

Hans-Jörg Sigwart

Wirklichkeitswissenschaft und Ordnungswissenschaft: Eric Voegelins Auseinandersetzung mit Max Weber¹

I. Einleitung

»Wirklichkeitswissenschaft« und »Ordnungswissenschaft«: Die beiden Begriffe, die sich mit den Namen Max Weber im einen und Eric Voegelin im anderen Fall verbinden, scheinen einander diametral gegenüberzustehen. Und mit dieser Konstellation scheint *auf den ersten Blick* auch das Verhältnis Eric Voegelins zum Werk Max Webers zumindest im Kern beschrieben, besonders wenn dieser »erste Blick« auf Voegelins berühmte Fundamentalkritik an Webers Wissenschaftsverständnis fällt, die er in der *New Science of Politics* 1952 formuliert hat.² Ich will im Folgenden gegen dieses vielleicht allzu klare Bild die These vertreten, dass das Verhältnis Voegelins zu Weber komplizierter und ambivalenter ist, als die mittlerweile zu den »klassischen« Gegenpositionen zählende Weber-Kritik Voegelins³ aus den 1950er Jahren vermuten lässt. Dass Max Weber innerhalb von Voegelins intellektueller Biographie eine große Rolle spielt, ist in der Forschung zu Voegelin weitgehend unumstritten.⁴ Für diese ganz generelle Feststellung spricht schon allein die Tatsache, dass in Voegelins autobiographischen Reflexionen Max Weber zu den wenigen Denkern gehört, denen ein

- 1 Der vorliegende Aufsatz ist die erweiterte Fassung eines Vortrags, der im Rahmen des Workshops »Max Weber und Eric Voegelin« zum 20. Todestag von Eric Voegelin am 29. Januar 2005 am Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft der Ludwig-Maximilian-Universität München gehalten wurde. Ich danke den Teilnehmern und Besuchern der Tagung für die interessante und lebhafte Diskussion und für die hilfreichen Hinweise und kritischen Anmerkungen.
- 2 Eric Voegelin, *The New Science of Politics. An Introduction* (1952), Chicago/London 1987, S. 13-26; deutsche Übersetzung: Eric Voegelin, *Die neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*, München 1959, S. 33-44; erneut hrsg. mit einem Nachwort von Peter J. Opitz, Freiburg/München 1991. Im Folgenden wird aus der deutschen Ausgabe von 1959 zitiert.
- 3 Als solche klassische Gegenposition ist Voegelins Weber-Kritik knapp und prägnant charakterisiert z.B. bei Gregor Fitzi, *Max Webers politisches Denken*, Konstanz 2004, S. 19 ff.
- 4 Vgl. zum Thema John Gunnell, »Reading Max Weber. Leo Strauss and Eric Voegelin«, in: *European Journal of Political Theory*, Vol. 3, No. 2 (2004), p. 151-166; Peter J. Opitz, »Max Weber und Eric Voegelin«, in: Eric Voegelin, *Die Große Max Webers*, hrsg. von Peter J. Opitz, München 1995, S. 105-133; Sandro Chignola, *Fetishism with the Norm and Symbols of Politics. Eric Voegelin between Sociology and Rechtswissenschaft*, Occasional Papers des Eric Voegelin Archiv Bd. X, München 1999, S. 29 ff.; Luigi Franco, »Voegelin e Weber, ambiguità e trasparenza«, in: *Il Mulino* 307 (1986), S. 775 ff.; Hans-Jörg Sigwart, »Zwischen Abschluss und Neubeginn« – Eric Voegelin und Max Weber, Occasional Papers, Bd. XLI, Eric Voegelin Archiv, München 2003.

eigenes Kapitel gewidmet ist.⁵ Dafür spricht auch, dass Voegelin Webers Werk nicht weniger als vier Mal zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Abhandlung gemacht hat – und zwar in vier Aufsätzen, die innerhalb eines Zeitraums von vier Jahrzehnten entstanden sind, was auch das bleibende Interesse Voegelins an Weber belegt.⁶ Auch dass sich an anderen Stellen in Voegelins Arbeiten immer wieder Verweise auf Weber finden, u.a. auch in einer Reihe interessanter unveröffentlichter Textfragmente und in Voegelins Korrespondenz, beweist die Bedeutung Webers für Voegelin.

