die *New Science*. Wie im Falle von Schütz, so erhob auch Gurwitsch verschiedene Einwände aus phänomenologischer Sicht, insbesondere im Hinblick auf die Transzendenzproblematik. Doch ebenso wie Schütz, so ist auch er von der *New Science* tief beeindruckt. Dies zeigt nicht nur sein Brief an Voegelin vom 2. November 1952, sondern auch sein gleichzeitiger Gedankenaustausch mit Schütz über das Buch Voegelins.

Im Gegensatz zu Schütz und Gurwitsch ist Leo Strauss der einzige der drei Briefpartner Voegelins, der an dessen Vorlesungen in Chicago teilgenommen hatte. Strauss war zu jener Zeit Professor für Politische Philosophie an der University of Chicago und hatte selbst zwei Jahre zuvor die Walgreen Lectures gehalten. Anders als im Falle von Gurwitsch läßt sich das Datum, an dem sich Strauss und Voegelin vermutlich erstmals trafen, relativ genau bestimmen. So ist ein Brief von Voegelin an Strauss vom 2. Oktober 1934 erhalten, in dem Voegelin anläßlich eines kurzen London-Aufenthaltes ein Treffen anregt; ausgegangen war dies von Tracy Killaredge, dem

¹³ Brief vom 22. März 1949 von Voegelin an Gurwitsch.

¹⁴ Alfred Schütz / Aron Gurwitsch. *Briefwechsel 1939 bis 1959*, Hrsg. von Richard Grathoff, München: Wilhelm Fink Verlag, 1985, S. 288.

stellvertretenden Direktor für Sozialwissenschaften der *Rockefeller-Foundation*, die beide Männer mit Stipendien unterstützt hatte. Ob es wirklich zu diesem Treffen in London kam, ist allerdings unbekannt. Denn die vorhandene Korrespondenz bricht nach diesem ersten Brief ab und setzt erst acht Jahre später am 24. November 1942 wieder ein.¹⁵ Hinweise lassen allerdings darauf schließen, daß sie schon vor 1942 wieder aufgenommen worden war. Sie konzentrierte sich im wesentlichen auf philosophische und politologische Sachprobleme, auf Kommentare zu Publikationen - Strauss war zu jener Zeit Mitglied des Herausbergremiums von *Social Research* und an einem Beitrag Voegelins interessiert, der im Mai 1948 in *Social Research* eine Arbeit über die "Origins of Scientism" publizierte.¹⁶ Im Herbst 1949 revanchierte sich Voegelin in der *Review of Politics* mit einer Rezension des ein Jahr zuvor erschienenen Buches von Leo Strauss *On Tyranny: An Interpretation of Xenophon's Hiero*.¹⁷

Anfang Dezember 1950 findet sich in einem Brief Voegelins an Strauss ein erster Hinweis auf die Walgreen Lectures. Voegelin entschuldigt in ihm sein längeres Schweigen mit der Arbeit an den Vorlesungen und kündigt an, daß das Problem der modernen Gnosis "einen breiten Raum darin einnehmen" werde.¹⁸ Strauss antwortet, daß er sich "von Herzen auf unser Wiedersehen im Januar" freue. Das Treffen kam zwar zustande, war

¹⁵ Eine ins Englische übersetzte Edition dieser Korrespondenz ist gerade erschienen: Barry Cooper, *Faith and Political Philosophy. The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin 1934-1964*, Penn State Press, 1993.

¹⁶ *Social Research*, New York, Vol. 15, No. 4, S. 462 - 494; deutsch in: *Wort und Wahrheit*, 1951.

¹⁷ In: *Review of Politics* 11, 1949, S. 241 - 244.

¹⁸ Brief vom 4. Dezember 1950 von Voegelin an Strauss.

offenbar jedoch nur kurz. Jedenfalls entschuldigt sich Strauss am 25. Februar 1951, daß er wegen einer Grippeerkrankung nicht an allen Vorlesungen Voegelins habe teilnehmen können. Dafür intensiviert sich nun für einige Zeit ihre Korrespondenz, und obwohl sie sich nicht direkt auf die Walgreen Lectures selbst bezieht, berührt sie doch eine Vielzahl zentraler philosophischer und philosophiegeschichtlicher Grundlagenprobleme, die auch im Zentrum der Walgreen Lectures standen. Angesprochen werden insbesondere Fragen des Verhältnisses von Wissen und Offenbarung, zu dem sich Voegelin in einem langen Brief äußert, sowie die Beziehungen zwischen griechischer Tragödie und platonischem Mythos. Die wichtigsten dieser Briefe zwischen Strauss und Voegelin leiten den hier vorgelegten Band ein.

Die Geschichte der Edition dieser Korrespondenz ist lang, und die Zahl der Probleme, die zu lösen waren, war groß. Daß sie schließlich gelöst werden konnten, ist vielen zu verdanken. Besonders danke ich Frau Lissy Voegelin für die Erlaubnis zur Veröffentlichung der Briefe ihres Mannes. Zu danken ist ferner Frau Lang, der Tochter von Alfred Schütz, die ebenso bereitwillig der Veröffentlichung der Briefe ihres Vaters zustimmte, Herrn Professor Joseph Cropsey, der freundlicherweise die Druckerlaubnis für die Briefe von Leo Strauss erteilte und Herrn Kortendiek und dem Fink Verlag für die Erlaubnis zum Nachdruck der Briefe von Aron Gurwitsch. Zu danken ist schließlich Heike Kaltschmidt, Nicole Koydl und Ute Schwabe für Dechiffrier-, Schreib- und Redaktionsarbeiten sowie *last but not least* Herrn Dr. Wewel vom Alber Verlag und den anderen Herausgebern der Reihe Praktische Philosophie, daß sie nach der *Neuen*

Wissenschaft der Politik auch die Veröffentlichung der nun hier vorliegenden Korrespondenz ermöglichen.

Wolfratshausen im April 1993

Peter J. Opitz

II. Korrespondenz zwischen Eric Voegelin und Leo Strauss

Strauss an Voegelin¹

25. Februar 1951

Lieber Herr Voegelin!

Ich habe jetzt etwas Zeit, aber kein richtiges Papier. Ich fürchte, wenn ich richtiges Papier haben werde, keine freie Zeit zu haben. Also wage ich es, Ihnen auf dem unrichtigen Papier zu schreiben.

Herzlichen Dank für Ihren Brief. Ihr Dank ist ganz unbegründet. Es hat uns sehr leid getan, Sie nicht öfter sehen zu können - aber diese leidigen Grippe, von der Inanspruchnahme durch die Lehrtätigkeit zu schweigen. Ich konnte ja nicht einmal alle Ihre Vorlesungen hören. Daher zögere ich auch mehr zu sagen, als daß sie höchst interessant waren. Es gibt, wie Sie sich denken können, einen Punkt, wo sich unsere Wege scheiden. Ich möchte nicht einmal versuchen, ihn genauer zu beschreiben, bevor ich Ihre Vorlesungen genau gelesen habe. Ich habe die Absicht, mich mit denselben genau auseinanderzusetzen, unter Umständen in print.

Was Philosophie und Gesetz angeht, so glaube ich im Grunde noch auf demselben Boden zu stehen. Ich hoffe freilich, in den letzten 15 Jahren etwas dazu gelernt zu haben, und würde daher vieles anders ausdrücken.

¹ Orthographie und Interpunktion wurden in allen Briefen angeglichen (d.Hrsg.).

Wenn ich damals auf dem Primat des Gesetzes bestand, so war das - von den sachlichen Gründen abgesehen - dadurch bedingt, daß ich vom Mittelalter sprach. Aber auch Sie werden doch nicht in Abrede stellen, daß ein wesentlicher Unterschied zwischen dem auf der Offenbarung beruhendem Denken des Mittelalters und dem nicht auf Offenbarung beruhenden Denken des klassischen Altertums besteht. Diesen wesentlichen Unterschied durch nichts zu verhüllen, gebührt ein doppeltes Interesse. Einmal das Interesse der Offenbarung, die eben doch schlechterdings nicht natürliches Wissen ist. Zweitens das menschliche Wissen, die *episteme*. Sie selbst sagten von sich hier, daß Ihnen die Wissenschaft am Herzen liege. Mir dann kommt es doch sehr darauf an, sie als solche zu verstehen. Ihre Klassiker sind die Griechen und nicht die Bibel. Die Klassiker belegten, daß das wahrhaft menschliche Leben, das der Wissenschaft, dem Wissen und der Suche nach ihm gewidmete Leben ist. Von der Bibel aus ist das *hen anagkeion* etwas durchaus Anderes. Keinem vertretbaren Zweck ist durch die Verhüllung dieses Gegensatzes gedient, durch die Verleugnung des *tertium non datur*. Jede Synthese ist tatsächlich eine Option entweder für Jerusalem oder für Athen.

Nun sprechen Sie von den religiösen Grundlagen der klassischen Philosophie. Ich würde das schon aus dem Grunde nicht tun, weil es kein griechisches Wort für "Religion" gibt. Man müßte von den Göttern oder von dem Gott oder von dem Göttlichen sprechen, und man müßte aufklären, was die Philosophen alles unter Gott verstanden haben. Doch wohl nicht dasselbe, was das Volk darunter verstanden hat.

Man müßte ferner aufklären, welche *Erfahrungen* vom Göttlichen die Philosophen als genuine anerkannt

haben. Plato und Aristoteles haben ja *Beweise* für das Dasein von Göttern nicht von Erfahrungen und Sitten, sondern aus der Analyse der Bewegung her gewonnen.

Ich glaube auch heute noch, daß die *nomos* die gemeinsame Grundlage der Bibel und der Philosophie ist - humanly speaking. Aber ich würde bis dahin präzisieren, daß es das *Problem* der Vielheit der *nomos* ist, das zu den diametral entgegengesetzten Lösungen der Bibel einerseits, der Philosophie andererseits führt.

Sie scheinen ganz sicher zu sein, daß die Platonischen Mythen nur aufgrund der Postulierung einer ihnen zugrunde liegenden "religiösen" Erfahrung verständlich sind. Ich bin dessen nicht so sicher. Ich bekenne meine Unwissenheit. Es scheint mir unmöglich, das Problem des Platonischen Mythos wirklich zu lösen, bevor man das Problem des Platonischen Dialogs, d. h. des Kosmos der Dialoge, gelöst hat; denn dieses ganze Werk ist ein Mythos. Abgesehen davon sind die Stücke, die gewöhnlich als "*die Mythen Platos*" bezeichnet werden, jeweils Element eines Dialogs. Aber soviel ich weiß, hat noch niemand klar sagen können, was der Sinn des Dialogs ist. Mich nimmt das nicht wunder. Denn ohne das volle Verständnis des gesamten Platonischen Werkes bleibt unvermeidlich ein letzter Zweifel. Ich weiß von niemanden, der ein solches Verständnis beanspruchen könnte. Soviel, glaube ich, ergibt sich doch überall aus Plato, daß ihm weniger daran lag, die besseren Leser zum Glauben, als sie zum Denken zu veranlassen. Und dazu gibt es in der Tat kein besseres Mittel als die Rätselhaftigkeit seines Werkes im Ganzen und der Mythen im besonderen.

Ich glaube nicht, daß das Problem des Dialogs unauflösbar ist. Nur scheint mir, daß wir noch sehr weit davon entfernt sind. Seit wann wird das Problem

eigentlich *gesehen*? Kaum vor Schleiermacher, dessen Lösung beweisbar falsch ist. Dann fing P. Friedlaender wieder an - im Grunde nur ästhetisch. Ich finde da und dort gute Beobachtungen, aber nirgends eine klare, auf den Grund gehende Exposition. Fast die ganze Forschung beruht auf der hypothetischen "Entwicklungs"-theorie, die alle zentralen Interpretationsprobleme abschneidet, indem sie auf die verschiedenen Entstehungs-Perioden verweist.

Ich weiß nicht, ob Sie meine Position jetzt besser verstehen. Bitte zögern Sie nicht, mich zur Rede zu stellen.

Herzlich grüßt Sie

Ihr Leo Strauss

Voegelin an Strauss

22. April 1951

Lieber Herr Strauss,

ich habe Ihnen für eine ganze Reihe von Sendungen zu danken - für Ihren Brief vom 25. Februar, für die Separata über Hobbes und Max Weber und für den mimeographierten Artikel über Musik. Haben Sie herzlichen Dank für alles - und im besonderen für den Max Weber. Der kam gerade, als ich an der "Introduction" zu den Walgreen Lectures arbeitete; da gibt es auch ein paar Seiten über Webers wertfreie Wissenschaft, und ich sehe, daß wir in der Analyse sehr weitgehend übereinstimmen.

Damit habe ich Ihnen auch den Grund angegeben, warum ich Ihren Brief zwei Monate liegen ließ. Die Beschäftigung mit der "Introduction" ließ mir keine Ruhe, so nebenbei die Probleme der Offenbarung und des platonischen Dialoges zu "lösen", die Sie in Ihrem Brief ganz richtig als Kardinalpunkte bezeichnen, an denen unsere Meinungen vermutlich auseinandergehen. Sie laden mich sehr liebenswürdig ein, Sie in diesen Punkten "zur Rede zu stellen". Aber das ist wohl nicht ernst gemeint. Man kann in solchen Fragen wohl nicht mehr tun, als die Grenzen des eigenen Wissens und Verstehens zu bekennen. Lassen Sie mich also in diesem Sinne bekennen, wo ich in der Frage des Verhältnisses von Wissen und Offenbarung nicht weiterkomme.

Das Problem der Offenbarung, um überhaupt diskutabel zu werden, muß zunächst eingeschränkt werden. Als "Offenbarung", als "Wort Gottes", kann man fürs erste den Inhalt gewisser literarischer Dokumente bezeichnen, die als "Schrift" kanonisiert sind. Damit ist offenbar ein historisches Problem der Offenbarung aufgeworfen insofern, als der Kanon von Menschen (nicht von Gott) in längeren und manchmal sehr hitzigen Debatten festgestellt worden ist. An diesem Punkt könnte man abrechnen und die "Offenbarung" als Meinung gewisser historischer Personen über die Natur der kanonisierten Literaturwerke beiseiteschieben. - Wenn man an diesem Punkt stehenbleibt, dann müßte man (wenigstens sehe ich keinen anderen Weg) das Phänomen des Offenbarungsglaubens psychologisch (vielleicht sogar psychopathologisch) deuten. Eine solche Psychologisierung aber scheint mir nur möglich unter der Bedingung, daß nicht nur die Inhalte der Offenbarung psychologisiert, sondern auch ihre präsumptive Quelle, d. h. Gott, gelegnet werden. Und das führt zu metaphysischen Komplikationen, auf die ich ja wohl nicht weiter eingehen muß. - Läßt man sich jedoch über diesen Punkt hinaus auf die Diskussion ein, dann ergeben sich eine Reihe von Konsequenzen. Die Personen, die über Inklusion oder Exklusion von Literaturwerken in den Kanon streiten, sind offenbar im Besitz von Kriterien dafür, was Offenbarung ist und was nicht. Das Problem der Offenbarung scheint mir daher unabtrennbar zu sein vom Problem des Erkennens der Offenbarung als solcher und in weiterer Konsequenz vom Problem der Interpretation. Offenbarte Wahrheit gibt es nur, insoferne sie menschlich rezipiert und kommunikabel ist. - Der Gegensatz von menschlichem Wissen und Offenbarungswissen kann daher nicht ohne Qualifikationen

aufgestellt werden. Alles Wissen, auch das Offenbarungswissen ist menschlich, insoferne es Wissen konkreter Menschen ist. Aber manches Wissen wird von den Menschen, die es "befällt" als aus göttlicher Quelle stammend verstanden. Diese Formulierung ist nicht psychologisierend gemeint, denn sie bestreitet nicht, daß die Quelle richtig diagnostiziert ist.

Diese Formulierungen scheinen mir nötig zu sein, um gewisse historische Tatbestände angemessen zu verstehen; wie z. B. die Problematik von Klarheitsgraden der Offenbarung, die in der Paulinischen Reihe von Natur, Gesetz, Geist angeregt ist. Wissen kann Offenbarungswissen sein, auch wenn es nicht als solches verstanden wird, wie z. B. das "Natur"recht. Dahin gehört auch die Konzeption des Clemens von Alexandria, daß die griechische Philosophie das "Alte Testament" der Heiden sei; oder die patristische Theorie von der anima naturaliter Christiana. Und vor allem gehört hierher der Tatbestand der doctrina Christiana als einer zweitausendjährigen Entwicklung der Offenbarung. Das "Wort" Gottes ist nicht ein Vokabel, das iteriert wird, sondern ein Sinngehalt, der artikuliert werden kann, in einer sehr "freien" Interpretation, die sich legitimiert aus der Präsenz des Geistes in der geschichtlichen Gemeinschaft.

Offenbarung also ist menschlich diskutabel, weil sie, wie alles Wissen, menschliches Wissen ist. Offenbarungswissen ist ferner nicht einfach alles, wovon irgend jemand behauptet, es sei ihm "offenbart" worden, sondern sein Inhalt kann sozial-historisch von Menschen nach Kriterien festgestellt, interpretiert und rational geklärt werden (Clementinische Kriterien der Interpretation, Vincentinischer Kanon, Augustinische sapientia). Es unterscheidet sich von "nur" menschlichem Wissen dadurch, daß sein Inhalt erlebt wird in einem

"Angesprochenwerden" von Gott. Und durch dieses Erlebnis des "Angesprochenwerdens" ist der wesentliche Inhalt des Offenbarungswissens gegeben: ein Mensch, der sich in seiner "Nur"-Menschlichkeit gegenüber einem transzendenten Sein versteht; ein welt-transzendentes Sein, das als realissimum gegenüber allem Welt-Seienden erfahren wird; ein Sein, das "anspricht", also Person ist, Gott; ein Mensch, der von diesem Sein "angesprochen" werden kann, also zu ihm in einer Beziehung der Offenheit steht. In diesem Sinne würde ich die Formulierung wagen: Das Faktum der Offenbarung ist ihr Inhalt.

Wenn Offenbarung in diesem Sinne verstanden wird, ergeben sich recht interessante geistesgeschichtliche Probleme. Offenbarung im jüdischen und christlichen Sinne scheint nur möglich zu sein, wenn der Mensch historisch ein Bewußtsein seiner Menschlichkeit entwickelt hat, die ihn klar gegen Transzendenz absetzt. Ein solches Bewußtsein ist z. B. im Polytheismus der Homerischen oder Hesiodischen Stufe noch nicht gegeben. Göttliches und Menschliches geht noch ineinander. Dieser Tatbestand wird durch die meiner Meinung nach unglückselige Theorie des "Anthropomorphismus" in polytheistischen Kulturen verschleiert. Bei den griechischen Göttern handelt es sich nicht um anthropomorphe Darstellungen des Göttlichen, sondern um theomorphe Symbolisierungen menschlicher Seeleninhalte. Die Entwicklung der Seele (wie sie Jaeger und Snell recht gut, gegen Rohde durchgearbeitet haben) scheint mir der Prozeß zu sein, in dem der Mensch sich selbst entgöttert hat und zum Bewußtsein der Menschlichkeit seines Seelenlebens gekommen ist. Erst mit dieser seelischen Konzentration wird es möglich, sich als von einem welt-transzendenten Gott angesprochen zu

erleben. Offenbarung scheint mir also historisch eine sehr merkwürdige "Kurve" zu haben. In einer polytheistischen Kultur "offenbaren" sich die Götter alle Augenblicke durch Erscheinungen, Zeichen, Ansprachen. Mit der Differenzierung und Konzentration der Seele verschwindet diese diffuse Offenbarung. In Plato, und deutlicher noch in Aristoteles, scheint mir das Maximum der Seelenschließung erreicht, in der die maximal konzentrierte Seele zum Verständnis des transzendenten Seins kommt und sich zu ihm hin "erotisch" orientiert, ohne jedoch Antwort zu finden. Im Christentum scheint mir das erreichte griechische Seelenverständnis absorbiert zu sein, bereichert durch die Wiederherstellung der nun Offenbarung genannten wechselseitigen Beziehung zum göttlichen Sein. (Entscheidend der Gegensatz von Aristotelischer *philia*, die zwischen Gott und Mensch ausgeschlossen ist, und Thomistischer *amicitia* zwischen Gott und Mensch; interessant dann wieder die Ausschließung der *amicitia* durch Luther und das Verlassen auf die *fides* als einseitigen Akt des Vertrauens auf eine historisch vergangene, aber geistig nicht präsen- te, Offenbarung.)

Was nun das Verhältnis von Wissenschaft (und speziell Metaphysik) und Offenbarung betrifft, so scheint mir ein Prinzip Augustins den Weg gezeigt zu haben. Das Offenbarungswissen ist im Bau menschlichen Wissens das Wissen um die Vorgegebenheiten der Erkenntnis (*sapientia*, nahe verwandt dem Aristotelischen *nous* als unterschieden von der *episteme*). Zu diesen Vorgegebenheiten gehört das Erlebnis des Menschen von sich selbst als *esse*, *nosse*, *elle*; das untrennbare Grunderlebnis: ich bin als wissender und wollender; ich weiß mich als seiender und wollender; ich will mich als seiender und wissender Mensch. (Für Augustin in der

weltlichen Sphäre das Symbol der Trinität: der Vater - das Sein; der Sohn - die erkennbare Ordnung; der Geist - der Prozeß des Seins in der Geschichte.) Zur diesen Vorgegebenheiten gehört ferner das außerzeitliche Sein Gottes (in den eben charakterisierten Dimensionen von Kreation, Ordnung und Dynamik); und das Wissen des Menschen um dieses Sein durch "Offenbarung". Innerhalb dieses durch sapientia vorgegebenen Wissens bewegt sich die philosophische episteme.

Ich muß gestehen, daß mir diese Vorgegebenheiten durchaus akzeptabel erscheinen. Die Unterscheidung von scientia und sapientia scheidet aus dem Philosophieren eine Reihe von Problemen aus, die meiner Meinung nach nicht echte Erkenntnisprobleme sind. Nehmen Sie z. B. einen modernen Philosophiersuchung wie den Husserls, der die Welt vom Bewußtseinsstrom her aufbauen will und von den Noesen des Stroms. Und denken Sie an die qualvollen Konstruktionen, zu denen dieses Unternehmen in der Konstruktion des "Du" in den Meditations Cartesiennes geführt hat. Husserl hätte sich viel Zeit und unnütze Arbeit ersparen können, wenn er anerkannt hätte, daß der Mensch nicht ein Bewußtsein ist, daß weder das "Ich" noch das "Du" aus dem Bewußtsein konstituiert wird, daß man das Selbstbewußtsein nicht als Erkenntnisakt nach dem Modell einer sinnlichen Wahrnehmung konstruieren kann etc., sondern daß es sich hier um die Vorgegebenheiten der Erkenntnis handelt. - Oder, um ein klassisches Beispiel zu nehmen, denken Sie an die Komplikationen, zu denen es führt, wenn man die erkennbare Ordnung "metaphysisch" als Imposition von Form auf Stoff konstruiert und dann nach einem Handwerksmodell zur mythischen Demiurgie des Timaeus geführt wird; während Materialismus und Idealismus als philosophische Probleme verschwinden,

wenn die Ordnung des Seins und ihre Erkennbarkeit zu den Vorgegebenheiten gehören, und man sich nun mit der Ordnung selbst, den Methoden und Grenzen ihrer Erkennbarkeit befassen kann. - Probleme der angedeuteten Art scheinen mir philosophische Fehlkonstruktionen zu sein, weil die echten Probleme menschlichen Erkennens nicht vom Bereich der sapientia geschieden sind. Augustin klassifiziert sie als *fantastica fornicatio*, begangen durch die Injektion menschlicher Phantasien in Wissensbereiche, die durch "Offenbarung" geklärt sind. (Zur Unterscheidung klassischer und christlicher Metaphysik wäre ich bereit, sehr weitgehend die Position von Gilson in seinem "Esprit de la Philosophie Médiévale" zu akzeptieren.) - Der philosophische Wert der Offenbarung scheint mir also in der Ausscheidung von Scheinproblemen zu liegen.

Und nun das zweite kleine Problem - die Platonischen Dialoge. Sie haben ganz recht, wenn Sie sagen, daß es nichts Ordentliches über die Frage gibt, und daß der Wissensstand recht unbefriedigend ist. Das ist mir auch in meiner Arbeit an Plato aufgefallen - und ich habe mich darüber gewundert, da mir die Schwierigkeit des Verständnisses eher in einem *embarras de richesse* an Motiven zu liegen scheint, denn in der Unmöglichkeit, solche zu finden. Lassen Sie mich einige aufzählen:

(1) Plato steht sehr stark im Banne von Aeschylus, besonders betreffend das Problem der Peitho, der überredenden Imposition der rechten Ordnung auf die Dämonie der Triebe. Den Prometheus z. B. würde ich nicht prometheisch im romantischen Sinne (als menschliche Auflehnung gegen ein tyrannisches Schicksal) verstehen, sondern als Seelendrama, in dem alle Personen Seelenkräfte sind, die um die Ordnung der

Dike in der Seele ringen - mit der gegen Schluß angedeuteten "Lösung" einer Erlösung durch das stellvertretende Leiden des Herakles. Dieses Seelendrama ist nun auch die Substanz des historischen Prozesses (Orestie) und des konstitutionellen Verfahrens (Heketiden). Die Tragödie, im aeschyleischen Sinn, als politischer Kult, scheint mir (individuell und sozial untrennbar) die Liturgie der politischen Dike zu sein. Dieser Kult verliert seine paränetische Bedeutung, wenn das Publikum verrottet und, das entscheidende Symptom der Verrottung, den Repräsentanten der Dike, Sokrates, umbringt. Die bewältigte Spannung der aeschyleischen Tragödie ist zur unbewältigten Spannung von Sokrates und Athen geworden. Es gibt jetzt nur noch einen Tragödienstoff, die Tragödie des Sokrates. Insoferne der Platonische Dialog von der Spannung Sokrates - Athen getragen ist, scheint er mir die Fortsetzung der aeschyleischen Tragödie unter der neuen historisch-politischen Bedingung zu sein.

(2) Aber warum überhaupt Tragödie, und im Gefolge Platonischer Dialog? Die Antwort scheint mir im Aeschyleischen und Platonischen Verstehen der Gesellschaft als Seelenordnung und Seele als Reflex der Gesellschaft zu liegen. Abgesehen vom ausgesprochenen Grundprinzip der Polis als des groß-geschriebenen Menschen, scheint mir wichtig Politeia VIII-IX, mit der sehr feinen Analyse der Seelenzersetzung z. B. des Oligarchen durch die Stimmen der Gesellschaft, die als Seelenkräfte aufgenommen werden; und sehr schön, am Ende, die Tyrannis als Sozialform der radikal unsozialen Traumphantasien des tyrannischen Individuums. (Hier vielleicht auch Heraklitische Erinnerungen an die Privatwelten der Schlafwandler.) Insoferne als die Seelenordnung ein richtig funktionierendes Sozi-

algespräch ist, scheint mir daher der Platonische Dialog die geforderte Ausdrucksform der Seelenproblematik zu sein.

(3) Aber für welche Öffentlichkeit sind diese Dialoge bestimmt, wenn die entscheidende Öffentlichkeit, Athen, nicht hören will? Eine Antwort auf diese Frage gibt Plato in der Digression des Thaeaitetos. Auch der verhärtete Pragmatiker, der öffentlich auf den Philosophen nicht hören will, wird doch unruhig im Privatgespräch, in camera caritatis. Man kann nie wissen; das Gespräch darf nicht aufhören. Und der Dialog ist ja nicht mehr politischer Kult wie die aeschyleische Tragödie, sondern als exoterisches Literaturwerk für jeden privat bestimmt, der vielleicht doch hören will.

(4) Aber das Gespräch kann nur geführt werden, wenn es wirklich Gespräch ist. Entscheidend für diesen Punkt sind die Szenen in Protagoras und Gorgias, in denen Sokrates mit dem Abbruch des Gesprächs droht, wenn der Partner auf das Argument nicht eingeht und statt dessen "Reden" hält. Unter diesem Gesichtspunkt ist der Dialog das Kampfmittel zur Wiederherstellung der öffentlichen Ordnung, die durch das scheinöffentliche Instrument der Rhetorik privatisierend zersetzt wird.

(5) Dieses Kampfmittel kann jedoch im individuellen Fall versagen. Der Gegner ist verhärtet und läßt sich von der dialogischen Peitho nicht erweichen. Ist der Dialog also am Ende doch ein sinnloses Unternehmen? Platos Antwort ist der Mythos vom Totengericht in Gorgias und Politeia. Der Dialog geht weiter; und der jenseitige Führer des Dialogs ist ein Richter, dem heilende und strafende Sanktionen zur Verfügung stehen. Man kann dem Gespräch nicht entgehen. (Dies ist nicht eine Deutung *des* Platonischen Mythos, sondern *nur* der Mythen

des Gorgias und der Politeia.)

(6) Die Relation von Mythos und Dialog ist ferner umkehrbar. Nicht nur der Mythos ist Fortsetzung des Dialogs, sondern der Dialog selbst ist mythisches Gericht. Das ist die Idee der Apologie. In der Apologie spielt die Handlung auf zwei Ebenen. Auf der politischen Ebene wird Sokrates von Athen gerichtet; auf der mythischen spielt das Gericht der Götter (repräsentiert durch Sokrates) über Athen. Und der Sokrates der Apologie läßt seine Richter nicht im Zweifel darüber, daß die Fragen, auf die sie nicht eingehen wollten, als er sie stellte, weiterhin an das Volk von Athen gestellt werden. In diesem Sinne ist der Dialog die Fortsetzung des Sokratischen Prozesses. Der Dialog ist ein Gerichtsverfahren.

(7) Wenn das Gespräch mit Erfolg geführt wird - im Sokratisch-Platonischen Kreis -, dann tritt ein weiteres Motiv hervor: die Gemeinschaftsbildung durch Eros. Das ist der Punkt, den die Georgeaner gut gesehen haben. Das Bild des schön-guten Menschen im andern zu sehen, es zu erwecken und herauszuholen (kompliziert durch das Mysterium, daß das Bild im andern das eigene Bild ist), das ist nur möglich durch die Erotik des Gesprächs. Dafür hauptsächlich Symposion und Phaidros, wieder mit ihren spezifischen mythischen Extrapolationen. In diesen Zusammenhang scheint mir das berühmte Problem des lebendigen und des geschriebenen Wortes zu gehören. Klarer konnte Plato wohl nicht sagen (besonders, wenn Sie noch die Dionysiusepisode dazunehmen), daß es sich in seinem Philosophieren nicht um eine "Doktrin" handelt, sondern um dialogische Erweckung durch das lebendige Wort. (Zur Esoterik dieser Erweckung im Detail wäre wohl auch der wenig beachtete Theages heranzuziehen.) Wenn dieser Prozeß über die

Gemeinschaft des gesprochenen Wortes hinausgedehnt wird, dann scheint mir wieder die literarische Form des Dialogs (besonders des sachlich "resultatlosen" Dialogs) die angemessene zu sein.

(8) Ein weiteres Problem scheint sich mir durch die Dialog-Verkettungen zu ergeben, besonders die große Trilogie *Politeia-Timaios-Kritias*. In der *Politeia* selbst fungiert der Dialog (a) als Gericht über das sophistische Athen und (vermittelt durch das bezeichnende Verstummen des *Trasymachus*) (b) als erotisches Gespräch mit dem klaren Ziel, die *periagoge* zum *Agathon* herbeizuführen. Dieser ganze Dialog mit den "Jungen" wird aber von Sokrates (wie sich aus *Timaios* ergibt) den "Alten" erzählt. Er ist also Bestandteil des Gesprächs der "Alten", das von *Timaios* und *Kritias* weitergeführt wird, - und offenbar als solcher von Plato schon zur Zeit der Abfassung der *Politeia* beabsichtigt. Damit tritt ein neuer Aspekt des Mythos hervor. Zur Relation Mythos und Gericht (*Politeia*, *Gorgias*), Mythos und erotische Gemeinschaft (*Symposion*, *Phaidros* und *Politeia*) kommt jetzt die Relation Mythos und Alter-Geschichte. Durch den Mythos von Atlantis und seine Derivation wird das Sokratische Ordnungswissen, das in der *Politeia* autoritativ im Gespräch mit den "Jungen" zur Geltung kommt, als der letzte Ausläufer des mythischen Dialogs gedeutet, der durch die beseelte Geschichte des Kosmos bis zu den Göttern hinaufreicht.

(9) Die intime Beziehung von Dialog und Mythos erreicht ihren Höhepunkt, meiner Meinung nach, in den *Nomoi*. Hier ist der Dialog selbst zum Mythos geworden. Aber das ist eine komplizierte Geschichte, die man nur durch die Detailanalyse zeigen kann. (Wenn es Sie interessiert, steht Ihnen meine sehr umfangreiche Studie über die *Nomoi* zur Verfügung.) Nur um das Prinzip

anzudeuten: Die Gliederung des Dialogs in seine Episoden sowie der Inhalt der Episoden folgt einer kosmischen Analogie, die in den Ausführungen über die Institutionen der Polis zum Inhalt des Dialogs wird.

(10) Zum Abschluß würde ich sagen, daß diese Problematik des Platonischen Mythos und Dialogs nahe Beziehungen zu den Fragen der Offenbarung hat. Plato verkündet keine Wahrheit, die ihm offenbart würde; das Erlebnis eines prophetischen Angesprochenwerdens von Gott scheint er nicht gehabt zu haben. Darum keine direkte Verkündigung. Der Mythos Platos scheint mir eine Zwischenform zu sein - nicht mehr der polytheistische Mythos, der für seine Seelenkonzentration unmöglich geworden war; aber noch nicht die freie Diagnose der göttlichen Quelle des Ordnungswissens. Gott spricht nicht unmittelbar, sondern nur vermittelt durch Sokrates-Plato. Insoferne als die Stelle Gottes als des Ansprechenden durch Sokrates-Plato als den Sprecher im Dialog eingenommen wird, scheint mir der letzte Grund der Dialogform das Ausleben des "theomorphen" Polytheismus zu sein: Göttliches und Menschliches ist noch nicht völlig geschieden. (Aus diesem Grund scheinen mir übrigens alle literarischen Renaissanceversuche, die Platonische Dialogform als Form nachzuahmen, zum Scheitern verurteilt zu sein.) Dieses Problem Platos, das Problem seiner Göttlichkeit im polytheistischen Sinne, scheint ihm selbst bewußt gewesen zu sein. Als Beweise würde ich die unheimlichen Gottesfiguren der Nomoi (Marionettenspieler und Brettspieler) anzuführen; und ganz besonders den Mythos des Politikos, in dem das nach-Saturnische Zeitalter, der Zyklus des Zeus, als Zyklus des Platonischen basileus verstanden wird.

Das ist ein langer Brief geworden. Aber mit der

Beschwerde, daß die Frage, warum Plato Dialoge geschrieben habe, ungeklärt sei, haben Sie mich "gereizt", im handwerklichen Sinne. Das wäre noch schöner, daß eine solche Frage nicht aufgeklärt werden kann, wenn man wirklich daran geht. Ich bin neugierig, was Sie zu dem Versuch sagen.

Strauss an Voegelin

4. Juni 1951

Lieber Herr Voegelin,

wieder einmal bin ich vor die Alternative gestellt, auf schlechtem Papier oder gar nicht zu schreiben. Ich wählte wie üblich. Verzeihen Sie!

Herzlichen Dank für Ihren ausführlichen und belehrenden Brief vom 22. April, den ich erst jetzt, am Ende des Semesters, beantworten kann. Ich beglückwünsche Sie zum Abschluß der Walgreen Lectures, deren Studium ich mit Spannung entgegensehe. Erst auf Grund dieser Lectures wird es mir möglich sein, mich mit Ihnen *wirklich* auseinanderzusetzen.

Sie verkennen mich, wenn Sie glauben, daß ich die Aufforderung, mich zu Rede zu stellen, nicht ernst gemeint habe. Ohne *logon dounai te kai dexasthai* kann ich wenigstens nicht leben.

Sie haben völlig recht, wenn Sie davon ausgehen, daß eine "psychologisierende", das heißt atheistische Interpretation der Offenbarung zu Verwirrung führt. Es genügt, an das Beispiel Heideggers zu erinnern, dessen Gewis-sens-Interpretation darauf hinausläuft, daß das Rufen als ein sich-selbst-Rufen des Daseins zu fassen ist - Schuld, Gewissen, Handeln verlieren hier ihren Sinn. Man muß aber davon ausgehen, daß den Menschen etwas von Gott her geschieht. Aber dieses Geschehen ist nicht

notwendig als Ruf oder Anrede zu verstehen; dies ist eine *mögliche* Interpretation; die Annahme dieser Interpretation beruht *daher* auf Glauben und nicht auf Wissen. Ich gehe weiter: Es besteht ein fundamentaler Unterschied *zwischen* Gottes Ruf selber und der menschlichen Formulierung dieses Rufs; was uns historisch entgegentritt ist das letztere (falls man nicht Verbal-Inspiration annimmt, was man kann, aber nicht muß). *Entweder* die menschliche Formulierung ist radikal problematisch, dann endet man in der Wüste von Kierkegaards' Subjektivismus, zu dem der Gedanke, daß man *nur* Gott selber, und keinem vermittelnden Menschen glauben darf, führt, - eines Subjektivismus', aus dem sich Kierkegaard doch nur so retten kann, indem er den Glaubens-*Inhalt* (das Mysterium der Incarnation) in einer Weise *verständlich* macht, wie dies wohl niemand zuvor versucht hat.

Oder die menschliche Formulierung ist *nicht* radikal problematisch - d. h. es gibt *Kriterien*, die erlauben, *zwischen* illegitimen (häretischen) und legitimen Formulierungen zu unterscheiden. Wenn ich Sie recht verstehe, ist das letztere Ihre Ansicht. Aufgrund derselben akzeptieren Sie das christliche Dogma. Ich weiß aber nicht, ob Sie dies im katholischen Sinne tun. Falls Sie dies täten, würden wir uns leicht verständigen. Denn die von Ihnen bei mir beanstandeten Unterschiede zwischen Offenbarung und menschlichem Wissen ist im Einklang mit der Katholischen Lehre. Aber ich glaube nicht, daß Sie die Katholische Lehre akzeptieren. Hier dürfte sich eine erhebliche Schwierigkeit daraus ergeben, daß Sie das Traditions-Prinzip (zum Unterschied vom Schrift-Prinzip) purgieren, und der Katholizismus doch am Konsequenteften in dieser Hinsicht ist.

Es ist mit einigen Widerstreben, daß ich als Nicht-Christ auf dieses inner-christliche Problem eingehe. Aber ich kann es darum tun, weil ich mir da klarmachen kann, daß das Problem und der gesamte Problem-Bereich, eben ein christlicher und, in sinngemäßer Erweiterung, auch ein jüdischer, aber eben darum kein "allgemein-menschlicher" ist. Das heißt, daß er einen *spezifischen* Glauben voraussetzt, was die Philosophie als Philosophie nicht tut und nicht tun kann. Hier und hier allein liegt, wie mir scheint, unsere Divergenz - auch im bloß Historischen.

Ich habe keinerlei Einwendungen gegen Ihre Behauptung, daß das, was Sie als Vorgegebenheiten bezeichnen, wie Sie sagen, "akzeptabel" ist. Die Frage ist nur, ob es notwendig ist.

Um diese Notwendigkeit zu erweisen, genügt es keineswegs, die Insuffizienz z. B. Husserls zu zeigen - alle Ihre Einwände gegen Husserl treffen Plato und Aristoteles in keiner Weise: Weil sie keine "Ideologen" waren, gibt es für sie kein "Problem der *****"¹. Was aber die Alten selbst angeht, so waren sie doch *philosophoi* und wußten daher, daß es mit aller menschlichen *foyca* etwas Mißliches ist: Ihr Unternehmen fällt in keiner Weise, wenn diese oder jene ihrer versuchten Antworten fällt. Die Probleme, mit denen sie sich befaßten, werden nicht dadurch zu *Scheinproblemen*, daß sie auf Grund des Glaubens, zum Unterschied von Wissen, ihren *Ernst* verlieren; für das Wissen behalten sie ihren Ernst. Ich erinnere nur daran, welche Rolle *innerhalb* des Christentums das Problem der Unsterblichkeit der Seele gespielt hat und *de jure*

¹ Die Textstelle ist im Original unleserlich.

noch spielt. Nun ist die demotion² der Platonischen-Aristotelischen Problematik durch Augustinus nicht zum Beispiel um den Preis seiner doch historisch gemeinten Kosmos-Lehre erkaufte, die, humanly speaking, nicht weniger phantastisch als die von Ihnen erwähnte Lehre des *Timaeus* ist. Nun liegt keine Schwierigkeit darin, daß Sie diese Kosmos-Lehre stillschweigend durch eine moderne Geschichts-Auffassung (Aufstieg von Polytheismus zu Monotheismus und dergleichen) ersetzen?

Ich habe Ihre Darlegungen nochmals durchgelesen. Sie geben selbstverständlich den Unterschied zwischen auf Offenbarung beruhendem menschlichen Wissen und "nur-menschlichem" Wissen zu. Mir scheint es nicht zu größerer Klarheit beizutragen, wenn man bei dieser Unterscheidung nicht auf die durch Tradition geheiligte Unterscheidung von Glauben und Wissen rekurriert.

Ihre Ausführungen betreffs den Platonischen Dialog fand ich in höchstem Grade interessant und relevant. Ich kann meine Reservationen nur andeuten.

Sie sagen, die Seelenordnung ist ein richtiges, funktionierendes Sozial-Gespräch. Ich muß annehmen, Sie meinen, die *richtige* Seelenordnung ist ein richtig funktionierendes Sozialgespräch. Aber die richtige Seelenordnung entspricht der richtigen Ordnung der polis. Kann man die richtige Ordnung der polis (in Platos *Stück*) ein Gespräch nennen? Hier besteht Herrschaft mit Befehl und Sage, aber gerade kein Gespräch, das als solches auf der Fiktion oder Realität der *Gleichheit* beruht. Im Platonischen Sinne gibt es keinen Sokratischen Dialog. Sie selbst sagen, daß der Dialog ein Kampfmittel zur Wiederherstellung der öffentlichen Ordnung ist: Mit

² Herabwürdigung (Anm. d. Hrsg.)

deren Wiederherstellung verliert das Kampfmittel seinen Sinn. Also: gehört der Dialog zur unrichtigen "Ordnung" oder zur "kranken" Seele oder Gesellschaft.

Anders ausgedrückt - Sie sprechen von der Tragödie und Sie schweigen von der Komödie, während doch der Dialog, soeben gesprochen, eine "Synthese" von Tragödie und Komödie ist. Im Sinne bekannter Äußerungen Platos wird man sagen dürfen, daß Tragödien und polis zusammengehören - entsprechend gehören Komödie und Zweifel an der polis zusammen. Vom Standpunkt der Philosophen ist der Verfall der polis ja nicht schlechthin das Schlimmste. Die gesamte polis, die an ihre Ewigkeit glaubt, hat doch die Neigung, das Wahrhaft-Ewige, das *ontos on*, zu verstecken.

Der Platonische Dialog kann nicht ohne weiteres von der polis, sondern nur von der Philosophie aus verstanden werden. Von hier aus würde sich auch ergeben, daß man nicht von "*dem* Gespräch" reden kann: Es kommt ganz darauf an, mit *wem* Sokrates spricht. Der Philosoph ist in der Tat wesentlich redend und nicht "tuend" - in *diesem* Sinn darf das Gespräch nie aufhören. Aber ein nicht auf die Philosophie zuletzt hingeeordnetes Gespräch ist kein Gespräch.

Sie haben ganz recht: Gorgias hat mehr von Plato begriffen als die Wilamovitz, Jaeger und die ganze Zunft. Aber war das nicht eine Folge davon, daß er nicht in biblischen (oder säkularisch-biblischen) Begriffen dachte? Auch darin hat er recht, daß er zweifelte, daß es eine Platonische Lehre gibt, so wie es etwa eine Leibnizsche Lehre gibt. Aber man darf doch nicht so weit gehen, in einem Erwecken zu philosophischer "Existenz", zu einem gleichsam gegenstandslosen Philosophen die Substanz der Dialoge zu sehen. Sokrates wußte, daß er nichts weiß - dies, wenn Sie wollen, ist die

Platon-Lehre. Denn man kann nicht wissen, *daß* man nicht weiß, wenn man nicht weiß, *was* man nicht weiß - das heißt, wenn man nicht weiß, was die eigentliche Frage und deren Rangordnung ist. Und Sokrates wußte, daß das *hen anangkaion* das *delein* oder *skopein* ist. Das ist sicherlich sehr viel weniger als ein System, aber doch auch erheblich mehr als "Existenzerhaltung" und "göttlicher Glaube".

In einem Satz gesagt - ich glaube, daß Philosophie im Platonischem Sinne möglich und notwendig ist. - Sie glauben, daß die so verstandene Philosophie durch Offenbarung obsolet geworden ist. Gott weiß, wer recht hat. Aber: Wenn es sich um die Interpretation *Platos* handelt, muß man, wie es scheint, vor aller *Plato-Kritik*, zunächst einmal Plato im Sinne dessen, was *er* wollte, verstehen. Und dieses war zuerst und zuletzt die Philosophie. Hier allein kann der Schlüssel zum Dialog gefunden werden.

Ich sage natürlich nicht, daß jemand, der in biblischen Begriffen denkt, Plato nicht verstehen kann. Ich sage nur, daß man Plato nicht verstehen kann, wenn man, im Vollzug des Studiums *Platos*, in biblischen Begriffen denkt. In diesem Sinne ist die biblische Frage von der philosophischen zu trennen.

Es freut mich zu sehen, daß Sie vom *Thrasymachus* besser denken als *hoi polloi*. Ich sehe keinen Grund, dieses Meisterwerk für unecht zu halten.

Das Verstummen des *Thrasymachus* ist, glaube ich, komischer gemeint als Sie es nehmen. Vergessen Sie nicht, daß er später noch zweimal vorkommt.

Gern würde ich Ihre Interpretation der *Nomoi* lesen. Aber leider muß ich mich durch meine *Walgreen Lectu-*

res durchwaten. Sie sind schon mehr als überfällig, und
no end in sight.

Lassen Sie bald wieder von sich hören.
Herzlich grüßt Sie,

Ihr Leo Strauss

III. Korrespondenz zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz

Schütz an Voegelin

22. April 1951

Lieber Freund,

Vielen Dank für Ihren lieben Brief vom 15., der mich in jeder Hinsicht sehr gefreut hat. Ich habe aus einigen Ihrer früheren Briefe zu ersehen geglaubt, daß Sie der Ansicht sind, unsere Wege seien auseinandergegangen, und daß Ihnen meine Teilnahme an Ihrer Arbeit unerwünscht ist. Ich gestehe Ihnen gerne, daß mich dieser Eindruck, den ich - vermutlich gegen Ihre Absicht - aus mehreren Ihrer letzten Briefe empfangen habe, sehr schmerzlich berührt hat. Ich habe sechs- oder siebenmal versucht, Ihnen zu schreiben, aber es immer wieder vorgezogen, das bereits Geschriebene nicht abzusenden, da jede Korrespondenz derlei Dinge nur schlimmer machen kann. Ich wollte in Ihrem Leben nicht die Rolle spielen, die Felix Kaufmann für Sie hatte, der Ihnen in seiner Art, Welt und Wissenschaft zu sehen, durch lange Jahre reichlich auf die Nerven gegangen ist, und ich wollte mich auch nicht der Gefahr aussetzen, Sie zu größerer Deutlichkeit zu nötigen. Ich erwähne dies alles nur, um Ihnen mein Stillschweigen zu erklären, es ist ganz und gar nicht nötig, daß Sie auf diesen Punkt antworten, denn ich sehe jetzt mit großer Erleichterung, daß ich offenbar Gespenster gesehen habe, wie dies Winternitz immer behauptet hat.

Hayek, den ich hier gesehen habe, hat mir von dem großen Eindruck Ihrer Chicago-Vorlesungen erzählt. Sie müssen auch ganz außerordentlich gewesen sein, und das Erläuterungskapitel, das Sie mir freundlichst gesendet haben, zeigt die ganze Bedeutung des Unternehmens, dem ich natürlich mit hochgespannter Erwartung entgegensehe.

Sie wünschen meine Meinung über dieses erste Kapitel zu hören, und ich hätte dazu sehr viel zu sagen. Ich hoffe, Sie sind nach allem, was ich zu Ihrem Raumkapitel - dem Social Research Aufsatz - zu sagen hatte, davon überzeugt, wie sehr ich Ihre Grundauffassung über den positivistischen Wissenschaftsbegriff und den durch ihn verursachten Ruin der Theorie teile. Ich muß daher auf diese wesentlichste Frage nicht weiter eingehen, und alle meine folgenden Bemerkungen sind als Kommentare zu Problemen anzusehen, die aufgrund dieser uns gemeinsamen Fundamentaleinstellung erwachsen.

Bevor ich auf Details eingehe, möchte ich auf meine Hauptschwierigkeit im Durchdenken Ihrer Argumentation verweisen. Diese besteht in dem mir unklaren Verhältnis zwischen dem theoretisch Relevanten und dem Wertbegriff, den Sie Ihrer Weberkritik zugrunde legen. Im Februar hielt Leo Strauss einen Vortrag im General-Seminar der New School unter dem Titel "Max Weber Reconsidered". Ich glaube, sein Standpunkt deckt sich völlig mit Ihrem. Er führte aus, daß Objektivität der Sozialwissenschaften unmöglich ist, denn schon in der Problemauswahl und der Auswahl des heranzuziehenden Materials und der Methoden sind Werte impliziert. Ich bemerkte damals in der Diskussion, daß wir zwischen Relevanz und Werten im Sinne Webers zu unterscheiden hätten, wenn sich nicht die ganze Erörterung des Problems in ungeklärten Äquivokationen verlieren soll. In

der Tat habe ich mich seit vielen Jahren besonders mit dem Relevanzproblem befaßt und hoffe, eines Tages einiges darüber vorlegen zu können.

Beginnen wir mit dem Verhältnis von theoretischer Relevanz zur Methode. Sie haben zweifellos Recht, wenn Sie die Subordination der ersteren unter die letztere als eine der unheilvollsten Folgen der positivistischen Einstellung ansehen, dies insbesondere dann, wenn eine Methode als "model-method" angesehen wird (auf diesen Begriff werden ich noch zurückkommen). Ich glaube aber, daß der Sachverhalt nicht so einfach ist. Was ist unter theoretischer Relevanz zu verstehen? Zunächst wohl, daß sich im Zuge einer theoretischen Überlegung ein Problem als relevant, das ist als aufklärungsbedürftig, als Objekt einer notwendigen Untersuchung erweist. Das zu Untersuchende, das In-Frage-zu-Stellende, mit einem Wort das Problem-Objekt kann sich aber nur auf dem Boden einer als fraglos selbstverständlich angesetzten Ordnung als frag-würdig erweisen. (Das gleiche gilt übrigens auch für praktische Relevanz.) Der erste Relevanzbegriff ist also dieser, den ich "topical relevance" nennen möchte. Was wird mir zum Thema weiterer Untersuchung aufgegeben? Oder: Was interessiert mich als Forschungsobjekt? Was diesen "topical relevance" Begriff anbelangt, so haben Sie zweifellos recht: Keine Methode, am wenigsten eine solche psychologischer Motivation, vermag zu bestimmen, was sich als das Fragliche, zu Beantwortende gegenüber dem als Fraglos angesetzten abheben kann. Keine "Gesetze" können uns hierüber belehren. Nur weil wir in der historischen Tradition des Vorgegebenen stehen, wissen wir was, von der als fraglos angesetzten Sedimentierung der historischen Situation aus, als problematisch, als theoretisch relevant angesehen werden kann. (Natürlich

meine ich unter historischer Situation nicht den Zeitgeist oder ähnlichen Unfug, ebensowenig "Werturteile" gegenüber "Tatsachenurteile" [die es gar nicht gibt].) Soweit glaube ich mich mit Ihnen einig und habe nur versucht, das, was Sie sagen, in eine mir geläufigere Sprache zu übersetzen.

Fortgesetzt am 27. April 1951

All dies ist aber, wie ich glaube, nur eine erste Stufe. Ist einmal das theoretisch Relevante (topical relevance) erfaßt, dann ergibt sich im Denken des täglichen Lebens wie in der Wissenschaft eine zweifache Aufgabe: (1) Welche Elemente unseres Wissens sind für die Interpretation des einmal aufgestellten Problems relevant? (2) Wieweit hat die Fragestellung verfolgt zu werden? Ich glaube, daß es sich auch bei diesen beiden Fragen um Relevanzprobleme handelt, aber diese Relevanzbegriffe sind von der "topical relevance" zu unterscheiden, wiewohl sich alle drei in eigenartiger Weise wechselseitig fundieren. Ich möchte den zweiten Relevanzbegriff den interpretativen, den dritten den motivationsmäßigen nennen.

Es will mir nun scheinen, daß Ihr Begriff des theoretisch Relevanten sich mit meiner "topical relevance" im großen und ganzen deckt. Zu ihm hat die Methode nichts beizutragen, im Gegenteil, wie Sie ganz richtig sagen, die Methode verdeckt den Zugang zum Relevanten in diesem Sinn. Das gleiche würde ich aber nicht von der interpretativen Relevanz behaupten wollen. Ist einmal das Problem (Thema) erstellt - und zwar unabhängig von allem methodischen Erwägungen erstellt

- dann kann uns eine ideale (d. h. niemals voll entwickelte) Methode darüber belehren, welche interpretativen Schritte zu unternehmen sind, und welches Material zur Interpretation heranzuziehen ist. Ich glaube, daß Sie gegen diese Auffassung der Funktion der Methode keine Einwendungen haben werden, denn alles, was ich von Ihrer Technik der Ausdeutung des Mythos weiß, zeigt mir, daß Sie selbst eine Methode zur Erfassung des theoretisch relevanten Metaphysikums bewußt entwickelt haben.

Den dritten Relevanzbegriff habe ich vorhin den motivationsmäßigen genannt, weil er das Motiv des die Frage Stellenden konstituiert, auf welcher Ebene und in welchen Sinnzusammenhängen die Untersuchung aufgenommen und bis zu welcher Tiefenschichte sie vorgetrieben werden soll. Schließlich kommt es in der Philosophie ja darauf an, wann wir abbrechen, weil wir unsere philosophische Wißbegierde als befriedigt erklären: Alles darüber hinaus ist eben "irrelevant" für unser Problem. In Husserls Redeweise würde ich sagen, daß es die motivationsmäßigen Relevanzstrukturen sind, die festlegen, wie weit ein Thema nach seinem Innen- und Außenhorizonten expliziert zu werden hat. Ich entdecke mit Befriedigung, daß Ihnen auch dieser Relevanzbegriff wohl vertraut ist. Alles was Sie über die Auswirkung der historischen Tradition, die der Boden unseres Theoretisierens ist, sagen, bestimmt die motivationsmäßige Relevanzstruktur. Wenn es ein Problem der Wissenssoziologie, das legitim ist, überhaupt gibt - und ich glaube dies ist der Fall -, dann ist es die Erforschung dieser Relevanzstruktur: der lebendigen, der verdeckten, der verlorengegangenen Traditionen des Wissens in ihrer merkwürdigen sozialen Verteilung. Eigenartigerweise schließt sich aber hier der Ring: Sind Traditionen abgerissen, hat das

Motiv, gewisse Tiefenschichten aufzunehmen, seine Kraft verloren, dann können auch gewisse Fragstellungen gar nicht mehr "topically relevant" werden. Sie sind verschüttet oder vergessen oder kehren in den Bereich des als fraglos gegeben einfach Hingenommenen ein.

Alles das ist hier natürlich sehr skizzenhaft dargestellt - Teilstücke habe ich schon ausgearbeitet - und soll Ihnen nur zeigen, wie sehr und wie weit ich mit Ihnen einig zu sein glaube. Sie werden es daher verstehen, wie sehr ich allem zustimme, was Sie zur Kritik des Positivismus sagen. Leider bin ich nicht so sicher, ob wir einig sind, wenn Sie sich dem Wertbegriff zuwenden.

(Wenn sich meine Sekretärin nicht freundlicherweise bereit erklärt hätte, sich die Fortsetzung dieses Briefes in die Maschine diktieren zu lassen, bekämen Sie wahrscheinlich niemals eine Antwort!)

Ich vermeide es bereits seit mehreren Jahren, mich des Ausdrucks "Wert" beim Durchdenken ähnlicher Probleme zu bedienen. Ich glaube, daß der landläufige Wert-Begriff so viele Equivokationen enthält, daß sein Gebrauch nur Schaden stiften kann. Gerade aus diesem Grund habe ich versucht, mir über die unterliegenden Relevanz-Systeme Klarheit zu schaffen.

Was soll Wertfreiheit im Sinne Max Webers eigentlich heißen? Diese Wertfreiheit kann sich doch nicht auf die "topical relevance" beziehen. Sie bezieht sich meiner Ansicht nach vor allem auf die Relevanz, die ich vorhin die interpretative genannt habe, außerdem darauf, daß die motivationsmäßige Relevanz von dem, was Sie "Zeitgeist" nennen, unabhängig bleiben soll. Ich kann daher nicht sehen, daß die Wertfreiheit für Weber

das Problem, das Sie beschäftigt, verdeckt. Seine Einführung von idealtypischen Konstruktionen, seine Suche nach kausaltypischen Erklärungen und auch sein Begriff der Rationalität sind methodische Postulate, die sich alle miteinander nur auf die richtige Handhabung der interpretationsmäßigen Relevanz beziehen. Ich glaube noch immer, daß diese Postulate völlig legitim sind, wenn sie in dieser Weise verstanden werden. Sehr bedenklich scheint es mir, daß Sie, ebenso wie die meisten Ausleger Max Webers, diese methodischen Postulate mit Webers Theorie der Gesinnungs-Ethik und der Verantwortungs-Ethik in Verbindung bringen. Ich sehe natürlich auch ein, daß der Mann Weber dämonisch zwischen beiden Postulaten hin- und hergerissen war. Ich habe aber nie zu verstehen vermocht, welchen Einwand diese Umstand gegen seine Methodenlehre mit sich bringen könnte, wenngleich gewiß auch diese Methodenlehre in anderer Hinsicht vielfach Anlaß zur Kritik gibt. Ist nicht vielleicht gerade der Versuch, Webers Beitrag zur Methode der Sozialwissenschaften auf den Konflikt innerhalb seiner Persönlichkeit zurückzuführen, ein Beispiel für die wissenssoziologische Perversion, die Sie mit Recht so sehr tadeln?

Sie haben bestimmt recht, wenn Sie sagen, daß Weber religiös unmusikalisch war, und daß er die Kategorien der Entzauberung vielfach mit seinem Postulat der rationalen Methode verwechselt. Seine Probleme waren gewiß thematisch von denen, die Sie mit Recht als die wesentlichen ansehen, verschieden. Aber das hat, wie mir scheinen will, nichts mit dem Postulat der objektiven Methoden-Reinheit zu tun, das sich nur auf die interpretative Relevanz bezieht.

Dieser Gegensatz unserer Max Weber-Interpretation ist ja nichts neues, denn ich erinnere mich, Ihnen

ungefähr die gleichen Einwände gemacht zu haben, als Sie mir vor fast 30 Jahren Ihren schönen Max Weber-Nachruf geschickt haben. Wenn ich diese ganze Frage hier noch einmal vorbringe, so tue ich es deshalb, weil es vielleicht angezeigt wäre, wenn Sie mit wenigen Worten sagen würden, in welchem Verhältnis Ihrer Auffassung nach das theoretisch Relevante zum Wert steht. Ohne eine solche Aufklärung könnten viele Leser Ihrer Einleitung die wichtigen darin enthaltenen Gedankengänge mißverstehen.

Zum Schluß noch einige kleine Bemerkungen.

S. 3: Ist es sehr glücklich zu sagen, daß die Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz in der Entfaltung des Typischen durch sinnvolle Konkretheit besteht? Ist der Sachverhalt nicht eher umgekehrt, das Konkrete zuerst gegeben und das Typische davon abgeleitet?

S. 5: Ich habe Bedenken gegen den Ausdruck *model method*, und zwar aus zweierlei Gründen. Erstens glaube ich, aus den Schriften eines Philipp Frank und ähnlicher Leute entnehmen zu sollen, daß die moderne Physik die Modell-Methode der mathematischen Methode entgegensetzt. Viele Leser könnten den Ausdruck *model method* in diesem Sinne verstehen, der sicher von Ihnen nicht beabsichtigt ist. Zweitens weiß ich selbst nicht genau, was Sie unter diesem Ausdruck verstehen wollen. Meinen Sie idealtypische Konstruktionen im Sinne Webers oder Vorbilder und Nachbilder im Sinne Schellers oder etwas Drittes?

Ich hoffe, Sie sind sich darüber im klaren, wie sehr alle diese Bemerkungen auf dem Boden einer grundsätzlichen Übereinstimmung zwischen uns erwachsen sind.

22. April 1951

Ich weiß nicht, ob Sie das Manuskript zurück-
erhalten wollten, und schließe es daher auf alle Fälle bei.
Empfehlen Sie mich Ihrer lieben Frau und seien Sie
herzlichst begrüßt von

Ihrem Alfred Schütz

30. April 1951

Lieber Freund:

Die Gründe Ihres Stillschweigens haben mich sehr bestürzt. Ich kann mich heute nicht mehr an den Wortlaut meiner Briefe erinnern (es muß sich um die vom letzten Sommer aus Paris handeln), aber ganz gewiß hatte ich nicht die Absicht, irgend etwas der Art anzudeuten, das Sie in Ihnen gefunden haben. Verzeihen Sie mir also, was immer ich unbeabsichtigtweise schlecht ausgedrückt habe - Sie sehen ja wohl selbst, daß Ihre Vermutungen grundlos sind.

Im übrigen war Ihr Brief eine reine Freude. Ich weiß natürlich, daß Sie sich seit Jahren mit der Relevanzfrage befassen (wir haben ja oft genug darüber gesprochen); und ich rechnete damit, daß Sie einiges zu meinem Versuch zu sagen haben würden. Ich bin sehr erleichtert zu sehen, daß Sie im großen und ganzen keine wesentlichen Versehen anzukreiden haben. (Hoffentlich haben Sie keine aus Höflichkeit unterdrückt.) Und die Punkte, an denen sich Bedenken ergeben, lassen sich alle auf einen zurückführen (über den Sie mit Recht Aufklärung fordern), wie es um das Verhältnis der theoretischen Relevanz zu den Werten steht.

Gehen wir also von Ihrer Klassifikation der Relevanzprobleme aus: topisch, interpretativ, motiva-

tionsmäßig. Betreffend die topische Relevanz scheint alles zwischen uns klar zu sein. Das konkrete Problem, das mich in der "Introduction" interessierte, war: daß ich mir von keinem Methodologen vorschreiben lasse, was mir in der Wissenschaft zum Problem werden darf, und was nicht. Diese kriegerische Haltung führt sofort zum zweiten Punkt, zur interpretativen Relevanz. Ich müßte mir (ob ich will oder nicht) die Problemtypen vorschreiben lassen, wenn es nur die Methoden der Wissenschaft gäbe, die der betreffende Methodologe als solche anerkennt. Denn gäbe es keine kritische Methode zur Behandlung des Problems, das mich interessiert, dann würde mir mein Interesse nichts nützen; es würde sich eben kritischer Untersuchung entziehen. Im zweiten Punkt sind wir also auch einig. Die interpretative Relevanz ist Methodenrelevanz. Es gibt für mich einen Gegensatz zwischen Methodologie und Theorie nur "historisch", insofern als die methodologische Bewegung historisch-faktisch eine positivistische Bewegung ist, und die Existenz kritischer Methoden zur Behandlung der theoretisch interessanten Probleme bestreitet. Und damit wären wir bei der dritten, der motivationsmäßigen Relevanz. Wieder konkret gesprochen, ist das für mich die Frage, durch welche Erlebnisse werden Menschen motiviert "theoretisch" zu fragen; und: Durch welche anderen Erlebnisse werden sie motiviert, "theoretischen" Fragestellungen auszuweichen.

Offenbar ist in den vorangehenden Sätzen das Wort "Theorie" in einem spezifischen Sinn gebraucht, den ich in der "Introduction" nicht entwickelt habe. Diese Entwicklung kommt erst in der zweiten Vorlesung (nach entsprechender Vorbereitung der Fragestellung in der ersten Vorlesung). Es handelt sich kurz um Folgendes. "Theorie" ist meiner Meinung nach historisch entstanden

(ca. 600-300 B.C.) als Explikation von Erlebnissen der Transzendenz in Sprachsymbolen. Die Erlebnisse können illustriert werden durch die Heraklitische Triade von Liebe, Hoffnung, Glaube (die bei Paulus wiederkehrt) oder die Platonische von Eros, Thanatos und Dike; im Zentrum steht die Liebe zum *sophon*, bei Augustin der *amor sapientiae*. In diesen Erlebnissen kommt das Wissen um das Wesen des Menschen (im Platonisch-Aristotelischen und christlichen Sinn) zum Bewußtsein; und Theorie ist der Versuch, dieses Wissen sprachlich zu formulieren; unter ständigem Rekurs (zur Verifikation) auf diese Erlebnisse. Insofern als diese Theorie entwickelt worden ist, gibt es eine Wissenschaft von Menschen und der Gesellschaft, eine *epistème politiké* im Aristotelischen Sinn. Unter "theoretisch relevant" verstehe ich also, was sich auf eine Wesenslehre vom Menschen im eben angedeuteten Sinne beziehen läßt. Als "theoretisch progressiv" würde ich alle Versuche verstehen, die eine Wesensforschung durch weitere Differenzierungen der Transzendenzproblematik und ihrer theoretischen Explikation weitertreiben; als "theoretisch retrogressiv" würde ich alle Versuche verstehen, die Wissenschaft vom Menschen und der Gesellschaft auf einer weniger differenzierten Stufe der Transzendenzproblematik oder von der Position mehr oder weniger radikaler Immanenz treiben wollen. (Das Prinzip des Versuches dürfte klar sein; es hat wohl keinen Zweck, in Form eines Briefes mehr darüber zu sagen; der Wert muß sich an der Durchführung am historischen Material zeigen. Und das habe ich eben in den Vorlesungen getan.)

Damit dürfte auch die Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Werten im Weber'schen Sinne aufgeklärt sein. Von Werten habe ich in der

"Introduction" überhaupt nur im Zusammenhang der historischen Darstellung gesprochen. Ich selbst kann mit den Werten nichts anfangen. In der klassischen und christlichen Ethik gibt es nur Güter und Tugenden; und die Güter- und Tugendlehre beruht auf der Ontologie im allgemeinen, und im besonderen auf der philosophischen Anthropologie als der Ontologie des Menschen (wie sie z. B. Aristoteles im 1. Buch der Nikomachischen Ethik entwickelt). Und die philosophische Anthropologie kulminiert eben im Verstehen des Wesens des Menschen als eines Dings, das der Transzendenzerlebnisse fähig ist, und dessen Existenz (individuell und in Gemeinschaft) als der Versuch zu verstehen ist, das verstandene Wesen maximal zu aktualisieren. (Bei Aristoteles: durch die Entwicklung der dianoetischen Tugenden; im Christentum: durch die Heiligung des Lebens.) - Damit ergibt sich weiterhin auch die Antwort auf die Frage nach dem Wert der Weber'schen Methode. Wir sind ganz einig in der Anerkennung der Weber'schen *Absicht*, methodische Objektivität im Sinne der interpretationsmäßigen Relevanz zu erreichen. Und diese Absicht, so hoffe ich wenigstens, habe ich in der "Introduction" auch klar anerkannt. *Aber*: Diese Absicht ist nur unzureichend verwirklicht worden, weil Klarheit über die Probleme der theoretischen Relevanz im oben entwickelten Sinne fehlte. Typen wie "zweckrationales" und "wertrationales" Handeln, oder die korrespondierenden der "Verantwortungs-" und "Gesinnungsethik" sind nicht hinreichend theoretisch durchgearbeitet. Gewaltige Massen von wissenschaftlich "interessanten" Stoffen gehen in diese Typologie nicht ein. Dieses Problem wird sich in seiner ganzen Tragweite auch wieder in der Durchführung der Vorlesungen zeigen; in der "Introduction" habe ich es angedeutet durch den Hinweis, daß Weber gewissen

Problem Massen (mittelalterliche, griechische) aus dem Wege gegangen ist, weil sich bei dieser Gelegenheit die theoretische Unzulänglichkeit seiner Typen enthüllt hätte. Ein anderer Punkt, auf den ich aus Respekt nicht ausdrücklich hingewiesen habe: die berühmten religionssoziologischen Studien, z. B. über Protestantismus, sind theologisch-technisch bedauernd dilettantisch. Die Prädestinationsproblematik des Calvinismus z. B. ist theoretisch viel komplizierter als Weber je vermutet hat; und in meinen Vorlesungen (in der fünften, über Puritanismus) muß ich z. B. die Problematik des Puritanismus' unter dem Gesichtspunkt einer anti-christlichen, gnostischen Bewegung behandeln. - Wenn ich daher die Unzulänglichkeit der Typenbildung mit der Weber'schen Kategorie des "Dämonischen" etc. in Zusammenhang bringe, so liegt es mir ferne, die Methode Webers auf Konflikte in seiner Persönlichkeit zurückzuführen.

Die Schöpfung von Kategorien wie dämonisch, Gesinnungsethik und Verantwortungsethik zeigt nur an, daß die "theoretischen" Probleme nicht bewältigt sind; der Beweis liegt in der Tatsache, daß diese Kategorien die Stelle einnehmen, an der die theoretischen Untersuchungen zu finden sein sollten.

Was für eine Bewandnis es mit der "Persönlichkeit" Max Webers hatte, würde ich heute weniger als je zu sagen wagen. Ich halte mich an die Struktur seiner Begriffe und gelegentliche Bekenntnisse wie das "religiös unmusikalisch" - obwohl ich auch da nicht genau weiß, was das eigentlich ist.

Hier scheint sich also der einzige Punkt zu ergeben, an dem ich den Verdacht habe, daß unsere Relevanz-Theorien nicht zusammenstimmen. Unter "Theorie" würde ich eine Methode verstehen, die geeignet ist,

gewisse Sachgebiete (die Erlebnisse der Transzendenz) kommunikabel zu beschreiben. In weiterer Ausdehnung der Bedeutung würde ich dann unter Theorie eine Wissenschaft von Mensch und Gesellschaft verstehen, die sich auf eine Ontologie stützt, in der die Transzendenzerlebnisse als Wesensbestand des Menschen anerkannt sind. Alle Typenbegriffe der Sozialwissenschaft müssen daher, um theoretisch haltbar zu sein, in der Ontologie fundiert sein. Und mein Hauptargument gegen die Weber'schen Typen ist der Mangel an solcher Fundierung. Begriffe wie rationale und traditionale Herrschaft z. B. sind, so viel ich sehen kann, in nichts fundiert als einer historischen Situation, die durch die Französische Revolution geschaffen worden ist: die Absonderung der *raison* von der Tradition, die Revolution und das *ancien régime*. In der Bearbeitung des historischen Stoffes kann man mit solchen Begriffen nicht viel anfangen (ich möchte z. B. sehen, wie man mit solchen Begriffen die Herrschaft des Pisistratus behandelt). Das hat auch Weber gesehen, und darum hat er als dritte Kategorie die "charismatische Herrschaft" eingeführt - aber auch mit dem Charisma kommt man nicht an solche Fragen heran wie die Gründe, warum Pisistratus die dionysischen Mysterien propagiert hat. Ich hoffe, Sie sehen aus diesen Beispielen, daß meine Bedenken gegen Webers Methode sehr "sachliche" Gründe haben.

Die Formulierung *model-method* werde ich mir noch überlegen. "Model" ist gemeint als Vorbild, das nachgeahmt wird. Ich habe gezögert, einen präziseren Ausdruck zu wählen, weil die Relation positivistischer Methoden zu den vorbildlichen naturwissenschaftlichen ja von den Methodologen dieser Richtung auch im unklaren gelassen wird. Das cliché Wort, das ich am

häufigsten finde, ist die Forderung von "rigorous methods"; aber was "rigorous" nun heißen soll, weiß ich nicht. Manchmal heißt es Exaktheit im mathematischen Sinn, manchmal ist darunter so etwas wie Quantifizierung gemeint, manchmal überhaupt nichts. Die Sache ist also sprachlich nicht leicht auf kurze Weise zu lösen. Ich hatte gehofft, daß meine Ausführungen über die Variationsbreite des Positivismus' als historische Erscheinung diesen Punkt hinreichend klar machen würden. Es ist, wie gesagt, nicht leicht, das Phänomen des Positivismus kurz und präzise zu beschreiben, weil die Positivisten selbst so skandalös unpräzise sind.

Und nun lassen Sie mich Ihnen sehr herzlich für die Zeit und Mühe danken, die Sie auf Lesung und Beantwortung der "Introduction" verwendet haben. Sie sehen, wie wertvoll für mich eine solche Kontrolle und Auseinandersetzung ist. Und Sie sehen auch, wie ich hoffe, daß Ihre schwarzen Verdächtige betreffend eines Auseinandergehens der Wege grundlos sind. Nach sorgfältigster Überlegung dieser gegenwärtigen Diskussion kann ich nur finden, daß ich Ihren drei Relevanzbegriffen noch den Begriff der "Theorie" hinzufügen würde, um durch diese Bindung an die Ontologie zu objektiven Kriterien der Relevanz zu gelangen. Und vielleicht würden Sie das sogar nach näherer Prüfung auch tun.

Wie steht es sonst bei Ihnen? Familie, Europareisen, etc? Wir bleiben diesen Sommer hier und sind recht froh darüber.

Mit allen lieben Grüßen
Sehr herzlich

Ihr Erich Voegelin

10. Oktober 1952

Lieber Freund,

vielen Dank für Ihren lieben Brief. Sie wissen, wie sehr es mich gefreut hat, Sie und Ihre liebe Frau nach so langer Zeit wiederzusehen. Ich hoffe, daß Ihre lästigen Beschwerden nicht wiedergekehrt sind, und daß das heurige Jahr für Sie in dieser Hinsicht besser sein wird als das letzte. Marianne hat sich mit viel Anteilnahme nach Ihnen erkundigt und bedauert, Sie vermißt zu haben.

Nun zu Ihren Bemerkungen zu meinen verschiedenen Arbeiten. Zunächst bin ich wirklich erfreut, daß Sie sich inmitten Ihrer vielen Beschäftigungen die Zeit genommen haben, sie nicht nur genau zu lesen, sondern auch sie zu kommentieren. Daß Ihnen der Santayanaartikel gefallen hat, hat mich erfreut und verwundert. Er war gar nicht für Publikation gedacht gewesen, sondern nur zu einem Vortrag in unserem General Seminar bestimmt. Alvin Johnson hat darauf bestanden, ihn abzdrukken. Mein Zweck war vornehmlich eine vernünftige Wiedergabe von Santayanas Theorie, und ich habe von dem Artikel nicht viel gehalten - bis, im Mai glaube ich, die Sondernummer des Journal of Philosophy mit vier sehr mäßigen Beiträgen erschien.

Wenn Sie gelegentlich des Sartre-Papers sagen, daß Husserl das Problem der Du-Konstitution auch nicht gelöst hat, so stimme ich Ihnen völlig bei. Wie immer man seine verschiedenen Versuche dreht und wendet, das Du-Problem erweist sich als die wahre Crux der Husserl'schen Phänomenologie, an der das ganze Unternehmen scheitert. Ich bin gerade mit der Fertigstellung meiner Besprechung der "Ideen II" für Farber beschäftigt, in denen ein höchst naiver Versuch gemacht wird, mit leerem Gerede über die als selbstverständlich und gegeben angesetzte "Einfühlung" und "Kommunikation" über das Problem hinwegzugehen. Andererseits gelingt dessen volle Aufklärung auch nicht von dem von Ihnen vorgezeichneten Ansatz des Weltverständnisses von der Verbundenheit des Seins gleicher Art her. Die primordiale Partizipation der Existenzen ergibt gewiß die Konstitution des Anderen oder der Anderen überhaupt, und Gemeinschaft durch Eros oder noetische Freundschaft zwischen differenziertem Ich und differenziertem Du ist andererseits zweifellos das Fundament aller konkreten und empirischen Wechselverständigungen. Wie es aber kommt, daß Wechselverhältnis und Einverständnis in einer *konkreten* zwischenmenschlichen Sozialbeziehung erzielt werden kann, wie man vom Wissen vom Dasein des Anderen zu dem von seinem So-Sein, wie von hier zum Verständnis der konkreten Motive seines Handelns kommen kann, das erfahren wir auch nicht von Plato und Aristoteles, die, abgesehen vielleicht von der Typenlehre in der Rhetorik des letzteren, hierin gar kein Problem gesehen haben.

Meinen Bemühungen um systematische Analysen der Wahl, der Handlung etc. werfen Sie vor, daß ich die "Güter- und Tugendlehre", das wichtigste an der Handlung, wie Sie sagen, *ausschließe*. Ja, tue ich denn das?

Ich glaube mich gerade im "Chosing"-Aufsatz der Güter- und Tugendlehre des Leibniz bedient zu haben, um zu zeigen, daß die von ihm entdeckten Kategorien der Wahl ganz allgemeine Strukturen des Handelns betreffen und *daher auch* für das zweckhafte (ich mag nicht "zweckrational" sagen) Handeln bei einiger Erweiterung der Problematik unverändert anwendbar sind. Wenn Sie die Tugendlehre für das wichtigste Stück einer Theorie des Handelns halten, so ist dieser Auffassung vom Rahmen der von Ihnen verfolgten Probleme sowie von dem einer allgemeinen Ethik oder Glückstheorie zweifellos zuzustimmen. Aber mein Absehen geht in eine ganz andere, viel weniger oder vielleicht mehr ambitionierte Richtung. Ich will vor allem die vorwissenschaftliche Interessenlage aufklären, aus der, weil sie einfach als "fraglos gegeben" angesetzt wird, unsere *scheinbar* von allen obersten Werten ganz losgelösten Handlungen in der sozialen Alltagswelt entspringen. Wenn es Ihnen scheint, daß das Argument, jeder habe seine Interessenlage, einen "Rückzug" darstellt, so kann ich mit gutem Gewissen versichern, daß ich mir darüber voll im klaren bin, daß es gerade die "Interessenlage", nämlich die sich durchkreuzenden Systeme der spontanen und der mir aufgezwungenen Relevanzordnungen, ist, deren Aufklärung allein eine Theorie des Handelns - im Bereich des als fraglos gegeben Angesetzten sowohl als des theoretisch Durchformulierten - möglich macht. Um diese Analyse der Relevanzsysteme bemühe ich mich seit vielen Jahren, aber die Aufgabe ist äußerst schwierig. Ich habe es mir bewußt abgewöhnt, von Werten und Werthaltigkeit zu sprechen oder in diesen (durch die babylonische Sprachverwirrung nahezu unbrauchbar gewordenen) Begriffen zu denken. Dies nicht, weil ich die mit diesen Termini in *echter* Philosophie intendierten Ideen nicht

sehe oder als "Positivist" aus dem Bereich wissenschaftlicher Untersuchungen auszuschließen wünsche, sondern gerade deshalb, weil ich glaube, daß die Kategorie der Relevanz die weitere ist, in der die z. B. durch Tugendlehren oder Glücksvorstellungen bestimmten Wertsysteme ihren Platz finden können und müssen. Wozu noch zu bemerken ist, daß in meiner Auffassung Relevanz keineswegs auf zweckrationales Handeln eingeschränkt ist.

Ich habe diese länglichen Ausführungen deshalb gemacht, weil sie, wie mir scheinen will, wirklich den Hauptkern unseres New Yorker Gesprächs betreffen. Sie erklären es, warum ich für Ihre Probleme volles Verständnis habe und jede wissenschaftliche oder philosophische Position zurückweisen müßte, die ihnen nicht in gebührender Weise Rechnung tragen würde. Sie hingegen nehmen, wie Gurwitschs Buch gegenüber, die Haltung ein: "Von allen diesen Dingen kann ich für meine Probleme nichts verwenden und habe damit nichts zu schaffen." Das ist Ihr gutes Recht und gegen den Einwand: "Das interessiert mich nicht" oder, wie man hierzulande so delikatsagt, "So what?" gibt es kein Argument. Dazu kann man eine theoretische und eine methodologische Bemerkung machen: Theoretisch ist doch gerade die Attitüde: "Dieser Typus von Problemen interessiert mich nicht", ein Beweis dafür, daß es Relevanzstrukturen und Interessenlagen gibt, die von Tugendlehren und vorwissenschaftlichen Glücksvorstellungen unabhängig oder nur sehr mittelbar abhängig sind. Methodologisch will es mir scheinen, daß eine Theorie, die mehr erklärt (oder zu erklären versucht) einer eingeschränkteren vorzuziehen ist. Sie wissen, wie sehr ich Ihr Werk bewundere. Es steht viel zu hoch, um gerechtfertigt werden zu müssen. Aber warum, warum,

warum nehmen Sie eine so monopolistisch-imperialistische Haltung ein? Im Leben wie in der Wissenschaft arbeitet jeder innerhalb der Grenzen, die er sich, oder die ihm sein Dämon steckt. Man überschreitet sie nicht ohne Gefahr. Aber es ist auch nicht ohne Gefahr zu vergessen, daß es im Hause unseres Vaters viele Wohnungen gibt.

Wie dem immer sei, ich bin glücklich, daß meine "Interessenlage" die Ihrige einschließt, und ich weiß, daß Sie dies wissen. Lassen Sie mich, lieber Freund, daher an Ihrem Werk weiter teilnehmen, und seien Sie herzlichst begrüßt von

Ihrem Alfred Schütz

November 1952

Lieber Freund!

Ich habe Ihnen heute für mancherlei zu danken. Vor allem für den Brief vom 19. Oktober¹ und für Ihr wunderbares Buch, das mir durch die Chicago Press zugegangen ist. Ich möchte zuerst etwas ausführlicher auf Ihren Brief eingehen.

Was meine Bemühungen um eine allgemeine Relevanztheorie anbelangt, so glaube ich, daß Sie mich im Prinzip völlig richtig verstanden haben. Eine ideal ausgeführte Theorie würde die verschiedenen Ethiken mit ihren Lehren mitumfassen und außerdem die verschiedenen relativ-natürlichen Weltanschauungen², die in vorwissenschaftlicher Alterserfahrung anzutreffen sind. Sie würde aber auch noch andere Gebiete einschließen. Sie würde zum Beispiel das Problem des sogenannten Vorzugshandeln erläutern und schließlich eine allgemeine Theorie der Motivation menschlichen Handelns zu geben haben, und man könnte vielleicht sagen, daß die vollausgeführte Theorie der Relevanz nichts anderes ist als eine Phänomenologie der Motivation.

Mit etwas Ironie berufen Sie sich auf den Mangel

¹ Der Brief Voegelins vom 19. Oktober 1952 konnte bislang nicht ausfindig gemacht werden.

² Schütz' Begriff für Max Schelers "relativ natürliche Weltanschauungen" im Gegensatz zu "relativ künstliche Bildungen." Siehe: Max Scheler, *Gesammelte Werke VIII*, 21960, S. 63 ff. und *VI*, 21963, S. 15 ff.

Ihrer Imagination und -sagen, daß solange das Programm nicht durchgeführt ist, man versuchen muß, aus dem vorhandenen Wissensvorrat die Leerstellen mit Beispielen auszufüllen. Als solche Beispiele wählen Sie gewisse Typenlehren des Aristoteles und Jaspers Psychologie der Grundtypen. Ich bin der Meinung, daß wir viel weiter sind, und daß ganz große Stücke der von mir ins Auge gefaßten allgemeinen Phänomenologie der Motivation bereits konkret ausgeführt sind. Wir finden solche Leerstücke nicht nur in der Gestaltpsychologie, in der Nationalökonomie, in modernen Bestrebungen der theoretischen Soziologie, sondern auch auf rein philosophischem Gebiet, in gewissen Schriften von Husserl, von Whitehead, von George H. Mead, Gabriel Marcel und anderer jüngerer französischer Philosophen, wie zum Beispiel in der Philosophie de la volonté von Paul Ricoeur. Ich gehe sogar einen Schritt weiter: Obwohl Sie dagegen vielleicht protestieren werden, sehe ich die von Ihnen in Ihrer New Science of Politics entwickelte Theorie als einen Bestandteil dieser allgemeinen Phänomenologie der Motivation an. Ich stimme hier unserem Freund Aron Gurwitsch³ durchaus bei, der mir unter dem ersten Eindruck der Lektüre dieses Buches unter anderem folgendes geschrieben hat: "Ein großes Werk, und doch uns, d. h. der Phänomenologie näher, als er es wahr haben will. Was ist das weitgehend, wenn nicht Phänomenologie historischer aktiver Gesellschaften! Die ganze Methode ist phänomenologisch, mit der Benutzung des Motivationsbegriffes, den er nur nicht so nennt."

Wie dem immer sein mag, so glaube ich nicht, daß sich eine allgemeine Theorie der Relevanz in der Auf-

³ Die Auszüge aus dem Brief von Aron Gurwitsch an Alfred Schütz finden sich in Teil III dieses Buches.

stellung eines Typensystems oder eines Typenkataloges, beziehe sich dieser letzten Endes auf eine allgemeine Tugend oder Güterlehre oder nicht, erschöpfen kann. Gewiß, eine solche Typologie gehört mit zur allgemeinen Relevanztheorie, und ich pflichte Ihnen völlig bei, wenn Sie sagen, daß eine solche Typologie auf einer philosophischen Anthropologie fundiert sein müßte. Aber all diese Probleme umfassen nur einen Teil des Gebietes einer allgemeinen Relevanztheorie. Es sind die sachhaltigen Probleme im statischen Aspekt. Selbstverständlich müßte auch eine dynamische, d. h. eine historische Aufklärung der Motivationsformen als theoretisches Problem möglich sein, etwa, um in Ihren Worten zu reden, eine Theorie der Entwicklung der Motivation vom Ritus über den Mythos zum Symbol. Das im Vorstehenden gebrauchte Wort "historisch" möchte ich ganz in Ihrem Sinne verstanden wissen.

Aber daneben gibt es noch eine ganz andere Problemgruppe, die gerade mich besonders interessiert, und die Ihnen, der sich um eine allgemeine Ordnungslehre bemüht, doch sehr naheliegen sollte. Es handelt sich hier um die formalen Probleme der Relevanz, um das, was Gurwitsch in seinem Brief an Sie, von dem er mir eine Kopie gesendet hat, die Analyse der Formen des Selbstverständnisses genannt hat. Welchen Typus der Motivationstheorien, die dem vorwissenschaftlichen Alltagshandeln zugrunde liegen, wir auch immer als gültig annehmen, unter welchen Hierarchien diese Typen angeordnet sind, wir werden immer gewisse formale Strukturen finden, die allen gemeinsam sind. Wie kommt es, daß etwas mein Interesse erweckt? Daß ich mich mit etwas beschäftige, daß ich mich einer Sache zuwende, daß ich mir eine Aufgabe stelle? Was ist im praktischen sowohl als im theoretischen Leben der Sinn der Aussage

"das interessiert mich"? Alle Fragestellungen ruhen auf einem Boden dessen, das als fraglos gegeben angesehen wird, und alle Antworten setzen voraus, daß es eine Reihe von analysierbaren Bedingungen gibt, unter denen in einem gegebenen Fall die erteilte Antwort als befriedigend, und das gestellte Problem somit als gelöst betrachtet werden kann. Sind diese Bedingungen durch die Antwort erfüllt worden, dann ist das Problem nicht mehr fraglich, es ist fraglos geworden und geht in die fraglos gegebene Weltanschauung ein.

Eine andere sehr wichtige Problemgruppe, die von einer vollausgeführten Theorie der Relevanz behandelt werden müßte, ist die folgende: "Dies und das interessiert mich. *Im Zusammenhang damit* interessiert mich aber auch das Folgende ..." Was heißt das? Was ist damit gemeint, daß mich etwas im Zusammenhang mit einem anderen interessieren kann? Ferner: Mein Interesse wechselt. Es wechselt nicht nur im Verlauf meiner biographischen Existenz von Jugend zum Alter, es wechselt auch innerhalb eines Arbeitstages, ja innerhalb einer einzigen Stunde. Hier sitze ich und befasse mich mit einem philosophischem Thema; nachher werde ich etwas Musik machen; dann werde ich mich mit meinem Jungen beschäftigen; dann werde ich eine Novelle lesen; und dann werde ich schlafen gehen. Jede dieser Beschäftigungen involviert ein eigenes, von dem bezüglichlichen praktischen oder theoretischen Problem abhängiges Relevanzsystem. Was geschieht, wenn ich mich von dem einen Problem ab- und dem anderen zuwende? Was geschieht daher, wenn ich das eine Relevanzsystem temporär fallen lasse und mich in ein anderes begeben? Wie kommt es, daß ich eine Arbeit unterbrechen und anderentags wieder aufnehmen kann? Zwei weitere höchst wichtige Problemgruppen komplizieren den Fall. Wenn

Sie noch meinen Aufsatz über "Multiple Realities"⁴ in Erinnerung haben, so kennen Sie meine Theorie, daß wir auf verschiedenen Realitätsebenen zur gleichen Zeit leben oder zumindest von einer in die andere hinüberwechseln können. Wie verhalten sich die Relevanzsysteme der verschiedenen Realitätsebenen zueinander? Hat nicht vielleicht jede dieser Realitätsebenen eine besondere ihr eigentümliche Struktur der ihr zugehörigen Relevanzformen? Weiter: Alle sozialen Beziehungen einfachster und kompliziertester Art beruhen auf einer Überschneidung oder Gleichheit der Relevanzsysteme der Beteiligten. Die ganze, in der modernen Theorie der Sozialwissenschaften so bedeutende Funktion der "Sozialen Rolle" ist auf dieser Voraussetzung, die freilich noch völlig ungeklärt ist, begründet. Was Sie "philia" oder "amicitia" nennen, kann, vom Gesichtspunkt einer Theorie der Motivation, aus einer Überschneidung oder Deckung solcher Relevanzsysteme erklärt werden.

Alles das sind Fragen, die meiner Meinung nach einer theoretischen und philosophischen Behandlung zugänglich sind, ohne daß man auf eine Güterlehre, Tugendlehre oder konkrete empirische Ordnungsprobleme zurückgreifen müßte. Sie selbst verfahren ja in Ihrem Buch in ähnlicher Weise. Ihre Analyse der Repräsentation als solche, ihres elementaren und existentiellen Sinnes, ihres Verhältnisses zur sozialen Artikulation gelten selbstverständlich in gleicher Weise für alle soteriologischen und für alle gnostischen Typen des Selbstverständnisses. Selbstverständlich ist es mir ganz klar, daß alle diese formalen Analysen auch nur auf dem Boden einer philosophischen Anthropologie im weitest

⁴ "Multiple Realities" (1945) in: Alfred Schütz, *Collected Papers I*, Den Haag 1962, S. 207-259.

verstandenen Sinne ausgeführt werden können und selbst zu einer solchen philosophischen Anthropologie gehören. In diesem Punkt hoffe ich auf Ihr Einverständnis. Was uns trennen dürfte, ist, daß ich nicht einsehe, warum eine philosophische Anthropologie nur möglich sein sollte, wenn sie - um einen Ausdruck Dempfs zu gebrauchen gleichzeitig eine "Anthropodizee" ist.⁵ Das aber führt uns zu einer prinzipiellen Bemerkung, die ich im zweiten Teil dieses Briefes zu Ihrem Buch zu machen haben werde, und ich will aus diesem Grunde an dieser Stelle nicht darauf eingehen.

Nur mit wenigen Worten will ich auf das im letzten Absatz Ihres Briefes behandelte Du-Problem eingehen. Wie Sie wissen, bin ich ganz mit Ihnen einig, wenn Sie sagen, daß es für das Husserl'sche Problem keine Lösung gibt. Es ist ein Problem, das durch die Forderung der Gegenstandskonstitution im Bewußtseinsstrom entstanden ist, und diese Forderung erscheint Ihnen mit Recht unerfüllbar. Ich stimme Ihnen auch bei, wenn Sie sagen, daß das Problem erst durch die Cartesianische monadisierende Isolierung des Bewußtseins entstanden ist, und daß dies der Grund ist, warum es weder bei Plato noch bei Aristoteles noch in der ganzen Philosophiegeschichte einen Lösungsversuch gibt. Ich kann Ihnen nicht beistimmen, wenn Sie dies zu dem Schluß führt, daß es ein Wissen vom Sosein des Anderen nicht gibt, außer durch die wohlbekanntesten Methoden der Beobachtung seiner Handlungen und Äußerungen, aus denen wir uns Bilder von seinem Sosein machen, und daß dies häufig, vielleicht notwendig, zu Enttäuschungen führt. Wir haben hier auch die von Ihnen in Ihrem Buch so richtig eingeführte Überschneidung zwischen der Selbstinter-

⁵ A. Dempf, *Theoretische Anthropologie*, Bern und München 1950, S. 32, 51 f.

pretation innerhalb der gesellschaftlichen Realität und der theoretischen bzw. philosophischen Behandlung des Problems zu unterscheiden. Auf der Ebene der Selbstinterpretation der sozialen Realität kann man doch gewiß nicht behaupten, daß es ein Wissen vom Sosein des Anderen nicht gibt. Es mag sein, daß dieses Wissen dem Bereich der Doxa und nicht dem der Episteme angehört, aber unser Glaube an unser Wissen vom Sosein des Anderen ist nicht ein blinder, sondern ein wohlbe gründeter Glaube. Er führt zu vielen praktischen Resultaten, wie das Bestehen jeder sozialen Einbeziehung deutlich zeigt. Der prinzipielle Glaube, daß wir den Anderen verstehen oder zumindest soweit verstehen können, als es das praktische Interesse erfordert, ist ein Axiom, der relativ-natürlichen Weltanschauung. Die offene Möglichkeit den Anderen zu verstehen, ist als fraglos gegeben angesetzt, dies unbeschadet der ebenfalls offenen Möglichkeit eines Mißverständnisses, die ihrerseits selbst zur relativ natürlichen Weltanschauung und dem Bereich des fraglos gegebenen gehört. Die Analyse der innerhalb dieses Rahmens offener Möglichkeiten auffindbaren Formen des Verstehens und Mißverstehens ist theoretisch prinzipiell durchführbar und selbst ein Stück einer philosophischen Anthropologie.

Auf der anderen Seite haben wir das Problem des Theoretikers, der sich mit diesen Sinnstrukturen des Verstehens und Mißverstehens in der sozialen Späre befaßt. Ich glaube gleich Ihnen, daß alle Lösungsversuche, die seit Descartes in dieser Hinsicht gemacht worden sind, deshalb fehlgeschlagen haben, weil der Theoretiker von einer monadisierenden Isolierung des Bewußtseins ausgegangen ist. Welche anderen Wege er zu gehen hätte, ist das ernste und große Problem der Philosophie und, wie

ich glaube, eines der dringendsten. Man kann dieses Problem in verschiedenster Weise zu lösen versuchen. Beiseite liegen lassen oder als gegeben annehmen, kann man es nicht. Und daß dies eigentlich bis auf die jüngste Zeit geschehen ist, ist - im Sinne Kants - ein Skandal der Philosophie.

Soviel zu Ihrem lieben Brief, und es mag Ihnen wunderlich erscheinen, daß ich auf die von Ihnen berührten Fragen so ausführlich eingehe, anstatt mich direkt mit dem wichtigeren Gegenstand dieser Epistel an Sie zu befassen, nämlich mit einem Bericht der Eindrücke, die ich von Ihrem Buch empfangen habe. Ich habe aber Ihren Brief deshalb so ausführlich beantwortet, weil ich das größte Gewicht darauf lege, Ihnen meinen Gedankengang klarzumachen, dies in der Hoffnung, daß Sie gleich mir empfinden werden, daß uns keine prinzipiellen Gegensätze in diesem Belang trennen. Ich habe aber auch mit dieser Diskussion deshalb angefangen, weil sie meiner Meinung nach in einem ganz engen Zusammenhang mit dem steht, was ich zu Ihrem Buch zu sagen haben werde. Wir würden uns kaum richtig verstehen, wenn ich nicht, so klar als es mir unter den gegenwärtigen Umständen möglich ist, zu Ihrem Brief Stellung genommen hätte. Und nun endlich zu Ihrem Buch.

Es ist ein wunderbares Buch, überreich und schwierig zu lesen, weil es im doppelten Kontrapunkt geschrieben ist. Obwohl ich, seit ich es erhalten habe, das Buch ständig studiert habe, bin ich mir keineswegs sicher, daß ich es auch wirklich, seinem vollen Inhalt nach verstanden habe. Deshalb sind alle diese Bemerkungen vorläufiger Natur. Dabei habe ich noch den Vorteil, einige ausgeführte Kapitel Ihres Hauptmanuskripts zu kennen, und weiß daher, daß alles, was Sie sagen, in jedem Detail durch die Literatur belegt ist.

Über das Einleitungskapitel haben wir seinerzeit korrespondiert, als Sie die Freundlichkeit hatten, es mir einzusenden.⁶ Bei neuerlicher Lektüre finde ich, daß ich an meinen damaligen Bemerkungen kaum etwas zu ändern habe. Ich hoffe, daß das Kapitel tatsächlich von den Lesern als Introduction zu den folgenden Hauptkapiteln angesehen wird. Mir selbst war es, da ich nur die Einleitung kannte, einigermaßen überraschend, welche vielfältigen Wendungen Ihre Analyse in dem folgenden nimmt.

Das Kapitel "Representation und Existenz" ist von grundwichtiger Bedeutung. Ihre Unterscheidung zwischen der Selbstinterpretation der Gesellschaft durch Symbole und der Auslegung der gesellschaftlichen Existenz durch den Theoretiker, das, was Sie die Aristotelische Methode nennen, ist zweifellos *das* Hauptproblem der Methodologie aller Sozialwissenschaften. Sie haben ebenso völlig recht, wenn Sie sagen, daß die klassische Unterscheidung zwischen Doxa und Epistemen verschwunden ist, und daß die heutige Sozialwissenschaft Doxa durch den Begriff der Ideologie ersetzt. Nachdem, was ich im ersten Teil dieses Briefes über die Möglichkeiten einer Analyse der relativ natürlichen Weltanschauung gesagt habe, werden Sie es verstehen, daß ich der Meinung bin, daß man auch die Struktur der Doxa, ohne den Begriff der Ideologie zu Hilfe zu nehmen, weiter analysieren kann und muß. Dies hat selbstverständlich mit den theoretischen Mitteln der Episteme zu geschehen, so daß sich das nur scheinbar paradoxe Problem ergibt, wie man Strukturen der Doxa mit Mitteln der Episteme theoretisch aufhellen kann. Etwas kompliziert wird die Angelegenheit dadurch, daß ja

⁶ Offenbar ein Bezug auf den Brief vom 22. April 1951.

schließlich auch die theoretischen Elemente nach einer gewissen Zeit und wohl nur zu einem gewissen Grade Elemente der Doxa, d. h. der vorwiegend relativ-natürlichen Weltanschauung werden können. Hierbei findet, wie ich glaube, ein sehr charakteristischer Wandel statt. Was in Klarheit der Episteme theoretisch verständlich und verstanden war, sinkt nun unverstanden in den Bereich der Doxa hinab. Dies kann, und Ihr Buch bringt verschiedene Beweise hierfür, schließlich dazu führen, daß eine theoretische Einsicht ihrerseits Symbol der Selbstinterpretation der Gesellschaft werden kann, wobei natürlich der theoretische Gehalt unverstanden und unverständlich geworden ist und nunmehr erneut als ein Symbol der Selbstinterpretation der Gesellschaft als fraglos gegeben angesetzt wird. Mir will scheinen, daß in der neueren sowjetrussischen philosophischen Literatur die materialistische Dialektik diesem Schicksal entgegengeht, wie auf einem anderen Gebiet die Lehren Freuds offenbar in der westlichen Gesellschaft einem ähnlichen Form- und Strukturwandel unter unseren Augen unterworfen sind.

Sehr viel hat mir der zweite Abschnitt dieses Kapitels zu denken gegeben. In diesem Abschnitt ist viel mehr enthalten als eine bloße Beschreibung der elementaren Funktionen der Representation. Eine Erweiterung dieses Gedankengangs würde den gesamten Begriff der Institution aufklären, er würde Licht auf das werfen, was Scheler in seiner Theorie der Real- und Idealfaktoren im Auge hatte.

Wie Sie sehen, bin ich vor allem an den theoretischen und methodologischen Phasen interessiert, der sich in Ihren Untersuchungen mit allen konkreten Analysen des Problems der Representation und seiner Theorie verwebt. Ich nehme also alles, was Sie über Representation

sagen, nur als ein Beispiel für die ganz allgemeinen Strukturen jeder Gesellschaft. In diesem Bestreben stoße ich nunmehr auf einige Schwierigkeiten. Wenn auch die grundwichtige Unterscheidung zwischen elementarer und existenzieller Notwendigkeit einer Gesellschaft soweit vorgetrieben ist, als es hier Ihr Hauptproblem, nämlich das der Representation, erfordert und in dieser Hinsicht auch völlig precise und ordnungsgemäß durchgeführt ist, frage ich mich doch, ob den Begriff der Artikulation, wie er von Ihnen auf Seite 37 und 45 entwickelt wird,⁷ ein ausschließlich theoretischer Begriff ist, der vom Theoretiker eingeführt werden muß, weil er die Theorie der existentiellen Notwendigkeit fundiert, oder ob es bereits auf der elementaren Stufe der Selbstinterpretation so etwas wie Artikulation für die in der Gesellschaft Lebenden gibt.

Aber vielleicht mißverstehe ich Ihren Begriff der Artikulation. Vielleicht ist Artikulation überhaupt nur Artikulation der politischen Struktur einer Gesellschaft. Meine Frage ist also die: Ist auch das, was man gemeinhin "social stratification" nennt, eine Form der Artikulation in Ihrem Sinn? Wenn dies der Fall ist, gehört Artikulation als Selbstinterpretation der elementaren Sphäre der Gesellschaft an? Und wenn auch dies zutrifft, was unterscheidet die Strukturierung der Gesellschaft im faktischen von dem theoretischen Begriff der Artikulation? Wie gesagt, alle diese Fragen haben nichts mit dem Gebrauch des Begriffes der Artikulation in Ihrer Schrift zu tun, der durchaus in jeder Hinsicht gerechtfertigt und genügend klargestellt ist, sondern im mit dem von Ihnen nicht behandelten Problem einer allgemeinen Theorie der

⁷ Eric Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*, Alber-Reihe Praktische Philosophie, Verlag Karl Alber: Freiburg/München 1991, S. 65 und 75.

Gesellschaft.

Die Frage ist vor allem dadurch veranlaßt, daß Sie auf Seite 49 Ihre Definition dahin zusammenfassen, daß eine *politische* Gesellschaft zur Existenz kommt, wenn sie sich selbst artikuliert und einen Repräsentanten produziert.⁸ Der Repräsentant muß aber, wie Sie auf derselben Seite sagen, Repräsentant im existentiellen Sinn sein und die Idee der Institution realisieren. Tut er dies nicht, ist er nur Repräsentant im konstitutionellen - oder lassen Sie mich sagen institutionellen - Sinn, dann wird, wie Sie sehr richtig sagen, ein repräsentativer Herrscher im essentiellen⁹ Sinn früher oder später ein Ende mit ihm machen. Aus diesem Grund empfehlen Sie der kritischen Wissenschaft den Begriff der Representation nur im existentiellen Sinne zu verwenden. Nur dann, so sagen Sie, wird die soziale Artikulation als das existentiell vorwiegende Problem in klare Sicht kommen. Wenn diese Empfehlung nichts anderes darstellt als ein methodologisches Prinzip, dann will ich sie gerne akzeptieren, und Ihre Schrift zeigt die außerordentliche Fruchtbarkeit der Anwendung eines solchen Prinzips. Wenn aber, wie das folgende Kapitel, "Representation und Wahrheit" darauf schließen ließe, daß nur die Idee der Representation in existentiellem Sinn theoretische Wahrheit ermöglicht, dann fällt mir ein, daß Sie während des letzten Gespräches, das wir in New York hatten, die Ansicht ausgesprochen haben, daß alle sozialen Formen ausschließlich darauf zurückzuführen sind, daß Gesellschaft sich im existentiellem Sinn unter dem Symbol des Repräsentanten artikuliert. Vielleicht habe ich Sie aber damals mißverstanden, und ich wäre sehr begierig zu er-

⁸ Ebd. S. 81.

⁹ Vermutlich ein Schreibfehler für "existentiellen Sinn".

fahren, was Ihre Ansicht in diesem Punkt ist.

Dieses zweite Kapitel "Representation und Wahrheit" hat meine volle Bewunderung. Den im Anfang zusammengestellten Katalog fraglos unterstellter Annahmen über das Verhältnis des Theoretikers zu der sozialen Welt, über die Wahrheit des Theoretikers gegenüber der Wahrheit der Selbstinterpretation, über den Konflikt dieser Wahrheit u.s.w. behandelt das Grundstück aller Wissenssoziologie. Ich hätte hier nur die Bemerkung einzufügen, daß es meiner Meinung nach nicht genügt, wie Sie es auf Seite 54 tun,¹⁰ zwischen der Representation der Gesellschaft durch ihre artikulierten Repräsentanten einerseits und zwischen den Repräsentanten der transzendentalen Realität durch die Gesellschaft zu unterscheiden. Es wäre hier wohl noch eine dritte Unterscheidung heranzuziehen, nämlich die der nicht theoretischen Sphäre angehörigen Unterscheidung zwischen dem, was eine Gesellschaft A als die Wahrheit ihrer Representation ansieht, gegenüber dem, wie dieses Representations- und Wahrheitsverhältnis von der konkret existierenden Gesellschaft B, die mit A gleichzeitig sein kann oder den Folgezeiten angehören mag, interpretiert wird. Das wäre also das Verhältnis zwischen In-group und Out-Group, oder, wenn Sie dies vorziehen, zwischen der subjektiven und objektiven Interpretation im Sinne Max Webers. Das von Ihnen wiederholt herangezogene Beispiel (z. B. Seite 34 f.)¹¹ über die Interpretation der Representation in Sowjetrußland durch die sowjetrussische Konstitution und durch die westliche Welt zeigt, was ich meine. Ich glaube, daß nur von einer solchen Unterscheidung her die auf Seite 59¹² aufgewor-

¹⁰ Ebd. S. 87.

¹¹ Ebd. S. 61 f.

¹² Ebd. S. 94.

fene Frage, ob alle politischen Gesellschaften monadische Wesenheiten sind, die die Universalität der Wahrheit durch ihren universalen Anspruch auf Herrschaft ausdrücken, beantwortet werden kann.

Hiermit hängt zusammen die Zweideutigkeit des anthropologischen Prinzips von Plato, das Sie selber auf Seite 61¹³ darstellen. Einerseits ist dieses Prinzip ein allgemeines Prinzip für die Interpretation der Gesellschaft, andererseits ist es ein Instrument sozialer Kritik.

Ich weiß sehr wohl, daß diese Erwägungen von dem ganz klar herausgearbeiteten und großartigen Hauptthema der zweiten Vorlesung relativ unabhängig sind. Ihnen kommt es darauf an nachzuweisen, daß die Theorie nicht die Aufgabe hat, etwas über menschliche Existenzen der Gesellschaften zu sagen, aber ein Versuch bleiben muß, den Sinn der Existenz durch die Aufweisung eines Inhaltes einer bestimmten Klasse von Erlebnissen oder Erfahrungen einsichtig zu machen. Ich weiß auch, daß es viel wichtiger ist, darauf hinzuweisen, daß gesellschaftliche und politische Existenz etwas mit der Ordnung der Seele zu tun hat, und daß es neben dem anthropologischen ein theologisches Prinzip gibt. Dennoch frage ich mich, ob nicht zur Philosophie der Geschichte und auch zu einer theoretischen Sozialwissenschaft es unvermeidlich ist, auf die Selbstinterpretation dieser Ordnung durch die konkrete Gesellschaft selbst und durch die außenstehenden Gesellschaften und deren Representationen einzugehen. Wäre dies nicht auch Theorie, wenn auch nicht "Theorie" in dem von Ihnen angestrebten Sinn? Es mag sein, daß diese Theorie nicht Theorie im Sinne von Aristoteles ist. Jedenfalls glaube ich, daß, wie immer man diese wissenschaftliche Bestre-

¹³ Ebd. S. 96.

bung nennen mag, sie durchgeführt werden kann, ohne auf Begriffe wie sophon, kalon, agathon etc. rekurrieren zu müssen. Vielleicht tragen diese Bemerkungen etwas zur Aufklärung des Gegensatzes bei, den ich im ersten Teil dieses Briefes behandelt habe.

Ganz ausgezeichnet ist die Unterscheidung der beiden Wahrheiten und die Rückführung der philosophischen Wahrheit (lassen Sie mich die von Ihnen theoretische Wahrheit genannte die philosophische nennen) gegenüber der Wahrheit der Selbstaussage. Ich finde Ihren Hinweis auf die Beziehung zwischen politischer Theorie in Griechenland und dem griechischen Drama ganz wunderbar und möchte es wünschen, falls dies nicht in Ihrem Hauptwerk schon geschehen ist, daß diese Beziehung in einem größeren Stück ausgeführt werden würde. Das Transzendenzerlebnis kann eben nicht nur mit Mitteln der philosophischen Spekulation oder mit soteriologischer religiöser Erfahrung oder mit Representation in existentiellern Sinn erfaßt werden, auch die Kunst ist ein Mittel zur Darstellung dieses Transzendenzerlebnisses, wie es der Mythos ist. Und hier ergibt sich auf einer höheren Ebene neuerlich die Frage, ob es möglich ist, eine allgemeine Typik dieser Verfahrensweisen, die alle zum Ziel haben, sich mit dem Transzendenten auseinanderzusetzen, zu entwerfen, und ob es möglich ist, über die Grenzen dieser Verfahrensweisen etwas aussagen zu können, ebenso über deren Verträglichkeiten und Unverträglichkeiten, deren Verdeckungen und Überschneidungen, und die Möglichkeit, von einer Attitude zur anderen überzugehen. Mit anderen Worten: Ist eine Aporetik des Transzendenzerlebnisses möglich?

Zu dem dritten Kapitel habe ich nichts zu bemerken und habe nur für ganz tiefe Einsichten, die es mir ver-

mittelt hat, zu danken. Die Beweisführung ist ausgezeichnet und für einen Laien wie mich sehr überzeugend, und vom theoretischen Standpunkt aus hat dieses Kapitel seine besondere Wichtigkeit, weil es zeigt, wie man mit den von Ihnen theoretisch entwickelten Kategorien Geschichtsphilosophie betreiben soll und kann, ja wie auch ganz konkrete historische Situationen eine Beleuchtung und eine neue Interpretation erfahren.

Der Übergang zwischen diesem Kapitel und dem nächsten bereitet mir aber einige Schwierigkeit. Das dritte Kapitel schließt mit der Feststellung, daß das Ende der politischen Theologie im orthodoxen Christentum herbeigeführt wurde. Die Machtspäre ist entgöttlicht und weltlich geworden. Entgöttlichung bedeutet nach der auf Seite 107¹⁴ gebrachten Definition den historischen Prozeß, in welchem die Kultur des Polytheismus an Atrophy zugrunde geht und die menschliche Existenz in der Gesellschaft durch die Erfahrung der Bestimmung des Menschen durch die Gnade eines welttranszendenten Gottes im Hinblick auf das ewige Leben neu geordnet wird. All das ist mir verständlich und ich habe gegen diesen Begriff der Entgöttlichung nichts einzuwenden. Meine Schwierigkeit liegt in der Behauptung, daß das spezifische moderne Problem der Representation mit der Wiedervergöttlichung der Gesellschaft verbunden ist. Unter Wiedervergöttlichung ist aber nicht ein Wiederaufleben der polytheistischen Kultur im griechisch-römischen Sinn zu verstehen. Diese Behauptung hat freilich ihren guten Sinn, wenn ihr Zweck der ist, festzustellen, daß die modernen politischen Massenbewegungen nicht heidnischen Charakter haben, sondern in klarer Fortsetzung des innerhalb des Christentums selbst entwickelten

¹⁴ Ebd. S. 158

heretischen Zweiges, also von Komponenten, die innerhalb der universalen Kirche schon aufweisbar sind, zu interpretieren ist. An der Wurzel dieses Zwiespalts liegt die Antithese von der Eschatologie in der Geschichte gegenüber einer Eschatologie der transhistorischen und übernatürlichen Perfektion. Es wird sehr gut nachgewiesen, wie die einheitliche und christliche Gesellschaft in eine geistliche und weltliche Ordnung artikuliert wird. Hierbei ist die weltliche Ordnung historisch durch das römische Reich verwirklicht. Das mittelalterliche Imperium hat als die Fortsetzung des römischen Reiches verstanden zu werden, und der Streit zwischen Papst und Kirche ist ein Streit zwischen der weltlichen und der geistlichen Ordnung in existentiell und transzendentalen Sinn. Es heißt nun auf Seite 110¹⁵, daß aus dieser Gesellschaft mit ihrem etablierten Symbolsystem die spezifisch modernen Probleme der modernen Representation erwachsen. Dies geschieht durch die Wiederauferstehung der Eschatologie des Reiches. Anschließend daran wird auf Seite 110 dieser Prozeß mit dem der Wiedervergöttlichung (Redivination) einfach gleichgesetzt. Es bereitet mir große Schwierigkeiten einzusehen, warum das so ist. Mir will scheinen, daß der Prozeß der Dedivination und der Redivination auf grundsätzlich anderen Ebenen verläuft. Dieser Punkt scheint mir kein Detail, sondern von entscheidender Bedeutung zu sein, denn an ihm schließt sich Ihre ganze Theorie der Gnostik und der möglichen gnostischen Philosophie an.

Als Illustration wird die sehr interessante Anwendung des Trinité-Symbols auf den Verlauf der Geschichte durch Joachim angeboten. Vier typische Symbole ergeben sich aus dieser Geschichtstheorie des Joachim: Er-

¹⁵ Ebd. S. 162 f.

stens das dritte Reich, zweitens der Führer, drittens der Prophet oder Vorläufer, viertens die Brüderlichkeit der autonomen Personen. Im weiteren Verlaufe werden die vier Symbole in ihrer geschichtlichen Entwicklung mit besonderer Berücksichtigung des Nationalen Sozialismus und der russischen politischen Philosophie untersucht. Zu Beginn des dritten Abschnitts auf Seite 117¹⁶ lernen wir, daß die neue Eschatologie entscheidenden Einfluß auf die Struktur der modernen Politik hat. Das ist überzeugend nachgewiesen worden. Es folgt jetzt der sehr interessante Gedanke, daß bis zu diesem Punkt der Symbolismus nur auf der Ebene der Selbstinterpretation akzeptiert und als philosophisches Phänomen beschrieben wurde, und Sie gehen nun daran, eine kritische Analyse der prinzipiellen Aspekte dieses Symbolsystems vorzunehmen, und stellen sehr richtigerweise fest, daß die Eschatologie des Joachim eine Spekulation über den Sinn der Geschichte darstellt, der sich im Gegensatz zur Augustinischen Spekulation befindet. Die neue Idee des Joachim, so heißt es auf Seite 119¹⁷, ist ein Versuch, dem immanenten Geschichtsverlauf Sinn zu geben. Dies geschieht durch die Berufung auf den Sinn des transzendentalen Geschichtsverlaufes. Noch immer aber bleibt die Spekulation des Joachim mit der Idee des Christentums verbunden. Die volle Ausgestaltung der Sinngebung in der Geschichte als eines innerweltlichen Phänomens ohne transzendente Einbrüche, der Gedanke einer immanenten Erfüllung, welche Sie Säkularisierung nennen, vollzieht sich erst in der anschließenden Bewegung, die Sie sehr richtig vom Humanismus zur Aufklärung nennen.

Ich habe diese Gedankengänge hier seitenweise

¹⁶ Ebd. S. 173

¹⁷ Ebd. S. 175.

zusammengefaßt, um sie mir selbst zur vollen Klarheit zu bringen. Unterwegs habe ich nämlich den Begriff der Wiedervergöttlichung verloren. Ist Säkularisierung ein Prozeß der Wiedervergöttlichung in Ihrem Sinn? Ich werde verwirrt, weil nunmehr unvermittelt die Frage angeschnitten wird, ob es ein eidos der Geschichte gibt. Ich lerne, daß dies nicht der Fall ist, daß die Polis zwar ein eidos für Plato und Aristoteles hatte, aber in einem ganz anderen Sinn, nämlich in dem Sinn von Wachstum und Verfall. Die soteriologische Wahrheit des Christentums bricht mit dem Rhythmus der Existenz, dem diese Kategorien angehören. Christentum kennt keinen eidos der Geschichte, weil die eschatologische Übernatur nicht eine Natur im philosophisch immanenten Sinn ist. Und nun heißt es: "Seite 120: The problem of an eidos in history, hence, arises only when Christian transcendental fulfillment becomes immanentized. Such an immanentist hypostasis of the Eschaton, however, is a theoretical fallacy."¹⁸

Ich muß gestehen, lieber Freund, daß dieses Statement für mich einfach ein "non sequitur" ist. Ich kann nicht sehen, warum eine immanente Hypostase des Eschaton eine theoretische fallacy sein soll, und warum daraus die Konsequenz gezogen wird, daß Geschichte kein Eidos haben kann, weil der Verlauf der Geschichte sich in unbekannte Zukunft erstreckt. Ich kann nicht einsehen, warum aus diesem Grunde der Sinn der Geschichte sich als eine Illusion herausstellen sollte. Es ist offenbar Ihre Meinung, daß dieses illusionäre Eidos dadurch entsteht, daß ein Symbol des Glaubens behandelt wird, als ob es ein Satz betreffend ein Objekt der immanenten Erfahrung wäre. Dieser Satz ist der einzige, den

¹⁸ Ebd. S. 174.

ich im ganzen Buch finden kann, der als Nachweis einer solchen "fallacy" angesehen werden könnte. Im anschließenden Abschnitt auf Seite 120 und am Beginn des vierten Abschnitts auf Seite 121 wird es einfach als erwiesen angenommen, daß jeder Versuch, ein Eidos der Geschichte, zu konstruieren als eine "fallacy" angesehen werden muß und unheilvolle Folgen hat. Mit einem Wort, alle Immanentisierung ist böse, je nach der Emphase wird sie zur unheilvollen Konsequenz des Fortschrittgedankens oder der utopischen Haltung in Form einer Traumwelt oder aber zum Mystizismus innerhalb des Christentums selbst führen.

Als ich soweit gelesen hatte, dachte ich, daß Sie nur die immanente Entwicklung des Umbruchs zur Immanenz innerhalb der christlichen Philosophie und vom christlichen Standpunkt aus darstellen wollen. Die weitere Lektüre belehrte mich aber, vielleicht irrigerweise, daß Sie sich ganz und gar auf den Standpunkt der christlichen Doktrin stellen. Jeder Abfall vom christlichen Glauben involviert Gnosis entweder von der intellektuellen oder der gefühlsmäßigen oder der Willensform, die überaus lehrreich und geschickt im folgenden dargestellt wird. Es wird gesagt, daß die gnostischen Erfahrungen der Kern aller Wiedervergöttlichung der Gesellschaft sind, weil der Mensch, welcher die Erfahrungen macht, sich selbst vergöttlicht, indem er andere Formen der Teilhabe am Göttlichen an Stelle des Glaubens im christlichen Sinne setzt. Dieser Lesart steht aber entgegen, daß Sie auf Seite 126¹⁹ richtig nachweisen, daß es außer der christlichen auch eine jüdische, eine heidnische und eine islamitische Gnosis gibt. Dort sagen Sie, daß die Gnosis als solche nicht notwendigerweise zu einer fehlerhaften

¹⁹ Ebd. S. 183 f.

Geschichtskonstruktion leiten muß, wie sie der Modernismus seit Joachim charakterisiert. Ich wäre Ihnen für eine Aufklärung sehr verbunden, unter welchen Umständen Gnosis zu einer fehlerhaften Geschichtskonstruktion führen muß und unter welchen Umständen nicht.

Es wäre übrigens zu fragen, was in theoretischer, metaphysischer Spekulation der Sinn des Terminus "fallacy" und was der Sinn des Terminus "hypostasis" ist. Fallacy kann ja nur dann bestehen, wenn Annahmen in der Spekulation gemacht werden, die miteinander im Widerspruch stehen. Ist nicht das Eschaton der christlichen Theologie auch eine Hypostase? Entsteht die von Ihnen gerügte fallacy nicht nur dann, wenn man diese christliche Hypostasierung des Eschaton als Axiom annimmt? Kann es nicht auch nicht-christliche Erlebnisse der Transzendenz geben, ebenso wie es nicht-euklidische Geometrien gibt? Macht das Auftreten der soteriologischen Eschatologie die metaphysischen Theorien des Plato und des Aristoteles ungültig und erweist sie sich als fallacy? Ist der Satz, den ich auf Seite 120 lese: "Things are not things, nor do they have essences, by arbitrary declaration"²⁰ dahin zu verstehen, daß es die eschatologische Übernatur eben gibt, während alle immanente Auslegung des gleichen transzendentalen Erlebnisses eine bloße Hypostasierung per rescriptum philosophi ist? Ich sehe Ihren Einwand voraus. Sie werden mir entgegen, daß dieser Einwand, den ich erhebe, ein Beweis dafür ist, wie tief ich selbst in gnostischem Denken verstrickt bin. Sie werden gerade in meiner Fragestellung einen Beweis dafür erblicken, daß ich positivistisch und pragmatisch in terms von Methodologien und Verfahrenslehren denke. Ich würde gleich einem anderen bekannten Gno-

²⁰ Ebd. S. 175.

stiker dem Vorwurf, einer zu sein, eiskalt ins Gesicht schauen. Dies nämlich unter der Bedingung, daß Gnostik wirklich in einem so weiten Sinn verstanden werden kann, wie Sie es tun. Genaugenommen kenne ich nämlich keinen großen Metaphysiker, der nicht nach Ihrem Begriffsschema auch ein Gnostiker gewesen wäre. So verschiedene Typen wie Pascal, Leibniz, Hegel, Kierkegaard machen sich, soweit sie von dem Dogma abweichen, der gnostischen Sünde schuldig, und ich weiß nicht einmal, ob Thomas von Aquin ganz frei von dieser Sünde ist. Vielleicht ist das, was Sie Gnostik nennen, die Grundkategorie aller Anthropologie und aller Anthropozee. Vielleicht habe ich hier Ihren Gedanken ganz mißverstanden, aber wenn dies der Fall ist, dann tat ich das nicht aus bösem Willen. Mir scheint, daß Ihr Begriff der Gnostik gleichzeitig zu weit und zu eng ist. Dies muß ich etwas näher ausführen.

Wenn Ihre Analyse im fünften Kapitel betreffend den Fall der Puritaner ein Musterbeispiel für das Verfahren der politischen Gnostik ist - und alles, was Sie sagen, ist mit einer Ausnahme, die ich gleich anführen werde, sehr überzeugend -, dann kann ich nicht gleichzeitig die Ausführungen Ihres 6. Kapitels als ein Beispiel für gnostische Philosophie und gnostische Entwicklung ansehen, wenn Gnostik in beiden Fällen dasselbe bedeuten soll. Noch weniger kann ich, auf die Introduction zurückblickend, Max Weber als einen gnostischen Fall in dem gleichen Sinne ansehen, in welchem die Politik der Puritaner als eine gnostische nachgewiesen wurde. Sie führen auf Seite 138 und 140²¹ zwei technische Einrichtungen an, die nach Ihrer Meinung zu Hauptwerkzeugen der gnostischen Revolution geworden sind. Das ist er-

²¹ Ebd. S. 199 und 201 f.

stens der Korancharakter der heiligen Schriften und zweitens das Tabu, das allen kritischen Versuchen auferlegt wird. Ich behaupte, daß diese beiden technischen Einrichtungen allgemeiner Natur sind, die allen Gesellschaftssphären und allen Gesellschaftsformen angehören und nichts mit Gnostik zu tun haben. Beide sind Ausdrücke der gesellschaftlichen Macht, ob diese nun in den Diensten der christlichen Doktrin steht oder nicht. Ob Sokrates den Martertod stirbt, weil er der Asebeia angeklagt wird, oder Christus, weil er den Korancharakter der Thora nicht respektierte, ob seit den frühesten Zeiten der Kirche die Heretiker umgebracht wurden, weil sie das Dogma der Konzile nicht respektierten, ob die Verräter der Doktrin des dialektischen Materialismus ihre verdienten Strafen erleiden, in allen diesen Fällen spielt sich das Gleiche ab. Macht jeder Art schafft ihren Koran und schafft ihre Tabus. Die Heretiker gehen immer an diesem Konflikt zugrunde. In einer Ihrer früheren Schriften haben Sie mit viel Glück den Begriff der Gegenidee ausgearbeitet.²² Jede Idee, einmal zur Macht gelangt oder, in Ihrer Sprache zu reden, jede Idee, sobald sie einmal zur existentiellen Representation unter einem Symbol gekommen ist, braucht ihre Gegensymbole. Ich frage mich überhaupt, ob nicht jedes Symbolsystem in Ihrem Sinn gleichzeitig ein negatives Symbolsystem, ob nicht jede Theologie gleichzeitig eine negative Theologie voraussetzt. Ob nicht daher eine dialektische Spannung zwischen diesen beiden positiven und negativen Polen der Symbolsysteme und der Theologien besteht und bestehen muß, und ob nicht vielleicht das Eidos der Geschichte hier zu suchen wäre, wie ja in

22 "Die Juden als Gegenidee", in: E. Voegelin, *Rasse und Staat*, Freiburg 1933, S. 181-183.

einem gewissen Sinne Hegel dies zu tun versucht hat.

Ich will mich im folgenden an den Begriff der gnostischen Revolution halten, wie sie in den ersten fünf Abschnitten des fünften Kapitels von Ihnen beispielgebend entwickelt wurde. An dieser Darstellung ist nicht nur nichts auszusetzen, sondern sie ist absolut überzeugend und hat mir vor allem ganz neue Einsichten verschafft, obwohl ich aus Ihrem deutschen Aufsatz schon einiges über diese Entwicklung gelernt hatte.²³ Auf Seite 153 begibt sich aber etwas Merkwürdiges. Um die Haltung Hobbes zu erklären, der das Christentum unter dem Aspekt seiner Identität mit dem Diktat der Vernunft interpretiert und seine Autorität von der Sanktion durch die Regierung ableitet, finden Sie es mit Recht für nötig, den Grundbegriff der Aufschließung der Seele einer neuen theoretischen Diskussion zu unterziehen. Die Aufschließung der Seele ist, wie Sie ja in Ihrem Homerkapitel²⁴ schon analysiert haben, ein historisches Ereignis von allergrößter Bedeutung. Sie ist das Sensorium der Transzendenz. Erst nachdem sie aufgeschlossen ist, kommen die kritischen und theoretischen Standards für die Interpretation der menschlichen Existenz in der Gesellschaft überhaupt in Sicht. Durch sie allein kann die transzendente Realität wahrgenommen, und ein Vergleich zwischen der so erschlossenen Wahrheit und der in Selbstinterpretation der Gesellschaft erzeugten Wahrheit vorgenommen werden. Soweit folge ich Ihnen durchaus. Es ist auch meine tiefe Überzeugung, wenn Sie wollen, mein Glaube, daß das Erlebnis der Transzendenz die

²³ Gnostische Politik, in: *Merkur*, Jg. 4, S. 301-317.

²⁴ Schütz bezieht sich hier vermutlich auf das Kapitel "Homer and Mycenae" in: *The World of the Polis* (= *Order and History*, Vol. 2), S. 103 f., das in bereits bearbeiteter Form unter dem Titel "The World of Homer" in der *Review of Politics* (Notre Dame, Indiana), Vol. 15, No. 4, 1953, S. 491-523 erschien.

Grundvoraussetzung aller Wahrheit, sei sie philosophischer, metaphysischer oder gesellschaftlicher Natur, ist. Ich will Ihnen auch weiter darin folgen, daß die Idee eines universalen Gottes das Maß für die offene Seele ist, wenn sie nämlich, wie Sie dies an dieser Stelle tun, unter dem universalen Gott den aristotelischen Nous oder den stoischen oder christlichen Logos verstehen wollen. Unter der Hand aber verwandelt sich dieser Begriff. Seite 160 wird Hobbes vorgeworfen,²⁵ daß er es versucht habe, Geschichte in ein ewig bestehendes endliches Reich von dieser Erde einzufrieren. Es wird weiter gesagt, daß dies nur möglich sein konnte, wenn die Erlebnisse der Transzendenz, die zur Natur des Menschen gehören einfach beiseite gelassen werden. Hobbes hätte den Menschen, ein Geschöpf Gottes, verbessert, indem er einen Menschen ohne solche transzendentalen Erfahrungen erschaffen hätte.

Mir ist hier selbstverständlich nicht an der Auslegung Hobbes gelegen, für die Ihre Ausführungen sicherlich zutreffen, sondern an dem Prinzip der Gnostik als solchem, was ja Ihr Hauptabsehen ist, wie die anschließenden Eingangsausführungen der sechsten Vorlesung deutlich zeigen. In diesen wird ausgesprochen, daß die Entstehung der Gnostik aus dem Vakuum zu erklären ist, das das Christentum durch Beseitigung der zivilen Theologie im Entgöttlichungsprozeß geschaffen hat. Die Probleme der Gesellschaft, so sagen Sie richtig, werden in historischer Existenz nicht erschöpft, indem man auf das Ende der Welt wartet. Die Immanentisierung des christlichen Eschaton allein macht es möglich, die Gesellschaft in ihrer natürlichen Existenz mit einem Sinn auszustatten, welchen ihr das Christentum versagt hat. Nun heißt es

²⁵ Ebd. S. 228 f.

weiter, daß das gnostische Experiment in ziviler Theologie mit verschiedenen Gefahren belastet ist. Die erste derselben ist die Tendenz des Gnostizismus, die Wahrheit der Seele nicht zu ergänzen, sondern zu ersetzen. Dadurch, daß der Gnostizismus offen antichristlich wurde, wurde die Wahrheit der offenen Seele überall, wo gnostische Bewegungen sich verbreiteten, zerstört. Dieses Thema wird durchgehalten, und auf Seite 165²⁶ heißt es z. B., daß die Schließung der Seele mit dem modernen Gnostizismus geradezu identisch ist. Hier kann ich Ihnen keineswegs folgen. Warum sollte nicht auch eine gnostische Philosophie eine offene Seele und eine Erschließung der existentiellen Wahrheit ermöglichen? Wenn Öffnung der Seele nichts anderes meint als das Erlebnis der Transzendenz und die Suche nach der solcher Art erschlossenen und erschließbaren Wahrheiten, dann ist nicht einzusehen, warum die Ablehnung der christlichen Eschatologie nichtsdestoweniger die offene Seele bewahrt. Besonders interessieren würde mich, wie Sie in diesem Zusammenhang Spinoza ausdeuten. Seine von Hobbes so sehr beeinflusste politische Philosophie ist doch zweifellos verträglich mit der Aufschließung der Seele gegenüber dem göttlichen Nous, Logos oder wie immer Sie es hier nennen wollen. Oder fällt Spinoza nach Ihrer Definition nicht unter die Kategorie der gnostischen Politiker? Ist seine Souveränitätsidee oder seine Naturrechtslehre nicht eine Immanenzphilosophie?

Wie immer Sie meine Frage nach Spinoza beantworten mögen, ich bestreite, wie ich es schon oben tat, den auf Seite 166 wieder vorgebrachten Hauptsatz, daß die Immanentisierung des christlichen Eschaton zu einer fehlerhaften Darstellung der Struktur der immanenten

²⁶ Ebd. S. 233 f.

Realität führt. Gewiß, es gibt politische Philosophien, die Gegenprinzipien zu den Prinzipien der Existenz schaffen; es gibt Metaphysiken, die aus Furcht, der wahren Existenz ins Auge zu sehen, sich in eine Traumwelt flüchten. Es ist zweifellos richtig, daß derartige Selbstinterpretationen der Gesellschaft selbst Bestandteile der politischen Realität werden. Warum dies so ist, ist von Ihnen auf Seite 168²⁷ und den folgenden ausgezeichnet analysiert worden. Was ich nicht einzusehen vermag, ist, daß diese Flucht in die Traumwelt, diese Ersetzung der Realität durch eine Gegenrealität ihre Wurzel darin hat, daß das christliche Eschaton immanentisiert wird. Was ich nicht einzusehen vermag, das ist, daß das Öffnen der Seele gegenüber der transzendentalen Wahrheit nicht auch einen Irrtum ermöglichen sollte. Ich sehe hier drei Komponenten, wenn nicht mehr, in Ihrem Begriff der Gnostik, die zu vereinigen mir sehr schwer fällt.

Im übrigen ist alles, was Sie im Abschnitt 2 und 3 sagen, ganz ausgezeichnet und kann von jedem, auch wenn er Ihre Grundthese über den Ursprung der Gnostik nicht akzeptiert, dennoch voll geteilt werden. Hier habe ich nur eine Frage zu stellen: Wenn in der klassischen und christlichen Ethik die ersten Tugenden Sophia und Prudentia sind, warum sollte nicht auch eine Ethik möglich sein, die auf der Grundtugend des *lumen naturale* oder des *amor intellectualis Dei* aufgebaut ist? Warum ist ratio, der reason, nicht eine Grundtugend, sondern ein Sündenfall? Aller Pantheismus fußt schließlich darauf, daß Mensch und Welt nicht als Kreatur Gottes, sondern Welt als identisch mit Gott angesehen wird. Weil er dies verteidigt hat, ist Giordano Bruno auf dem Scheiterhaufen gestorben. Pantheismus, den Hegel den *ascosmisti-*

²⁷ Ebd. S. 237 f.

schen genannt hat, ist doch zweifellos eine Immanentisierung des christlichen Eschaton. Ist er deshalb gnostisch? Nichtsdestoweniger ist er mit höchster Disziplin des Intellekts vereinbar. Übrigens kann ich diese Art der Immanentisierung weder unter den Typus der theologischen noch der axiologischen oder der aktivistischen Immanentisierungen, wie sie auf Seite 175²⁸ erwähnt sind, unterbringen.

Wenn ich im Vorstehenden absichtlich Spinoza und seine politische Theorie wiederholt herangezogen habe, so bin ich mir dessen voll bewußt, wie wichtige Unterschiede zwischen ihm und Hobbes bestehen. Ich glaube, daß Ihre Antwort dahin gehen wird, daß Spinoza eben kein Gnostiker ist. Aber wenn das der Fall ist, dann bedarf wohl der Begriff der Immanentisierung entweder einer Korrektur, um als Grundlage für die Theorie des Gnostizismus verwendet zu werden, oder, und dies scheint mir viel wahrscheinlicher, man kann bei Aufrechterhaltung Ihrer Hauptthese über den Gnostizismus auf die Heranziehung des christlichen Eschaton als einzig möglicher transzendentaler Erschließung der Wahrheiten der Seele verzichten. Dieser Einwand betrifft natürlich nicht das historische Faktum, das von Ihnen aufgewiesen wurde, nämlich daß in der geschichtlichen Entwicklung der letzten 1000 Jahre die Wendung zur Gnostik von der Immanentisierung des christlichen Eschaton ihren *historischen* Ausgangspunkt genommen hat.

Aber selbst, wenn dies so ist, und wenn man Ihre grandiose Cyclentheorie der Geschichtsentwicklung akzeptiert,²⁹ bleibt doch die Frage übrig, ob diese Rückbeziehung auf das christliche Eschaton *theoretisch*

²⁸ Ebd. S. 247 f.

²⁹ Schütz bezieht sich hier auf die Ausführungen in der *Neuen Wissenschaft der Politik*, S. 232 ff.

haltbar ist. Theoretisch nämlich in dem auch von Ihnen immer wieder geforderten Sinn einer philosophischen Anthropologie. Ich glaube nicht, daß eine philosophische Anthropologie aufgrund einer allein selig machenden Metaphysik entwickelt werden kann, die das Öffnen der Seele eigentlich zu einem sehr engen macht. Da stehe ich viel näher der Auffassung Dempfs in seiner Selbstkritik der Philosophie, der ja gerade das Nebeneinanderbestehen der verschiedenen Selbstinterpretationen in ihrer geschichtlichen Entwicklung und der von ihm aufgezeigten, aber freilich noch sehr zu vervollkommenden Typen der Metaphysik, zum Grundaxiom seiner philosophischen Anthropologie macht.³⁰

Nun genug. Verzeihen Sie, lieber Freund, die etwas ungeordnete Weise dieser vorstehenden Betrachtungen, die darauf zurückzuführen sind, daß ich diesen Brief in meinen Taperecorder diktiere, weil es leider meine Zeit nicht gestattet, meinen Gedankengang zu Papier zu bringen und sorgfältig auszufeuern. Es mag sein, daß ich in vielem, vielleicht in Hauptsächlichem, Sie mißverstanden habe. Ich glaube aber, daß Sie aus meinen Zeilen ersehen haben werden, wie sehr ich trotz aller Gegensätze Grund habe, Ihr Buch zu bewundern, und in welchen freundschaftlichen Geist meine Bemerkungen gemeint sind. Nehmen Sie sie ebenso auf, lassen Sie mich wissen, wo ich Sie mißverstanden habe.

Mit allen lieben Grüßen

Ihr Alfred Schütz

³⁰ A. Dempf, *Selbstkritik der Philosophie: Vergleichende Philosophiegeschichte im Umriß*, Wien 1947.

1. Januar 1953

Lieber Freund:

Wie könnte ich das Neue Jahr besser anfangen als mit einer Antwort auf Ihren lieben, so sorgfältigen, kritischen Brief - oder sagen wir, ich werde mit der Antwort anfangen, denn Sie haben so viele und wesentliche Punkte berührt, daß wohl nicht alles auf einmal erledigt werden kann.

Vor allem lassen Sie mich sagen, daß nach diesen weiteren Aufklärungen über Ihre Absichten betreffend eine Relevanztheorie es mir in der Tat auch scheint, daß keine sehr tiefgehenden Differenzen bestehen. Was wie eine Differenz aussieht, rührt eher daher, daß Sie eine allgemeine Theorie ausarbeiten wollen, während ich mich speziell auf eine Theorie der Politik konzentriere. Und es gibt wohl auch keine wesentlichen Mißverständnisse in Ihrem Brief, sondern die Punkte, die Sie anregen, sind sehr berechtigte Fragen, die weitere Ausführungen erfordern, als ich sie gegeben habe. Meine einzige Entschuldigung ist, daß die Form der Vorlesungen mich zwang, vieles in der Luft hängen zu lassen.

Nun zum Verfahren der Antwort: Ich werde die Fragen von Ende Ihres Briefes, d. h. von den sehr energischen Einwendungen betreffend Christentum und Philosophie her, aufrollen und mich zu der Einleitung

durcharbeiten. Die Position betreffend Christentum erscheint auch mir viel zu wenig ausgearbeitet, und die Formulierungen könnten Anlaß zu Mißverständnissen geben wie z. B., daß ich eine Apologetik des Christentums versuche und alles, was nicht-christlich ist, verurteile.

Meine Beschäftigung mit dem Christentum hat nicht ursprünglich irgendwelche religiöse Gründe. Es handelt sich einfach darum, daß die traditionelle Behandlung der Philosophiegeschichte, und besonders der politischen Ideen, das klassische Altertum und die Neuzeit anerkennt, und daß die 1500 Jahre christlichen Denkens und christlicher Politik als eine Art Loch in der Entwicklung der Menschheit behandelt werden. In der Arbeit an der "History"¹ stellte sich dieses Verfahren als unmöglich heraus: Was immer man vom Christentum denkt, man kann es nicht als eine *quantité négligeable* behandeln. Eine allgemeine Ideengeschichte muß imstande sein, das Phänomen des Christentums mit derselben theoretischen Sorgfalt zu behandeln wie Plato oder Hegel.

Nun zu Ihrer entscheidenden Frage: Ist Theorie nur im Rahmen des Christentums möglich? Ganz offenbar nicht: Die griechische Philosophie ist vorchristlich; man kann ganz ausgezeichnet als Platoniker oder Aristoteliker philosophieren. Das Wesen des Philosophierens scheint mir in der Auslegung von Transzendenzerlebnissen zu liegen; und diese Erlebnisse hat es historisch-faktisch unabhängig vom Christentum gegeben; und man kann

¹ Es handelt sich hierbei um das von Voegelin inzwischen aufgegebene Projekt einer "History of Political Ideas", siehe dazu im einzelnen Peter J. Opitz, *Erste Spurensicherung: Zur Genesis und Gestalt von Eric Voegelins History of Political Ideas*, in: Eric Voegelin, *Das Volk Gottes. Sektenbewegungen und der Geist der Moderne*, hrsg. von P. J. Opitz, W. Fink Verlag: München, 1993.

selbstverständlich auch heute ohne Christentum philosophieren.

Diese grundsätzliche und eindeutige Antwort muß nun allerdings in einem wesentlichen Punkt qualifiziert werden. Es gibt Grade der Differenzierung von Erlebnissen; und ich würde es als Prinzip des Philosophierens ansehen, daß der Philosoph die maximal differenzierten Erlebnisse in seine Auslegung einzubeziehen hat; und daß er nicht das Recht hat, solange er rational arbeitet, kompaktere Erlebnistypen seiner Auslegung zugrunde zu legen und die Differenzierungen aus welcher immer Gründen zu ignorieren. (Das ist mein oben beregtes Problem des Historikers der Ideen.) Im Christentum ist nun eine entscheidende Differenzierung eingetreten, die man vielleicht am besten am Fall des Platonischen Höhlengleichnisses deutlich machen kann. Plato läßt seine Menschen angekettet in der Höhle sein, der Wand zugewendet, auf der sie nur die Schatten der Dinge sehen, die hinter ihnen vorbeigetragen werden. Diese Situation wird dadurch in Bewegung gebracht, daß einer dieser Menschen "gezwungen" wird, sich umzuwenden, und weiter mit Gewalt zum Höhleneingang hinaufgeschleppt wird, wo er die Sonne sehen kann. Frage: Von wem wird dieser Mensch zur Umwendung, zur *perigoge*, "gezwungen"? Hier haben Sie das Gnadenproblem auf der Platonischen Stufe der Einkleidung in Gleichnisse und Mythen. Dieser "Zwang", das ist im wesentlichen, was im Christlichen als "Offenbarung" oder "Gnade" differenziert wird als der erlebte Eingriff der Transzendenz in das menschliche Leben, der so überwältigend von außen kommen kann, daß es wie bei Paulus oder Augustin zur Infragestellung der menschlichen Freiheit führen kann. Das ist neu. Und es hat eine wichtige philosophisch-technische Folge, insofern als es heute

niemanden einfallen würde, einer Theorie mystischer Erlebnisse die Form eines platonischen Mythos zu geben. Dafür gibt es das differenzierte jüdisch-christliche Vokabular, wie z. B. in der sehr eingehenden Theorie der Prophetie bei Maimonides, die stark auf Bodin eingewirkt hat. Plato konnte nicht als Prophet auftreten, sondern mußte die Autorität des von Offenbarung inspirierten Menschen unter den Symbolen des Philosophenkönigs (Politeia) oder des königlichen Herrschers (Politikos) verbergen. Und das wieder hatte die Konsequenz, daß die Gemeinschaft der Anhänger des Inspirierten nur als Polis vorgestellt werden konnte, nicht als Gemeinde einer Kirche, jenseits der temporalen Politik. Die Differenzierung des Kirchenproblems und das Verstehen, daß die Orientierung zu transzendenter Perfektion nicht ein politisches Problem ist, ist eine weitere Leistung des Christentums. Die Platonische Schule, wie schon vorher die pythagoräische, ist ja, wie Sie wissen, durch ihre politische Tätigkeit in allerlei Schwierigkeiten geraten. Wenn man sich als Philosoph auf Fragen dieser Art nicht einläßt, wenn man sich z. B. auf Probleme der Logik oder der Konstitution der Außenwelt im Bewußtseinsstrom beschränkt, dann brauchen diese Fragen begreiflicherweise nie akut zu werden, und man kann sehr gut ohne sie auskommen. Für mich als Theoretiker der Politik gibt es da keine Wahl; die Fragen dieser Art treten im geschichtlichen Material auf, und ich muß mich damit auseinandersetzen - in der angedeuteten Richtung.

Nun zu einer Unterfrage dieses Problems, die Sie anregen. Sie werfen die Frage auf, warum eine Ethik gerade auf Prudentia gegründet sein sollte, warum nicht auf das lumen naturale, oder den amor Dei intellectualis? Da hätte ich vielleicht auch deutlicher sein sollen. Prudentia ist die erste der christlichen *ethischen* Tugenden; darüber

stehen die christlichen theologischen oder die aristotelischen dianoetischen oder die Platonischen Transzendenzerlebnisse (*philosophia*, *eros* etc.) Die klassische, wie die christliche Ethik, ist primär auf die Transzendenzerlebnisse gegründet, sekundär auf die ethischen Tugenden. Daraus ergibt sich nun ein heikles Problem für *Prudentia*, denn zur Tugend der *Prudentia* gehört es, daß sie das Wissen, das aus den Transzendenzerlebnissen stammt, in ihr ethisches Wissen aufgenommen hat. Ethisches Handeln, das z. B. utilitarisch fundiert ist, wäre im klassischen wie im christlichen Sinne lasterhaft, weil die eigene menschliche Natur sowie die der anderen Personen nicht das Handeln bestimmt - typischer Fall: Bentham, der ziemlich nahe an eine totalitäre Ethik mit sozialer Repression aller Menschenwerte, die durch Transzendenzerlebnisse erschlossen werden, herankommt. Diese Frage gehört zu den weiteren des *sacrificium intellectus*, auf das ich für einen Augenblick eingehen muß. In der liberalen Leitartikelatmosphäre des 19. Jh. ist das *sacrificium intellectus* als eine Abdikation der Vernunft durch Annahme eines Dogmas verstanden worden. Das jedoch ist nicht seine historische Bedeutung von Athanasius bis Kant. Für Athanasius bedeutet *sacrificium intellectus* die Pflicht, nicht mit menschlichem Intellekt in Regionen zu operieren, die dem Intellekt nicht zugänglich sind, das ist in der Region des Glaubens. Die Diskussion ist gegen die Gnostiker der Zeit gerichtet, die, nach einem Wort des Irenaeus, in Gott lesen wollen, wie in einem Buch. Diese Bedeutung ist noch in Kant lebendig, wenn er das Philosophieren auf eine Metaphysik innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft einschränkt. Konkret gesprochen: Wenn man wie Marx z. B. die Annahme macht, daß der Mensch durch irgendwelche Methoden in einen Übermenschen verwan-

delt werden kann, der frei ist von Leidenschaften und daher der institutionellen Druckmittel, die ihn auf der rechten Bahn halten, nicht mehr bedarf, dann hat man die klassische wie jüdische und christliche Einsicht in das Wesen der menschlichen Natur als unterschieden von der göttlichen hinausgeworfen, mit der verhängnisvollen Konsequenz, daß im Namen der Etablierung des vollkommenen Reiches hier und jetzt die grauenhaftesten Verbrechen gerechtfertigt erscheinen. Marx hat das *sacrificium intellectus* nicht gebracht, sondern intellektuell-spekulativ Thesen aufgestellt, die man nur aufstellen kann, wenn der Abgrund, der Göttliches vom Menschlichen trennt, nicht erlebt ist. Das Fehlen des Glaubens führt zu lasterhaftem und verbrecherischem Handeln in der konkreten sozialen Situation; in diesem Sinne müßte man sagen, daß Marx die Tugend der *Prudentia* nicht gehabt hat, weil ihm wesentliche Wissensstücke, die aus der Sphäre des Glaubens stammen, gefehlt haben. In diesem Sinne kann man auch von lasterhafter Ignoranz sprechen. Was nun Ihre Frage nach dem *lumen naturale* als Grundtugend betrifft, so würde ich sagen, daß dieses *lumen* entweder im Aufklärungssinne, wie z. B. bei Locke, nur bedeutet, daß richtig ist, was Locke sich gerade so denkt; oder daß es die *ratio* im christlichen Sinne, z. B. im Thomistischen, bedeutet, in dem *ratio* als menschliche Teilnahme an der *ratio divina* verstanden wird. Aber das führt in die Probleme, die Bergson in den *Deux Sources*² ja ausführlich behandelt hat. Der *amor Dei intellectualis* soll mir recht sein für Philosophen; aber was machen die armen Teufel, die keine philosophische Bildung haben? Mir scheint da doch die christliche *fides caritate formata*

² Henri Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, 1932.

vorzuziehen zu sein, mit ihrem sehr viel reicheren emotionalen und voluntativen Inhalt.

Zum Punkte der "intellektuellen Disziplin" wäre noch zu ergänzen: Sie besteht nicht darin, daß ein Philosoph mit größter intellektueller Disziplin von falschen Voraussetzungen her ein System durchkonstruiert; sie besteht darin, das er das *sacrificium intellectus* bringt und die falschen Voraussetzungen nicht macht.

Diese Korollarien werden verständlicher machen, was ich jetzt weiter zum Hauptpunkt zu sagen habe: warum ich als Philosoph nicht geneigt bin, das Christentum über Bord zu werfen. Diese Frage ist belastet mit der Rolle der Gnostik innerhalb des Christentums. Es steht außer Zweifel, daß historisch das Christentum zwei Hauptkomponenten enthält, die ich als die Gnosis der historischen Eschatologie und als essentielles Christentum unterschieden habe. Mit dieser Unterscheidung wird mancher nicht zufrieden sein. Die Sektenbewegungen und gewisse Richtungen innerhalb des Protestantismus' insistieren, daß das eschatologische Christentum das essentielle sei; während das, was ich das essentielle Christentum nenne, die Korruption des Christentums durch die Tradition der katholischen Kirche sei. Daraus ergeben sich leicht Mißverständnisse in der Debatte, wie sie z. B. in dem Brief Jakob Taubes'³ auftreten, den Sie so freundlich waren, an mich weiterzuleiten. Taubes (und in diesem Punkt würde er auch die Unterstützung z. B. von Karl Löwith finden) formt seine Haltung zum Christentum an Overbeck und Nietzsche. Overbeck im besonderen, als guter, nach-Hegelianischer, protestantischer Theologe, hat eine sehr geringe Meinung vom

³ Siehe hierzu die Erläuterungen von Gregor Sebba in *The Philosophy of Order*, S. 452 f.

Kulturwert (inkl. philosophischen Wert) des Christentums, weil er es mit den gnostisch-eschatologischen Komponenten des Neuen Testaments (Ev. Joh., gewisse Paulus-Stellen, die Offenbarung) identifiziert. Mit dieser Einschätzung⁴ hat er völlig recht, denn für den Bestand einer historischen Gesellschaft ist in der Tat nicht viel von einer religiösen Haltung zu erwarten, die annimmt, daß nächste Woche die Welt untergeht und alle Sozialordnung darum irrelevant ist. Wenn am Christentum nichts wäre als diese radikale, eschatologische Erwartung, dann wäre es nie eine Geschichtsmacht geworden; die Gemeinden wären obskure Sektierer geblieben, die man höchstens totschiagen konnte, wenn sie mit ihrer Narretei ernstlich die Staatsordnung störten. Aber eben weil diese Einschätzung richtig ist, halte ich es für phantastisch, in dieser destruktiven Komponente das Wesen des Christentums zu sehen und die tatsächliche Entwicklung zur Geschichtsmacht der Kirche als unwesentlich zu bagatellisieren. Die nach-hegelianische, protestantische Theologie, die besonders in Deutschland so tief die Haltung der Philosophen zum Christentum bestimmt hat (auch dort, wo sie sich dessen kaum bewußt sind), ist meiner Meinung nach eine unhaltbare Geschichtsklitterung, inspiriert vom anti-katholischen Ressentiment. Das Christentum ist historisch wirksam geworden durch die Paulinischen Kompromisse mit der Ordnung der Welt (nicht nur des Staates, sondern vor allem mit dem Bestand der Welt selbst, einer Welt, die *nicht* nächste Woche untergeht), und die Transformation der Gläubigen, die in eschatologischer Erwartung leben, in das geschichtliche corpus mysticum Christi. Diese Kompromisse waren nicht ein willkürlicher Zusatz, son-

⁴ In *Christentum und Kultur*, hrsg. von C. A. Bernoulli, Basel 1919.

dem durchaus als mögliche Entwicklung im Auftreten und den Lehren Christi angelegt.

Dies zur Rechtfertigung meiner Unterscheidung eines "wesentlichen" Christentums von den eschatologischen und gnostischen Komponenten. Dieses "wesentliche" Christentum scheint mir nun in seiner Theologie und Philosophie sehr bedeutsame kritische Leistungen vollbracht zu haben, die man nicht vernachlässigen darf.

Die erste dieser Leistungen wurde durch die *Christologie* erbracht. Dieser Dogmenkomplex wird heute von Philosophen der säkularistischen Observanz mit tiefem Mißtrauen betrachtet, weil er die Göttlichkeit Christi statuiert; und von den katholischen Philosophen wird er fraglos akzeptiert, ohne daß sein Sinngehalt einer genaueren Untersuchung unterzogen würde. Beide Haltungen scheinen mir unzulässig: die säkularistische, weil sie das Problem anachronistisch behandelt; die katholische, weil sie unkritisch ist. Das erste Postulat für die Behandlung dieser Frage ist, daß sie aus der Zeit Jesu gestellt werden muß, nicht aus unserer Zeit, in der die historischen Konsequenzen der Christologie "fraglos gegeben" sind. Für die Zeit Jesu wäre festzustellen, daß Gottmenschen keine Rarität waren; nicht nur eine ganze Reihe hellenistischer Könige waren Götter; sondern - von unmittelbarem Einfluß auf die christliche Symbolik (Norden) - war die Tatsache, daß jeder Pharaoh als göttliches Kind geboren wurde und die Inkarnation des Horus war. 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. Neu war, daß nicht ein sozialer Repräsentant, ein König, der Gott war, sondern ein armer Teufel proletarischen Status', der ein höchst miserables, ungöttliches Ende fand; neu war fer-

ner, daß der Mittler nicht seine Funktion für eine historisch existierende Gesellschaft ausübte, sondern für alle Menschen (darüber kam es zur Spannung zwischen den Juden-Christen von Jerusalem und den Paulinern); und neu war schließlich, daß der Mittler nicht *einen* Gott inkarnierte, sondern Gott im monotheistischen Sinne, der alle andern Götter ausschließt. Die Gottesidee ist radikal universal; die Mittlerfunktion ist radikal universal für alle Menschen; und ihre Gültigkeit ist universal für alle Zeiten. Das Erlebnis göttlicher Hilfe, das in allen vorchristlichen Kulturen polytheistisch und national-pluralistisch symbolisiert wird, ist durch die Christologie auf sein Wesen reduziert und menschheitlich universal gemacht. Christus ist der Gott, der mit den Göttern in der Geschichte Schluß macht (Hölderlin: "der letzte Gott"). Dies scheint mir für die Interpretation menschlicher Existenz in Gesellschaft eine kritische Säuberung ersten Ranges zu sein, deren Folgen (ohne daß man an die Ursache denkt) gerne auch von denen heute angenommen werden, die an der Christologie keinen Geschmack finden. Und was für fürchterliche Dinge passieren können, wenn im Gefolge anti-christlicher Massenbewegungen diese Säuberung vergessen wird, dürfte die Idee des Übermenschen seit dem 18. Jh. und das Auftreten der totalitären Führer hinreichend klar gemacht haben.

Die zweite Leistung, eng mit der Christologie verknüpft, ist das Dogma von der Trinität. Christentum ist nicht Monotheismus, wie manchmal in unexakter Sprache gesagt wird, sondern Trinitarismus. Monotheismus ist als Ketzerei verurteilt (unter dem Titel "Unitarismus"; das war übrigens die Häresie, die zur Verurteilung Giordano Brunos geführt hat, nicht sein Pantheismus, der eine inzidentelle Entgleisung ist, die einem Unitarier passieren kann, und schon gar nicht sein Eintreten für Ko-

pernikus). Die Leistung des Trinitätsdogmas ist die Kombination in einem theologischen Symbol von religiösen Erlebnissen, die differenziert bleiben müssen, um spekulative Fehlkonstruktionen zu vermeiden. Das erste Erlebnis ist das der radikalen Transzendenz Gottes (in der Thomistischen Steigerung: der Gott der philosophischen Spekulation, das "Sein"; der Gott der theologischen Spekulation, der persönliche Gott, der einen "Namen" hat; der personlose, namenlose, radikal transzendente Gott des "tetragrammaton" - übrigens eine meisterhafte "Phänomenologie" des Transzendenzerlebnisses). Das zweite Erlebnis ist das des göttlichen transformierenden Eingriffes in die "Natur", die Überlagerung einer forma supranaturalis im menschlichen Wesen über die forma naturalis im Aristotelischen Sinn (das ist der Punkt, an dem die Spekulation Bergsons in den *Deux Sources* ihren Knacks hat; er muß sich mit dem Erlebnisproblem auseinandersetzen, aber wagt es nicht, auf das Gnadenproblem einzugehen). Das dritte Erlebnis ist die Präsenz des Geistes in der Gemeinschaft der Gläubigen, der Kirche. Ein radikaler Monotheismus (der Erlebnisse (2) und (3) nicht anerkennt) ist immer in Gefahr (da die Problematik dieser Erlebnisse nicht abgeschafft werden kann) entweder in einen sterilen Deismus auszuarten (das war das Problem Voltaires, der tief erschüttert war, daß Holbach und Lamettrie aus seinem Deismus die Konsequenz zogen, daß man ebenso gut gleich Atheist sein könnte), oder in eine pantheistische Konstruktion auszurutschen, um auf diese Weise Gott wieder in die Welt hineinzubringen. Noch bedenklicher kann die spekulative Situation werden, wenn Erlebnisse (2) und (3) stark entwickelt sind, aber Erlebnis (1) ausgeschaltet ist, weil dann immanente Mächte zum Träger der Gnade und der Präsenz des Geistes gemacht werden.

Die dritte Leistung ist mit dem Komplex der mariologischen Dogmen verbunden. Um sie zu verstehen, muß der ganze Komplex in Betracht gezogen werden: nicht nur die formell dogmatisierte unbefleckte Empfängnis und Himmelfahrt, sondern die zwei weiteren projektierten Dogmen der Maria co-redemptrix und der Maria mediatrix omnium gratiarum. Über diesen Komplex hatte ich das sehr interessante Gespräch mit Karl Barth, von dem ich Ihnen, wenn ich mich recht erinnere, wenigstens andeutungsweise berichtet habe. Barth ist der Meinung, daß mit der mariologischen Dogmatik die katholische Kirche einen entscheidenden Defekt ihres doktrinen Gebäudes repariert: die bisher vernachlässigte Teilnahme der Kreatur am Erlösungswerk. Ich stimme ihm darin zu, würde aber etwas weiter gehen in der Interpretation, in ähnlicher Richtung wie in der Behandlung der Christologie. Daß Fortschritt (progressus im Augustinischen Sinn) in der Heiligung des Lebens und der Vervollkommnung der Person nicht nur ein Werk von außen wirkender Gnade ist, sondern daß die Menschen aus eigenen Kräften auch allerlei dazu beitragen können und beizutragen verpflichtet sind, ist wieder eines der menschlichen Grunderlebnisse, das Symbolisierung fordert. Aber, und das ist wieder der entscheidende Punkt kritischer Säuberung, diese Teilnahme am Erlösungswerk ist in das mariologische Mysterium gehoben. Daß die Kreatur fähig zur Teilnahme ist, heißt nicht, daß die menschliche Alltagskreatur sich in die Hände spucken kann, um als co-redemptor Christi ein wenig mitzuerlösen und dabei allerlei Unheil anrichten darf, wie z. B. im Fall des linken Flügels der Puritaner. Die Teilnahme bleibt für die Menschen innerhalb der Schranken, die ihnen von ihrer Natur gesetzt ist. So wie es durch Christus Schluß

mit den Göttern ist, so ist es durch Maria Schluß mit übermenschlichen Gefäßen des Göttlichen. In beiden Fällen stellt die Symbolik die Balance her zwischen Glanz und Möglichkeiten des Menschen, und seinen Schranken.

Die vierte Leistung, im Zusammenhang mit den zwei vorhergehenden, ist das kritischen Verständnis der theologischen Spekulation und ihres Sinngehaltes, vor allem erreicht durch Dionysius Areopagita und Thomas. Das Zentralstück der Thomistischen Theologie ist die *analogia entis*, d. h. die Einsicht, daß theologische Urteile nicht Urteile im Sinne von Aussagen über Weltinhalte sind. Der Satz "Gott ist allmächtig" verbindet ein transzendentes Subjekt (von dem wir keine innerweltliche Erfahrung, sondern nur die Glaubenserfahrung haben) mit einem "idealisierten", infinitisierten innerweltlichen Prädikat. Der Satz ist daher sinnlos, wenn Subjekt und Prädikat buchstäblich verstanden werden; er gibt Sinn nur, wenn das Prädikat dem extrapolierten Subjekt der Glaubenserfahrung analogisch hinzugefügt wird. Das, was die Aufklärer des 18. Jh. der christlichen Dogmatik zum Vorwurf machen (der Vorwurf, der bis heute von aufgeklärten Denkern wiederholt wird), daß die Sätze der Theologie nicht verifizierbar im Sinne einer Aussage über Sinneswahrnehmungen und daher sinnlos seien, das ist der Ausgangspunkt der christlichen Theologie. In diesem Punkt würde Thomas jedem Aufklärer zustimmen. Die Dogmatik ist ein Symbolgewebe, das die außerordentlich komplizierten religiösen Erfahrungen expliziert und differenziert; und die Ordnung dieser Symbole ist eine deskriptive Ordnung, nicht ein rationales System, das von Axiomen abgeleitet werden könnte. (Zu beachten ist die Insistenz des Thomas, daß Inkarnation, Trinität und andere Lehrstücke rational undurchdringlich, d. h. rational sinnlos seien.) Hier scheint mir der Hauptwert

der christlichen Theologie zu liegen: als ein mehr als tausendjähriger Schatz von religiösen Erfahrungen, die in einem unerhörten kooperativen Unternehmen der Patristik und Scholastik durchanalysiert und differenziert worden sind. Und gegen diesen Schatz, ohne ihn genauestens zu kennen, irgendwelche philosophischen Spekulationen einzusetzen (seien sie monotheistischer, pantheistischer, dualistischer oder welcher Art immer), die unvermeidlich auf sehr limitierten Erfahrungen einzelner Denker beruhen müssen, scheint mir - ich kann mir nicht helfen - ein frecher Unfug, auch wenn dieser Unfug von Denkern wie Bruno, Hegel, oder William James begangen wird.

Zu alledem muß nun jedoch eine wichtige Qualifikation hinzugefügt werden. Diese kritische Säuberungsarbeit geht historisch in der Bewegung vor sich, die ich "wesentliches Christentum" genannt habe, und kann quellenmäßig belegt werden. Aber dieses wesentliche Christentum ist nur mit Vorbehalten mit Katholizismus zu identifizieren. Auch in der katholischen Hauptlinie des Christentums ist diese Richtung auf eine klare Symbolinterpretation nie ganz durchgeführt worden. Immer mischt sich in die kritische Arbeit so etwas wie ein "buchstäbliches", fundamentalistisches Verstehen der Dogmatik. Die Eschatologie z. B. wird von allen bedeutenden christlichen Denkern als eine Symbolik verstanden, als eine ewige Präsenz der Gerichtetes. Aber dabei laufen auch immer wieder Bemerkungen ein, die Weltuntergang und Transfiguration der Schöpfung als sinnlich-reales Phänomen verstehen lassen. Z. B. die von mir zitierte Augustinstelle über den Frieden, der im Römischen Reich nicht im Sinne der Prophetien realisiert ist, klingt aus in die "Hoffnung", daß vielleicht einmal dieser Gottesfrieden wirklich werden könnte, wobei es durchaus unklar bleibt, was "Wirklichkeit" in diesem Zu-

sammenhang bedeuten konnte. Die *pièce de résistance* dieses Fundamentalismus' ist natürlich die katholische Kirche selbst, die als konkret-historische als das Vehikel der Erlösung verstanden ist, wenn auch mit vorsichtigen Vorbehalten, daß Erlösung vielleicht auch außerhalb der Kirche möglich sei. Die vollständige Symbolkritik, bis in die Kirchendoktrin, hat sich nie durchgesetzt, obwohl es merkwürdige Dinge auch in dieser Richtung gibt. So ist es sonderbar, daß Thomas in der *Summa Theologica* kein Lehrstück über die Kirche hat; und trotz aller neothomistischen Bemühungen ist an dieser peinlichen Tatsache nichts zu ändern. Ich kann diese Merkwürdigkeit nur damit erklären, daß Thomas sich - in seinem Symbolbewußtsein - einige Dinge über die Kirche gedacht hat, die er vorzog, nicht zu Papier zu bringen. - Und diese Hemmung in radikaler Symbolisierung scheint mir auch historisch die Ursache des Krachs in der katholischen Kirche zu sein, der zur Reformation geführt hat. Denn in der Generation nach Thomas, mit Eckhardt, beginnt die radikale Symbolisierung durch die großen Mystiker bis zu Cusanus. Und diese Richtung ist, im Gegensatz zum Thomismus, niemals von der Kirche als Institution absorbiert worden. (Vielleicht, weil es schon schwer war, Thomas zu absorbieren; und zwei solche Genien in einem Orden in aufeinanderfolgenden Generationen, das war zuviel.) - Alles, was ich zum Problem des "wesentlichen Christentums" ausführte, ist daher vom katholischen Standpunkt unhaltbar und wäre als eine Variante des als Häresie verurteilten Modernismus zu klassifizieren.

Bei diesen Ausführungen zur Frage des Christentums will ich es heute bewenden lassen. Es handelt sich, wie Sie sehen, nicht um Aufklärung irgendwelcher Mißverständnisse, sondern um Ausführun-

gen, die im Hintergrund des Buches stehen, aber dort nicht gebracht werden konnten, und die Sie daher sehr berechtigterweise in Frage ziehen. Sobald ich Zeit finde, werde ich einiges zu Ihren Fragen betreffend Gnosis schreiben. Und sobald meine Sekretärin Durchschläge angefertigt hat, werde ich Ihnen eine kurze Abhandlung über prinzipielle Fragen zum Du-Problem und zum Mythos schicken, die sehr erheblich über das hinausgehen, was ich bisher nur kurz in Briefform andeuten konnte.

Ich konnte diesen Brief erst heute, am 3. Januar, abschließen, weil ich gestern wieder in New Orleans in der Klinik war, um einige Manipulationen an mir vornehmen zu lassen. Die Operation ist damit abgeschlossen (die Colostomy), und nun sollte auf etwa zwei Monate Ruhe sein, bis die Hauptsache, die Entfernung des bis dahin angeblich nicht mehr entzündeten Darmstücks erfolgt. Alles scheint gut gegangen zu sein. Nur: Was kostet das alles!

Mit allen lieben Wünschen zum Neuen Jahr an Sie und Ihre Familie, und herzlichen Dank für Ihre Anteilnahme,

Stets der Ihre,

Eric Voegelin

Voegelin an Schütz

10. Januar 1953

Lieber Freund:

Lassen Sie mich heute einiges zu Ihren Fragen betreffend Gnosis sagen; und vor allem lassen Sie mich versichern, daß ich Ihre Fragestellungen nicht als Symptom gnostischer Haltung betrachte, sondern als sehr berechtigte Forderungen, über ein komplexes Problem mehr zu hören, als ich in den Vorlesungen sagen konnte.

Vielleicht ist es am besten, mit Ihren Fragen nach dem *eidōs* der Geschichte, dem *fallacious character* der Immanentisierung und ihrer Abhängigkeit von der vorgängigen Schaffung eines christlichen Eschaton zu beginnen.

Die Frage nach dem *eidōs* der Geschichte scheint mir relativ einfach zu beantworten zu sein. Angenommen, daß wir unsere Bedeutungen philosophischer Termini an ihrer Schöpfung bei den Griechen orientieren, gibt es *eidōs*, Form oder Wesen, nur von "gesehenen", erfahrenen Dingen. Ein Wesen von Dingen, die nicht Gegenstand der Erfahrung sind, kann *ex definitione* selbst nicht "gesehen" werden. Der Geschichtsprozeß ist Gegenstand der Erfahrung nur soweit er abgelaufen ist; daher gibt es *eidōs*, Sinn, *in* der Geschichte; der Geschichtsprozeß *in toto* ist nicht Gegenstand der Erfahrung, da er sich in freier, menschlicher Schöpfung in die

Zukunft erstreckt; daher gibt es kein *eidōs*, keinen Sinn der Geschichte im Ganzen als Gegenstand irgend einer Erkenntnis (siehe Löwiths gute Unterscheidung von "meaning *in* history" und "meaning *of* history"¹). Von der griechischen Position her, bei Plato und Aristoteles, gibt es daher Form *in* der Geschichte, als Form der politischen Gesellschaften, die entstehen und nach einem Verfallsgesetz wieder vergehen; diese Form mag sich ins Unendliche wiederholen, und es ergibt sich daher, besonders bei Aristoteles, eine Theorie von der unendlichen Wiederkehr des Gleichen in der Geschichte. Die Frage eines Sinnes der "Geschichte" als eines einmaligen, einem Ziel zulaufenden Prozesses wird, soviel ich weiß, in keiner Zivilisation akut außer in der jüdisch-christlichen, unter dem Druck der Idee einer Perfektion, die über die erfahrene Geschichte hinausgeht. Diese Perfektion kann nun entweder historisch-immanent oder transzendent verstanden werden. Historisch-immanent erscheint sie z. B. in der rabbinischen Tradition, im Talmud, als eine Periodisierung der Geschichte in drei Phasen: 2000 Jahre vor der Thora, 2000 Jahre nach der Thora, 2000 Jahre unter dem Messias; im ganzen eine endliche Geschichte von 6000 Jahren. (Diese Drei-Phasen-Theorie der Geschichte ist übrigens über den talmudischen Einfluß auf Bodin, und weiter auf Turgot und Comte, der Ursprung des Drei-Phasen-Gesetzes der Geschichte.) Die christliche Spekulation hat die jüdische Zielvorstellung bewahrt, aber, durch Augustin, das Ziel, das Eschaton, in das Jenseits verlegt. Infolgedessen ergibt sich die Unterscheidung von *historia sacra* und *historia profana*. In der Profangeschichte bleibt alles beim alten; beim Aufstieg und Verfall der Machtgebilde, wie in der griechischen

¹ K. Löwith, *Meaning in History*, Chicago 1949, S. 3 f.

Spekulation; und in der Heilsgeschichte, die mit Christus irdisch ihren Höhepunkt hat, ist das Perfektionserlebnis kritisch auf seinen Gehalt reduziert, und die Hypostase einer übermenschlichen Perfektion vermieden.

Ich würde daher sagen, daß das christliche Eschaton *nicht* eine Hypostase ist (*wovon* sollte es eine Hypostase sein, im Sinne der Realsetzung eines spekulativen Terminus), sondern im Gegenteil das Verstehen des Terminus' eines Glaubens- und Vollendungserlebnisses als *nicht*-wirklich im immanenten Sinne und die Zuordnung seines Realitätsstatus zu einer überweltlichen Vollendung, die als solche geglaubt werden kann (und wenn überhaupt: *geglaubt* werden *muß*), eben weil sie *kein* Gegenstand innerweltlicher Erfahrung ist.

Die Immanentisierung dieses *eschaton* habe ich als Hypostase bezeichnet, weil der Terminus eines sich auf Transzendenz beziehenden Glaubenserlebnisses als innerweltliche Realität gesetzt wird (im Sinne, in dem Whitehead von einer *fallacy of misplaced concreteness* spricht); und ich habe sie als eine spekulative "fallacy" bezeichnet, weil ein Ausdruck, der nur Sinn im Zusammenhang der Auslegung eines Transzendenzerlebnisses hat, in einer innerweltlichen Spekulation verwendet wird.

Diese Fehlkonstruktionen gibt es innerhalb des christlichen Spekulierens natürlich nicht nur in bezug auf ein illusionäres *eidōs* der Geschichte, sondern ganz allgemein, wo die Transzendenzsymbole in den Bereich innerweltlicher Erfahrung versetzt werden. Der interessanteste Fall ist vielleicht die Fehlkonstruktion der Prädestination bei Calvin. Die Prädestination, von Augustin bis Thomas, bezeichnet göttliches Wissen um das Heilsschicksal des Menschen, weil vor Gott die Zeit steht und alles in seinem Ende gewußt wird. Bei Calvin wird die Lehre von der Prädestination aus dem Abschnitt über die *scien-*

tia Dei in das Glaubenserlebnis der Berufung versetzt, so daß durch das Erlebnis der Berufung (des *call*) dem Menschen psychologisch die Gewissheit über seine Auserwähltheit verschafft wird (und inzidentell das Wissen um die Nichtauserwähltheit seiner Nachbarn), mit einer ganzen Reihe böser theoretischer und praktischer Folgen, auf die ich hier nicht eingehen will.²

Die historisierende Gnosis vom Typus der *Joachitischen* und ihrer Folgeerscheinungen scheint mir daher historisch und theoretisch an die christliche Eschatologie gebunden zu sein - soweit es sich nicht um direktes Aufleben eines jüdischen Messianismus' handelt oder um so rare Dinge wie den talmudischen Einfluß auf Bodin. Aber im ganzen scheint mir ein direkter Rekurs auf das Judentum historisch kaum haltbar. Man hat zwar versucht, in Marx einen jüdischen, messianischen Denker zu sehen - aber das riecht mir zu sehr nach Nazismus, soweit es nicht geistvoller Journalismus ist; quellenmäßig jedenfalls handelt es sich bei Marx um eine Weiterentwicklung der verfallenden protestantischen Theologie, im besonderen Hegels.

Sie fragen nun weiter, ob Gnosis immer diese Form (die *Joachitische* etc.) annehmen muß und finden einen Widerspruch darin, daß ich auch von jüdischer, islamischer und heidnischer Gnosis spreche. Dieser Punkt ist in der Tat in den Vorlesungen zu kurz gekommen, und ich habe nur anmerkungsweise auf die Gnosis des Altertums verwiesen. Die alte Gnosis ist ein Religionstypus des syrischen Zivilisationsgebietes (im Sinne von Toynbee) und existiert schon vorchristlich; und ich würde auch die per-

² Siehe dazu den Teil "Luther and Calvin" in der *History of Political Ideas*; eine deutsche Übersetzung dieses Kapitels ist in der Reihe *Periagoge* des Fink Verlags vorgesehen.

sischen Formen diesem Typus zurechnen. Diese antik-syrische Gnosis ist nicht eine Gnosis der Geschichte ("Geschichte" in dem hier berührten Sinn gibt es erst mit der jüdisch-christlichen zielstrebigem *menschlichen* Geschichte unter providentieller Führung eines transzendenten Gottes), sondern kosmologische Gnosis.³ Das Problem ist die Erlösung des Kosmos' (und inzidentell der Menschen, die Teil des Kosmos' sind) durch Partizipation des *göttlichen* Elementes im Menschen am Erlösungswerk des guten Gottes, der im Kampf mit einem zweiten, bösen Weltgott liegt. Das innerweltliche Erlebnis des Kampfes zwischen Gut und Böse ist hier *kosmologisch* als Kampf zwischen zwei göttlichen Substanzen innerhalb des Kosmos' interpretiert - die Stufe der anthropologischen und pantheistischen Differenzierung eines radikal transzendenten Gottes ist noch nicht erreicht. (Da gibt es die merkwürdigsten Dinge, wie z. B. in der christlichen Gnosis die Interpretation des welterschöpfenden Gottes des Alten Testaments als des bösen Demiurgen, der die göttliche Substanz des guten Gottes, die dieser durch seinen Boten Christus retten will, gefangenhält; einer der Ursprünge des antiken Antisemitismus.) Mit der anthropologisch-theologischen Differenzierung und der Verlagerung des Seinsgrundes in ein Jenseits der Welt (das, was Gilson die Philosophie des Exodus nennt) werden dualistische Konstruktionen dieser Art unmöglich. Aber da es das Erlebnis des immanenten Konflikts Gut - Böse immer gibt, können dualistische Konstruktionen wieder aufspringen, wenn das Transzendenzbewußtsein abstirbt - wie es in der historisierenden Gnosis der Moderne der Fall ist.

³ Eine nähere Untersuchung erfährt das Thema des "cosmological gnosticism" 1974 in *The Ecumenic Age*, S. 20 f.

Die Frage der Re-Divinisierung, die Sie aufwerfen, würde auch erheblich weitere Ausführungen erfordern, als ich sie in den Vorlesungen geben konnte. Säkularisierung (das ist der spezielle Punkt, den Sie anregen) ist allerdings Re-Divinisierung (siehe die Bemerkungen über Marx und Feuerbach im Buch).⁴ Aber es gibt eine erhebliche Komplikation, auf die ich nicht eingegangen bin. Die neue Gnosis ist nicht eine antike, kompakt-kosmologische Gnosis *vor* der Differenzierung der Transzendenzproblematik; sie ist nicht eine Rückkehr zur Antike. Die moderne Gnosis ist belastet mit dem schlechten Wissen, daß sie die Standards einer zweitausendjährigen intellektuellen Entwicklung geschichtlich real hinter sich hat; und diese Entwicklung kann nicht einfach ausradiert werden, wenn auch durch die Tabus und institutionellen Hindernisse das Gewährwerden herabgemindert werden kann. Die Re-Divinisierung kann daher nicht offen als ein Erscheinen neuer Götter auftreten; das Wissen darum, daß die Menschen ja doch nicht Götter sind, sitzt zu tief; irgendwo ist immer im Halbbewußtsein das Wissen präsent, daß der Gnostiker in Revolte gegen Gott ist (besonders stark z. B. bei Nietzsche, den ich als einen verhinderten Mystiker vom Typus Pascals bezeichnen würde). Der Gottesleugner weiß sehr genau, wer Gott ist, und daß nicht er es ist. Darum spreche ich in diesem Fall von Pathologie, einem grauenhaften seelischen Verfall; das Urteil "pathologisch" würde nicht für die Gnosis der Antike zutreffen, soweit sie noch naiv, kompakt-kosmologisch ist.

Dies führt zu der weiteren Frage, die Sie aufwerfen, daß Tabus und koranische Dogmatik jede Haltung, die zur gesellschaftlichen Macht kommt, charakterisieren,

⁴ *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 180 f.

und daß sie daher zu Unrecht gerade der modernen Gnosis zugeschoben werden. Sie gehen weiter und regen an, ob nicht der Begriff der "Gegenidee" hier nützlich wäre, und ob hier nicht etwas wie ein *eidos* der Geschichte zu finden wäre.

Dazu wäre folgendes zu sagen. Ihre Beobachtung, daß jede Position geschichtlich Gegenpositionen hat und diese von der eigenen her als feindlich und unwahr charakterisiert, ist richtig. Ich bin auf diese Frage bei Gelegenheit der Behistun-Inscription und des Sokratesproblems eingegangen;⁵ jede Wahrheit setzt sich historisch ab gegen einen Glauben, der schon besteht, und der durch die neue Wahrheit in die Position der Unwahrheit gerückt wird. Soweit sind wir einig; und ich bin auch bereit, hier ein Stück Wesen der Geschichte zu sehen, sofern es als Wesen *in* der Geschichte, als Wesen der erfahrenen Geschichte verstanden wird, nicht etwa als Sinn *der* Geschichte. Darüber hinaus aber scheint mir hier ein Differenzpunkt zu liegen, der bestimmt methodisch, vielleicht aber auch sachlich ist. Eben weil diese Situation von Position - Gegenposition immer zu beobachten ist, so scheint es mir, kann man es bei dieser allgemeinen Beobachtung nicht bewenden lassen. Es kommt historisch sowohl wie für die Wahrheit der menschlichen Seelenordnung ja gerade darauf an, was der Inhalt der jeweiligen Position konkret ist. Methodisch wäre daher zu sagen, daß die Generalisierung zu weit getrieben wird, wenn die Probleme der historisch-konkreten Position verschwinden. Formal ist Sokrates im Konflikt mit Athen; sie können die eine oder andere Seite zur Position machen und dann die jeweilig andere als Gegenposition ansehen. Aber das scheint mir zu historischem

⁵ Ebd. S. 88 f. und 101 f.

Relativismus zu führen. Hier muß man die Entscheidung treffen: Sokrates hat recht, Athen hat unrecht. (Oder die von modernen Liberalen getroffene: Demokratie hat recht, Sokrates war ein Faschist.) An diesem Punkt scheiden sich die Geister. Das gleiche Argument gilt für den weiteren Zusammenhang: Es ist nicht gleichgültig, ob die Entwicklung von Kompaktheit zur Differenzierung der Transzendenzerlebnisse geht, oder ob sie von differenzierter Transzendenz zu immanentisierender Gnosis geht. Im ersten Fall wehrt sich z. B. eine malayische Eingeborenengesellschaft, die in einer vollständigen, harmonischen, wenn auch kompakten Kultur lebt, z. B. gegen Importe westlicher Ideen, die unmittelbar, sozial nur destruktiv wirken können. Im zweiten Fall versuchen pathologisch verkrüppelte Menschen eine bestehende Hochkultur zu zerstören. Es ist nicht dasselbe, ob Platon über ein verfallendes Athen hinausdenkt, oder ob Nationalsozialisten und Kommunisten die klassisch-christliche Tradition vernichten wollen. Eine allgemeine Relevanztheorie (immer vorausgesetzt, daß ich Sie richtig verstanden habe) wäre der Gefahr ausgesetzt, daß sie diese konkretere Problematik als irrelevant erklärt; und dadurch käme sie in Konflikt mit der Philosophie, die entstanden ist als das Gewährwerden, daß gerade diese Probleme zentral relevant sind. (Ich habe den schwarzen Verdacht, da wären wir wieder beim "monopolistischen Imperialismus".)

Aus denselben Gründen hätte ich auch Bedenken gegen Ihre Anregung die Interpretation der Gesellschaft A durch eine gleichzeitige oder spätere Gesellschaft B ohne Vorbehalte als "Theorie" zu klassifizieren. Ein Beispiel: Die Klassifikation der chinesischen imperialen Gesellschaft als einer kosmologischen Zivilisation scheint mir Theorie zu sein; die umgekehrte Klassifikation der west-

lichen Welt als "äußere Barbaren" am Rande der zivilisierten Welt, deren Mitte vom *chung hua* (der Blüte der Mitte) eingenommen wird, scheint mir politische Theologie des chinesischen Reiches, nicht etwa Theorie zu sein. (Darüber mehr in meiner Studie über die Oxford Political Philosophers, die im April erscheinen wird.)⁶

In ein paar Tagen hoffe ich, Ihnen das kurze Kapitel über Sein und Existenz schicken zu können, das einige Aspekte des Du-Problems behandelt.

Bei mir geht es alles gut und normal; die Colostomy ist kein Vergnügen, aber in zwei, drei Monaten wird ja vielleicht das auch vorüber sein.

Mit den herzlichsten Grüßen

Ihr Eric Voegelin

P.S.: Zur Frage Tabu und Koran möchte ich noch hinzufügen:

Die gnostischen Varianten sind konkret charakterisiert durch die Notwendigkeit, die Differenzierung von Erlebnissen und Begriffen zu verhindern und im besonderen die transzendenten Fragestellungen sozial unmöglich zu machen, ohne aber zur Kompaktheit der Erlebnisse zurückzukehren. Das Resultat ist ein singulärer Fall der Verhinderung des Denkens. Heidegger, der in seinen Arbeiten der letzten Jahre sich sehr weit von seinen Anfängen in Existenz und Romantik entfernt hat, formuliert dieses Problem in erstaunlich intransigentem Form: "Wer nicht glaubt, kann nicht denken." Das ist eine schlagende Formel für das Problem, das ich in meinem vorigen

⁶ Veröffentlicht in *Philosophical Quarterly* 3, 1953, S. 97 - 114; deutsch in *Philosophische Rundschau* 1, 1953/1954, S. 23 - 48.

Brief unter dem Titel des *sacrificium intellectus* behandelt habe. Die immanente Seinsspekulation ist für Heidegger zur Verhinderung des Wissens vom Sein geworden; der "Rationalismus", wie er es nennt, ist das Hindernis des Denkens.

IV. Korrespondenz zwischen Aron Gurwitsch und Alfred Schütz

Gurwitsch an Schütz

2. November 1952

Lieber Freund,

wir waren sehr enttäuscht. Und nur der Gedanke, daß aufgeschoben nicht aufgehoben ist oder notwendigerweise sein muß, tröstet uns. Wir hoffen wirklich, daß Ihr den Weg hierher findet, mit oder ohne Dame, die Euch mitnimmt.

Mein erster Eindruck von Voegelins Buch steht in dem Brief an ihn, von dem ich Dir eine Kopie der ersten zwei Seiten schicke, die sich mit dem Buch befassen. Ein großes Werk, und doch uns, d. h. der Phänomenologie näher, als er es haben will. Was ist das weitgehend, wenn nicht Phänomenologie historisch aktiver Gesellschaften! Die ganze Methode ist phänomenologisch, mit der Benutzung des Motivationsbegriffs, den er nur nicht so nennt. Aber, wie Du sehen wirst, habe ich ihm das nicht geschrieben, oder jedenfalls nicht betont. Die Sprache, die ich mit ihm spreche, ist die des Historikers und Erzketzers.

Durch einige Partien geht eine Zweideutigkeit: Spricht er als Historiker oder als Metaphysiker? Im ersten habe ich mit ihm keinen Streit. Aber ich glaube, daß er den ganzen Weg gehen muß: Wenn, was er Gnostik nennt, am Unheil schuld ist, und er hat Recht, dann muß

er aber sehen, daß das Unheil schon da beginnt, wo dem Menschen von oben her das Heil versprochen und der Heiland zugesagt wird. Wo immer ein Messias in Aussicht steht, besteht die Versuchung, sein Kommen oder Wiederkommen zu beschleunigen und nachzuhelfen. Also, wie Du siehst, habe ich die phänomenologische Terminologie und Uniform ein Mal abgelegt und mich ihm gegenüber als bloßer Ketzer - der ich bin - decouvert. Von dem aber abgesehen, ist seine Weise, *politics* als *science* zu betreiben, wohl die einzig mögliche. Und das Buch macht mit seiner Realitätssaturiertheit einen befreienden Eindruck.

Die *Harvard Press* verlangt nun, daß alle Fußnoten in einer bestimmten Form geschrieben werden. Das werden wir auch bald hinter uns haben. Dann geht das Manuskript zu ihren Lesern, und erst dann wird der Vertrag geschlossen werden. Ich vermute, daß Farber einer der Leser sein wird, ein anderer Köhler, und dann habe ich vor, Deinen Namen in die Debatte zu bringen, wenn auch auf eine subtile Weise. Denn die *Press* muß die Fiktion haben, daß sie sich die Leser aussucht, und nicht der Autor sie nennt, wenngleich, wie der Direktor mir sagte, das bei der kleinen Zahl von Menschen, die von diesen Dingen etwas wissen, beides auf dasselbe hinauskommt. Bis das Buch im Druck vorliegt, wird also noch Zeit vergehen.

Aus Paris habe ich auch noch nichts gehört, ob Desclée de Brouwer die Übersetzung drucken will. Biemel bemüht sich sehr. A propos: Jerusalem will einen Aufsatz von mir. Da es sinnlos wäre, Monate hindurch eine Arbeit zu machen, die nachher Hebräisch gedruckt wird und damit begraben ist, schlug ich vor, daß sie "On the Intentionality of Consciousness" übersetzen. Was hältst Du davon? Farber ist einverstanden; bloß die

2. November 1952

Harvard Press muß noch ihr *agrément* geben.

Mit herzlichen Grüßen an Euch alle auch im Namen
meiner Frau

Dein Aron

Gurwitsch an Voegelin - Auszug¹

2. November 1952

(...) Sie haben den ganzen kategorialen Apparat der politischen Wissenschaft erneuert oder, vielleicht, neu geschaffen, z. B. mit der Unterscheidung der Repräsentation im Elemental- und im Existential-Sinn und dann wieder mit der Idee, daß eine politische Gesellschaft sich als Repräsentant einer "truth" versteht. Überhaupt das Bestehen auf dem Selbstverständnis und der Selbstausslegung einer Gesellschaft ist ein Gesichtspunkt von ganz großer Bedeutung.

Es muß endlich das Axiom begriffen werden, daß es, wo immer es sich um den Menschen und Menschliches welcher Art immer handelt, keine "facta bruta" gibt, sondern nur verstandene, ausgelegte, interpretierte Fakten, die das sind, als was die in Rede stehenden Menschen und Gruppen sie begreifen. Die Analyse der Formen, die dieses Selbstverständnis annimmt und annehmen kann, ist eine große Aufgabe der Philosophie und ganz speziell der Phänomenologie. Sie haben so recht damit, daß was zu diesem Selbstverständnis gehört, unterschieden werden muß von den Kategorien und Begriffen des Theoretikers, was dann sehr kompliziert wird, wenn Elemente des Theoretisierens in das

¹ Der Brief ist nicht im Original vorhanden, der hier verwendete Abdruck des Auszugs findet sich aber in: *Alfred Schütz / Aron Gurwitsch. Briefwechsel 1939 bis 1959*, Hrsg. von Richard Grathoff, München: Wilhelm Fink Verlag, 1985.

Selbstverständnis mit eingehen. In jedem Falle aber muß man, um eine Gesellschaft zu begreifen, davon ausgehen, als was diese Gesellschaft sich selbst nimmt - vielleicht, und wohl in der Regel, in einem Modus unartikulierter Implizitheit. Es ist eins der großen Verdienste dieses Buches, daß Sie den Gesichtspunkt so konsequent durchgeführt haben.

Sehr schön ist, was Sie über den Konflikt zwischen der "imperial truth" und der des Tragikers und später des mystischen Philosophen sagen. Ich bin geneigt, in diesen Partien ganz mit Ihnen zu gehen. Von Ihrer These fällt Licht auf die durch die ganze frühere griechische Philosophie gehende Entgegensetzung der *doxa* der Menge und der *episteme* des Weisen und damit auf die Fundamentalunterscheidung des Augenscheins und der Wahrheit im allgemeinsten Sinne.

Ich folge Ihnen auch noch in dem, was Sie über die essentielle Definitheit des Menschen durch sein Zugewendetsein zur Transzendenz sagen, d. h. über die Vervollständigung des anthropologischen Prinzips durch das theologische im Sinne Platos. Aber sobald die "soteriological truth" erscheint, finde ich mich vor unüberwindlichen Schwierigkeiten. Daß die "Transzendenz" eine Gegenbewegung zum Menschen macht, daß es Reziprozität von "Gott" und Mensch gibt und sogar *amicitia*: Wo kommt das her?

Auf der Linie des griechischen Denkens gibt es nur die Ausgerichtetheit des Menschen auf den *logos*, die Offenheit der *psyche* auf die Sphäre der Transzendenz und die einseitige Adäquation von Mensch und *logos*. Eine Kontinuität zwischen der Platonisch-Aristotelischen Linie und der mit dem Christentum erscheinenden soteriologischen Wahrheit zu sehen, ist mir nicht möglich. Es scheint mir hier eine Lücke zu sein, die nur aus-

gefüllt werden kann, wenn man die ganze Masse jüdisch-prophetischer Motive und Ideen berücksichtigt.

Sie haben Ihre Gründe, das nicht zu tun. Ihre Problematik ist definiert durch welthistorische Relevanz. In dem Kampf um die Repräsentation im Imperium Romanum hat das Judentum keine Rolle mehr gespielt und auch im Mittelalter nicht. Insofern ist Ihr Vorgehen berechtigt und legitim, was die Logik Ihrer Problemstellung anlangt. Ist es aber auch von der Logik der Ideengeschichte? Der Gott, der sich offenbart (wenn auch in Ihrem und Niebuhrs Sinne), der dem Menschen die Form des Lebens und die Bedingung des Heils vorschreibt, dem am Heil des Menschen liegt - besonders das letztere -, das ist ein Einbruch von außen in die ganze griechische Ideenwelt. Und das gleiche gilt noch im höheren Sinne von dem Messias in sowohl christlicher wie jüdischer Auffassung. Wo kommt es her, daß die Transzendenz unter uns erscheinen wird, um definitiv die menschlichen Dinge zu ordnen und uns das Heil zu bringen?

Verstehen Sie mich bitte nicht falsch. Ich schreibe nicht als Apologet, sondern als *adversarius revelationis*. Ich bin mit Ihnen einverstanden, was sie über Gnosis, alte und neue, sagen und über die Gefahr, die aus ihr fließt. Als Laie in diesen Dingen und mit der Qualifikation, die daraus folgt, möchte ich diese These wagen, daß in der Messias-Idee die gnostischen Elemente angelegt und motiviert sind. St. Augustin konnte die zeitliche und ewige Sphäre trennen und Thomas konnte es auch, vielleicht weil das griechische Erbe noch nicht ganz gebrochen war. Wenn es später zu gnostischen Realisationsversuchen kommt, dann nicht trotz, sondern wegen der Soteriologie. Die Puritaner haben sich sicher als Realisatoren der göttlichen Heilsverheißungen

auf Erden interpretiert, und alle säkularisierten messianischen oder pseudo-messianischen Bewegungen versuchen, das Himmelreich auf Erden zu schaffen. Wenn das zum Unheil ausschlug, ist es wegen der Säkularisierung oder wegen des Messianismus'? Bringt nicht vielleicht die Säkularisierung Motive und Möglichkeiten heraus, die schon im vorsäkularisierten Stadium existieren und nur aus gewissen Gründen zurückgehalten waren?

Ich schreibe als Laie und Sie werden mich korrigieren. Und nehmen Sie bitte alle diese Bemerkungen als das, was sie sind: die ersten Einfälle, die auf ein erstes Lesen folgen. Ich werde an Ihrem Buch noch viel studieren und viel daraus lernen. Das heutige ist nur so ein erstes Wort. Wenn immer ich in Ihrem Buch lese, beginne ich nachzudenken - möglicherweise in falscher Richtung. Ich hoffe, wenn ich mehr gelesen und studiert haben werde, Ihnen wieder weitere Gedanken zur evtl. Korrektur zu schreiben. Ihr Buch regt mich sehr auf. Es wirft Licht auf vieles: a science of order ist so ein wichtiges Desiderat. Nimmt man Ihr Buch als eine historische Studie, dann ist es das, auf was wir lange, sehr lange gewartet haben. Ich würde gerne hören, was Sie zu den letzten Bemerkungen sagen.

Die science of order ist auch - und gerade - ein Problem für den, der die Autonomie der Vernunft (Vernunft definiert im Sinne von Plato - Leibniz) vertritt, und dem so der Bezug auf eine Ontologie versagt ist. Die Lösung ist dann, den Menschen durch den Bezug auf den *logos* zu definieren und den Kosmos als Korrelat des *logos* zu begreifen. Aber *logos* does not care for man (...)

Schütz an Gurwitsch

10. November 1952

Liebster Freund,

Vielen Dank für Deinen lieben Brief und die hochinteressante Reaktion zu Voegelins Buch, von dem auch ich sehr tief beeindruckt bin. In größerer Zeitnot als jemals (ich habe seit 10 Tagen Geschäftsbesuche aus Mexico und Holland, denen ich mich auch gesellschaftlich widmen muß, all das bleibt Dir erspart) habe ich meine Bemerkungen zu Voegelins Buch und zu einem sehr interessanten Brief, in dem er zu einigen meiner Bemühungen Stellung nimmt, in meinem *tape recorder* diktiert. Da der Brief circa 25 Seiten lang sein dürfte, wird die gleichfalls sehr geplagte Ilse ihn nicht sobald tippen können, aber Du bekommst eine Kopie. Du wirst sehen, wie nahe wir uns auch hier stehen.

Mein Haupteinwand läuft, auf einer anderen Ebene, auf Deinen "ketzerischen" hinaus. Der Angelpunkt der ganzen Gnostik-Kritik ist das beweislos aufgestellte Dogma ("The New Science of Politics" p. 120), daß jeder Versuch, ein *eidos* der Geschichte zu suchen, die Immanentisierung des christlichen transzendentalen *eschaton* involviert und *deshalb* eine "*fallacy*" ist. Das ist ein gigantischer *non sequitur*. Warum sollte nicht auch in der Gnostik (in Voegelins Sinn) es möglich sein, daß sich die Seele dem Transzendentalerlebnis öffnet? Lieber, al-

10. November 1952

ter Co-Gnostiker und Co-Paraklet: Verstehen wir beide
so gar nichts "*de anima*"?

Alles Liebe Dir und Deiner Frau,

Dein Alfred

24. Januar 1953

Liebster Freund,

Und nun zu Deinem Brief an Voegelin. Wir sind da sehr einig - was auch kaum anders zu erwarten war. Besonders in dem, was die methodische Orientierung seines Buches angeht. Ganz abgesehen von dem, was zu Details zu sagen wäre, ist die Ausrichtung des Buches eine der besten Vindikationen phänomenologischen Denkens. Historische Interpretation muß Rechnung tragen dem, als was sich historische Gebilde und Gesellschaften verstanden haben. Das hat Voegelin in einer bisher - so viel ich weiß - auf historischem Gebiet kaum erreichten Weise getan.

In Fragen der Gnosis bin ich nicht ganz sicher, ob ich mit Dir einig bin. Was Du über Spinoza sagst, ist ganz richtig, und vielleicht hast Du auch damit Recht, daß er Gnosis zu eng und zu weit faßt. Fallen aber wirklich alle Philosophen unter Gnosis? Leibniz? Kant? Husserl sicher, soweit er in der letzten Phase in dem Sinne Prophet geworden ist, als er das Heil der Welt von der Phänomenologie erhofft. Nicht einig mit Dir bin ich was Voegelins These über die "*fallacy of meaning of history*" angeht. Wo der *ganze* historische Prozeß zielgerichtet wird, liegt in der Tat jene *fallacy* vor. Diese Behauptung ist historisch-empirisch gnostisch, vielleicht ist sie es sogar kraft innerer Logik. Wenn die Geschichte als ganzes

einen Sinn hat, d. h. einer Erfüllung zustrebt, da offenbart sich die Transzendenz im Zeitlichen, da ist das Zeitliche das Zu-sich-selber-kommen des Absoluten. Ich habe aber die andere Frage, ob das nicht in der Messias-Idee von vornherein angelegt ist, in der jüdischen wie in der christlichen. Immerhin "gesta Dei per Francos" ist vor-Joachitisch und reichlich gnostisch. Das Christentum hat ursprünglich - nach Voegelin - die beiden Sphären getrennt. War diese Trennung aufrechtzuerhalten? Hat die Gnosis das orthodoxe Christentum nur "begleitet" oder lagen die Keime im Christentum und schossen immer neu auf? Hat Irenaeus die Ketzer von außen bekämpft oder eigentlich die immanente Ketzerei, zu der die Anlage nie auszurotten war, weil die tief im Wesen des Messianismus' lag? Wann werden wir über dieses alles einmal sprechen können?

Hast Du übrigens etwas über Voegelin's Ergehen nach der Operation gehört? Ich schrieb ihm kurz vorher, habe aber keine Antwort von seiner Frau erhalten. Laß mich bitte wissen, wenn Du etwas erfährst.

Verzeih mein Schweigen und sei wie immer herzlichst begrüßt von

Deinem Aron

V. Anhang

Biographische Stichworte

Aron Gurwitsch wurde am 19. Januar 1901 in Wilna als Sohn eines Holzhändlers geboren, der nach den Pogromen von 1905/1906 mit der Familie nach Danzig zog. Von 1919-1921 studierte Gurwitsch in Berlin zunächst Mathematik und Physik, wechselte aber bald an die *Universität Frankfurt*, wo er bei Adhemar Gelb (1921-1928) Psychologie und Gestalttherapie hörte. Da eine bei Max Scheler beabsichtigte Promotion wegen dessen plötzlichem Tode nicht möglich war, ging Gurwitsch nach Göttingen zu Moritz Geiger. 1929 wechselte er wieder nach Berlin, um sich hier zu habilitieren, was jedoch an den politischen Umständen scheiterte. Anfang April 1933 emigrierte Gurwitsch mit seiner Frau nach Frankreich und lehrte am *Institut d'Histoire des Sciences* der *Sorbonne*, auf einer der Dozentenstellen, die mit amerikanischen Spendengeldern für Emigranten aus Deutschland finanziert wurden, Gestalttheorie und Phänomenologie. Hier begegnete er 1935 Alfred Schütz, der auf Empfehlung Husserls den Kontakt mit ihm gesucht hatte. Kurz vor dem Einmarsch deutscher Truppen in Paris am 18. Mai 1940 floh Gurwitsch in die USA, wo er zunächst an der *Johns-Hopkins University* (1940-1942), dann in *Harvard* (1943-1948) und schließlich an der *Brandeis University*, Waltham, Mass. zunächst Mathematik und dann Philosophie (1948-1959) lehrte. Nach dem Tode von Alfred Schütz, mit dem ihn eine enge Freundschaft verbunden hatte, erhielt Gurwitsch einen Ruf an die *New School for*

Social Research in New York und übernahm den Lehrstuhl von Schütz. Gurwitsch starb am 25. Juni 1973 in Zürich.

Publikationen: Zahlreiche Aufsätze zur Philosophie der Logik und Mathematik sowie zur phänomenologischen Theorie. Zu den wichtigsten Buchveröffentlichungen gehören *Théorie du champs de la conscience* (Paris 1967) (deutsch: *Das Bewußtseinsfeld*, 1975); *Studies in Phenomenology and Psychology* (Evanton, Ill. 1964). Eine Gesamtbibliographie enthält Alfred Schütz - Aron Gurwitsch, *Briefwechsel 1939-1959*, hrsg. von R. Grathoff, München 1985.

Alfred Schütz wurde am 13. April 1899 in Wien geboren, wo er nach einem Studium der Rechtswissenschaften (1918-1921) die Laufbahn eines Bankkaufmanns einschlug. Neben seiner beruflichen Tätigkeit als Finanzjurist - zunächst eines wiener, ab 1931 eines französischen Bankhauses - widmete sich Schütz intensiv phänomenologischen Studien, in deren Mittelpunkt die Sinnwelten des Alltags und der Wissenschaft stehen. Sie finden ihren Niederschlag in seinem ersten großen - und zugleich dem einzigen zu Lebzeiten veröffentlichten - Werk *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* (Wien 1932); in dieser Auseinandersetzung mit der Theorie Max Webers finden die Einflüsse von H. Bergson und E. Husserl ihren Niederschlag. Letzteren hatte Schütz zwischen 1932

und 1938 wiederholt in Freiburg besucht, ein Angebot Husserls auf die Übernahme einer Assistentur jedoch abgelehnt.

Beim Einmarsch deutscher Truppen in Österreich am 13. März 1938 hielt sich Schütz in Paris auf, wo er auf Drängen von Aron Gurwitsch blieb und bald die Familie nachholte. Der Aufenthalt in Paris war jedoch von kurzer Dauer. Am 14. Juli 1939 verließ Schütz Frankreich und fuhr nach New York, wo er nun für ein amerikanisches Bankhaus arbeitete, und wo er sich erfolgreich darum bemühte, auch den in Paris zurückgebliebenen Freunden die Einreise in die USA zu ermöglichen. Das Bemühen um die dazu erforderlichen Anstellungsverträge mit amerikanischen Hochschulen brachte ihn in Kontakt mit der *New School for Social Research* in New York, in der im Herbst 1933 auf Initiative von Alvin Johnson eine "Graduate Faculty for Political and Social Sciences" als Auffangbecken für exilierte Wissenschaftler gegründet worden war.

Anfang der vierziger Jahre wurde Schütz Vorstandsmitglied der "International Society of Phenomenology" und Mitherausgeber der Zeitschrift "Philosophy and Phenomenological Research". Nach einer kurzen Gastprofessur 1943/1944 an der *New School* wurde er 1952 Professor für Soziologie und Sozialpsychologie am Department für Soziologie und widmete sich gleichzeitig dem Aufbau des Philosophie-Departments. Am 20. Mai 1959 starb Schütz - vor Vollendung einer größeren Studie über die *Strukturen der Lebenswelt*.

Aufbauend auf einer Kritik der Weberschen soziologischen Theorie, entwickelte Schütz in Anlehnung an Husserl eine beschreibende Phänomenologie, der es vor allem um ein besseres Verständnis der sozialen Realität und Alltagswelt ging. Er bemühte sich um eine Emanzi-

pation der Sozialwissenschaften von quantitativen Methoden und die Entwicklung eines neuen normativen Ansatzes.

Publikationen: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* (Wien 1932); seine zahlreichen Aufsätze sind gesammelt in *Collected Papers*, 3 Vols., ed. by Maurice Natanson (The Hague: Nijhoff 1962-1966). Vol. 1: *The Problem of Social Reality* (1962), Vol. 2: *Studies in Social Theory* (1964), Vol. 3: *Studies in phenomenological Philosophy* (1966), (deutsch: *Gesammelte Aufsätze*, 3 Bde. 1971); (mit Thomas Luckmann) *Strukturen der Lebenswelt*, Bd. 1 (Frankfurt 1975), Bd. 2 (Frankfurt 1984). Eine Gesamtbibliographie enthält Alfred Schütz - Aron Gurwitsch, *Briefwechsel 1939-1959*, hrsg. von R. Grathoff, München 1985.

Leo Strauss wurde am 20. September 1899 in Kirchhain/Hessen geboren. Zwischen 1917 und 1923 studierte er an den Universitäten in Freiburg und Hamburg Philosophie und promovierte 1921 in Hamburg bei Ernst Cassirer mit einer Arbeit über das Erkenntnisproblem bei Friedrich Jacobi. In dieser Zeit machte Strauss die Bekanntschaft mit Edmund Husserl und Martin Heidegger. Zwischen 1925 und 1932 hatte er ein Stelle an der Akademie für die Wissenschaft des Judentums in Berlin. Nachdem er die Zeit zwischen 1932 und 1934 als Stipendiat der Rockefeller Stiftung in Frankreich und England

verbracht hatte, emigrierte Strauss 1934 zunächst nach England und von dort 1938 in die USA, wo er bis 1948 an der *New School for Social Research*, New York, Politische Wissenschaft lehrte. Von 1941-1948 war er Mit-herausgeber der Zeitschrift "Social Research"; von 1949 bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1968 Professor für Politische Philosophie an der *University of Chicago*. Die letzten Jahre seines Lebens verbrachte Strauss als "scholar-in-residence" am *St. John's College* in Annapolis/Maryland, wo er am 18. Oktober 1973 starb.

Zu seinen wichtigsten Arbeitsgebieten gehörte die Entwicklung des politischen Denkens im Westen, der Einfluß der griechischen Philosophie auf das islamischen Denken im Mittelalter. Strauss betonte die Bedeutung der klassischen Philosophie und bemühte sich um eine Überwindung des Positivismus durch die Entwicklung einer normativen politischen Theorie auf der Grundlage des klassischen Naturrechts.

Publikationen: Leo Strauss veröffentlichte zahlreiche Bücher und Artikel; zu seinen wichtigsten Werken gehören: *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford 1936) (deutsch: *Die politische Philosophie von Hobbes(?)*); *Natural Right and History* (Chicago 1950) (deutsch: *Naturrecht und Geschichte(?)*); *What is Political Philosophy?* (Glencoe 1959); *The City and Man* (Chicago 1964). Eine Gesamtbibliographie findet sich in J. Cropsey, Leo Strauss: A Bibliographie and Memorial, 1899-1973, in: *Interpretation. A Journal of Political Philosophy* (Vol. 5/2, Winter 1975).

Eric Voegelin wurde am 3. Januar 1901 in Köln geboren. Er verbrachte seine Jugend in Wien, wohin seine Familie 1910 gezogen war und begann hier auch 1919 an der juristischen Fakultät sein Studium, das er 1922 mit einer Promotion zum Thema "Wechselwirkung und Ge-zweigung" abschloß. Zu den prominentesten Gelehrten der juristischen Fakultät gehörten seine beiden Doktorväter Othmar Spann sowie Hans Kelsen, dessen Mitarbeiter er später wurde. Nach Abschluß seines Doktorats ging Voegelin zunächst zwecks postgraduiertes Studien (1923) an die Universitäten Oxford, Berlin und Heidelberg, verbrachte dann zwei Jahre als Laura Spellman Rockefeller-Stipendiat in den USA (1924-1926) und darauf ein Jahr an der Sorbonne (1926/1927). Seine Studien in den USA fanden ihren Niederschlag in einer Studie *Über die Form des amerikanischen Geistes* (1928). Nach seiner Habilitation (1929) lehrte Voegelin bis 1938 zunächst als Privatdozent, später als außerordentlicher Professor in Wien.

Im Sommer 1938 entzog sich Voegelin einer drohenden Verhaftung durch die Gestapo durch Flucht in die USA, wo er später die amerikanische Staatsbürgerschaft erwarb. Nach Lehr- und Forschungstätigkeiten an mehreren amerikanischen Universitäten (Harvard, Bennington College, University of Alabama) lehrte er zwischen 1942 und 1959 als Professor für Politische Wissenschaft an der *Louisiana State University* in Baton Rouge. - 1958 nahm Voegelin einen Ruf an die *Ludwig-Maximilians-Universität* in München an und wurde hier erster Direktor des neugegründeten Instituts für Politische Wissenschaft. Nach seiner Emeritierung in München kehrte Voegelin 1969 in die USA zurück und arbeitete zunächst als Henry Salvatori Distinguished Scholar und ab 1974 als Senior Research Fellow an der Hoover Institution in Stanford, Calif., wo er am 19. Januar 1985 verstarb.

Zu den wichtigsten Arbeitsgebieten Voegelins gehörte die Geschichte des politischen Denkens, unter besonderer Berücksichtigung des Westens; Philosophie der Geschichte. Sein zentrales Ziel war die Überwindung des Positivismus und die Wiederherstellung der politischen Wissenschaft auf der Grundlage einer Theorie des Bewußtseins.

Publikationen: Eric Voegelin veröffentlichte eine Vielzahl von Büchern und Artikeln; zu seinen wichtigsten Veröffentlichungen gehören *The New Science of Politics* (Chicago 1952); das fünfbändige Monumentalwerk *Order and History* (Baton Rouge 1956-1988); *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik* (München 1966). Eine vollständige Bibliographie findet sich in: Eric Voegelin, *Autobiographische Reflexionen* (München 1993).

Personenregister

- Aeschylus 39
Aristoteles 31, 37, 48, 49, 67, 72,
77, 81, 84, 94, 96, 122
Athanasius 109
Augustinus 37, 38, 39, 49, 93, 107,
116, 122, 123, 138
- Barth, Karl 116
Bentham, Jeremy 109
Bergson, Henri 17, 110, 115, 148
Biemel, Walter 134
Bodin, Jean 108, 122, 124
Bruno, Giordano 103, 114, 118
- Calvin, Jean 123, 124
Cassirer, Ernst 150
Comte, Auguste 122
Cooper, Barry 23
Cropsey, Joseph 25, 151
Cusanus, Nikolaus 119
- Dempf, Alois 81, 104
Descartes, René 82
Dionysius Areopagita 25, 117
- Eckhardt 119
- Farber, Marvin 72, 134, 135
Feuerbach, Ludwig 126
Frank, Philipp 62
Freud, Sigmund 85
Friedlaender, Paul 32
- Gelb, Aldhemar 147
Geiger, Moritz 147
Gilson, Etienne de 125
Grathoff, Richard 148, 150
Gurwitsch, Aron 16, 18, 21-23, 25,
74, 77, 78, 135, 136, 143,
147-148, 149, 150
- Hayek, Friedrich von 19, 56
Hegel, G.F.W. 97, 99, 111, 118,
124
Heidegger, Martin 46, 129, 150
Herakles 40
Heraklit 66
Hesiod 36
Hobbes, Thomas 33, 99-101, 103,
151
Hölderlin, Johann Ch.F. 114
Holbach, Paul H.D. Baron von 115
Homer 36, 99
Husserl, Edmund 17, 18, 19, 38, 48,
59, 72, 77, 81, 142, 147, 148,
150
- Irenaeus 109, 143
- Jacobi, Friedrich 150
Jaeger, Werner 36, 50
James, William 118
Jaspers, Karl 77
Joachim von Fiore 11, 93
Johnson, Alvin 71, 149

- Kant, Immanuel 83, 109, 142
Kaufmann, Felix 55
Kelsen, Hans 17, 152
Kierkegaard, Soeren 47, 97
Killeredge, Tracy 23
Köhler, Wolfgang 134
- Lametrie, Julien Offroy de 115
Leibniz, Gottfried Wilhelm 73, 97,
139, 142
Locke, John 110, 112
Löwith, Karl 111, 122
Luckmann, Thomas 150
Luther, Martin 37, 124
- Marcel, Gabriel 77
Marx, Karl 109, 110, 124, 126
Mead, George Herbert 77
- Natanson, Maurice 150
Niebuhr, Reinhold 138
Nietzsche, Friedrich 111, 126
- Oakeshott, Michael 12
Opitz, Peter J. 21, 106
Overbeck, Franz 111
- Pascal, Blaise 97, 126
Paulus 66, 107, 111
Pisistratus 69
Platon 31, 37, 39, 40-45, 48, 49-51,
72, 81, 89, 94, 96, 107, 108-
110, 122, 128, 137, 139
- Rhodes, Cecil 36
- Ricoeur, Paul 78
- Santayana, George 71
Sartre, Jean-Paul 72
Scheler, Max 76, 85, 147
Schleiermacher, Friedrich 32
Schütz, Alfred 16, 17-21, 22, 23, 25,
55, 63, 64, 75, 76, 77, 80, 99,
104, 136, 141, 147, 148-150
Sebba, Gregor 20
Snell, Bruno 36
Sokrates 40-44, 49-51, 98, 127, 128
Spann, Othmar 152
Spinoza, Baruch de 101, 103, 142
Strauss, Leo 16, 17, 18, 23, 24, 32,
33, 46, 52, 56, 150-151
- Taubes, Jacob 111
Thomas von Aquin 37, 97, 111, 117,
119, 123, 138
Toynbee, Arnold 124
Turgot 122
- Voegelin, Eric 11, 12, 13, 15, 16-24,
29, 33, 46, 55, 64, 70, 76, 86,
98, 106, 120, 129, 133, 140,
142, 143, 152- 153
Voltaire 115
- Wagner, Helmut R. 20, 21, 23
Weber, Max 17, 19, 33, 56, 60-62,
67-69, 88, 97, 148
Whitehead, Alfred North 77
Wilamovitz-Moellendorff, Ulrich von
50

Eric Voegelin
Die Neue Wissenschaft der Politik
Eine Einführung

In Zusammenarbeit mit dem Eric-Voegelin-Archiv
der Universität München hg. von Peter J. Opitz
4., unveränderte Auflage 1991 mit einem Nachwort
des Herausgebers und einer Bibliographie
294 Seiten (Band 39 der Reihe Praktische Philosophie)

Das Buch ist ein Klassiker der Politischen Wissenschaft, zugleich eine Programm- und eine Streitschrift. Voegelin unternimmt es, „die Politische Wissenschaft im klassischen Sinne wiederherzustellen, im Gegensatz zu den vorherrschenden Methoden des Positivismus“. Sein Rückgriff auf die Tradition gilt der theoretischen Grundlegung einer Wissenschaft von menschlicher und gesellschaftlicher Ordnung und damit dem klassischen Vernunftbegriff: ausdrücklich stellt er die Frage nach dem Wesen der Rationalität ins Zentrum seiner Untersuchungen. Das Schicksal der Rationalität – Entstehung, Entfaltung, Verfall in der Moderne – wird in einer weltgeschichtlichen *tour d’horizon* vom Alten Orient bis in die unmittelbare Gegenwart dargestellt; zugleich werden die Grundlagen von Voegelins Geschichtsphilosophie entwickelt. Mit der Frontstellung gegen den Positivismus steht Voegelin in der Nachfolge Vicos, der seine Neue Wissenschaft von der Politik und der Geschichte in Opposition zu Galileis *Nuova Scienza* konzipierte.

Die „New Science of Politics“ geht auf die Walgreen Lectures zurück, die Voegelin 1951 unter dem Titel „Truth and Representation“ an der Universität Chicago hielt. Das Buch ist in mehrere Sprachen übersetzt worden und das bekannteste Werk Voegelins.

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Eric Voegelin
Die politischen Religionen
Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen
von Peter J. Opitz
85 Seiten, Franz. Broschur
3-7705-2838-7
Reihe: Periagoge

Thema des Buches sind die politischen Bewegungen der 30er Jahre in Europa, insbesondere der deutsche Nationalsozialismus und der russische Bolschewismus. Die politische Oberfläche durchstoßend, gelingt es Voegelin, den religiösen Wesenskern dieser Bewegung freizulegen und im Rückblick auf die europäische Geistesgeschichte den Prozeß ihrer allmählichen Herausbildung nachzuzeichnen. Zu einer Zeit, da mit dem Bankrott der „Idées générales“ auch die politischen Religionen sich endgültig als ruinös erwiesen haben, gewinnt Voegelins Studie aus dem Jahre 1938 eine neue und bezwingende Aktualität.

Eric Voegelin
Autobiographische Reflexionen
Aus dem Englischen von Caroline König
198 Seiten, Franz. Broschur
3-7705-2847-6
Reihe: Periagoge

Eric Voegelin
Das Volk Gottes
Aus dem Englischen von Heike Kaltschmidt und
Peter J. Opitz
162 Seiten, Franz. Broschur
3-7705-2846-8
Reihe: Periagoge

Wilhelm Fink Verlag · München