Für diese Bedeutung spricht aber vor allem – über solche rein quantitativen Befunde hinaus – die Tatsache, dass sich in diesen Texten eine besonders engagierte, wenn nicht sogar »leidenschaftliche« Auseinandersetzung mit dem Werk Webers findet – das hat schon Wilhelm Hennis mit Bezug auf Eric Voegelins und Leo Strauss' Beziehung zu Weber einmal festgestellt.⁷ Voegelins anfänglich sehr affirmative Rezeption des Weberschen Werks, wie sie sich in seinen Weber-Aufsätzen von 1925 und 1930 zeigt, wandelt sich im Laufe dieser Auseinandersetzung zu einer fundamentalen Kritik. Das deutet sich schon in der Mitte der 1930er Jahre an und wird dann besonders deutlich in dem bekannten Weber-Kapitel in der *New Science of Politics* von 1952. Voegelins Kritik kreist dabei um ein Thema, das auch für Weber selbst von zentraler Bedeutung ist, das Problem der Moderne. Während aber Weber seine Fragen nach der Genesis und den Bedingungen der modernen okzidentalalen Gesellschaft und Kultur aus einer wissenschaftlichen Position heraus stellt, die selbst explizit auf dem Boden dieser modernen okzidentalalen Kultur steht,⁸ versucht Voegelin insbesondere gegenüber dem dieser modernen okzidentalalen Kultur entsprechenden Wissenschaftsverständnis eine dezidiert kritische, mitunter radikal-kritische Position einzunehmen. Voegelins »Ordnungswissenschaft« hat insofern – als eine sich an der klassischen Tradition der platonisch-aristotelischen *episteme politike* orientierende philosophische Konzeption politischer Wissenschaft – in der Tat grundsätzliche kritische Implikationen gegenüber zentralen Grundannahmen des modernen, insbesondere des sozialwissenschaftlichen Wissenschaftsverständnisses. Max Weber wird in der *New Science of Politics* konsequenterweise an prominenter Stelle innerhalb von Voegelins allgemeiner Kritik des »pneumopathologischen« Degenerationsprozesses der Moderne verortet, eines Prozesses, dessen Endpunkt Voegelin im Totalitarismus des 20. Jahrhunderts erkennt. Wenn Weber für Voegelin in den 1950er Jahren damit zwar vordergründig zu einem *Symptom* unter vielen eines

5 Eric Voegelin, *Autobiographical Reflections*, edited with an introduction by Ellis Sandoz, Baton Rouge and London 1989, S. 11 ff.; deutsche Übersetzung: Eric Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, hrsg., eingeleitet und mit einer Bibliographie der Schriften Eric Voegelins von Peter J. Opitz, München 1994, S. 29 ff.

6 Die vier Aufsätze sind in dem oben zitierten von Peter J. Opitz herausgegebenen Band: Eric Voegelin, *Die Große Max Webers*, München 1995 zusammen mit einigen Briefen Voegelins an Leopold von Wiese und Marianne Weber veröffentlicht.

7 Vgl. Wilhelm Hennis, »Die »Culturprobleme des Kapitalismus« – Umrisse zu einer intellektuellen Biographie Max Webers«, in: ders., *Max Webers Wissenschaft vom Menschen. Neue Studien zur Biographie des Werks*, Tübingen 1996, S. 175-222; hier: S. 175.

8 Vgl. dazu Webers »Vorbemerkung« zu seinen religionsoziologischen Untersuchungen in Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie*, Tübingen 1947, S. 1-16.

epochalen Prozesses wird, so behält er aber andererseits dennoch seine besondere Bedeutung als herausragende Persönlichkeit, insbesondere als die exemplarische Figur des intellektuell rechtschaffenen Gelehrten, die er in den frühen Weber-Texten Voegelins hatte. Der letzte Text Voegelins zu Weber, sein Aufsatz »Die Große Max Webers« von 1964, zeigt, bei aller Kritik, wieder deutlich die tiefe Wertschätzung, die auch der späte Voegelin Max Weber entgegenbrachte.⁹

Die Rolle Webers in Voegelins intellektueller Biographie hat also gleichzeitig Züge von Diskontinuität und Wandel wie auch solche von Kontinuität. Diese Rolle Webers für Voegelin nachzuvollziehen eröffnet nicht nur interessante und sehr originelle Perspektiven auf Webers Werk, sondern gibt auch einen Aufschluss über den Interpreten selbst. Denn in Voegelins Weber-Rezeption werden in besonders deutlicher Weise die dynamischen Entwicklungslinien seiner eigenen intellektuellen Biographie sichtbar. In der Wandlung seiner Weber-Interpretation spiegelt sich Voegelins intellektuelle Verarbeitung der zentralen politisch-intellektuellen Erfahrungen, die sein Denken der »Wiener Periode« (also bis zu seiner Emigration 1938) geprägt haben, und es spiegelt sich darin der dynamische Prozess von Voegelins eigener, wie es Jürgen Gebhardt ausgedrückt hat, »keineswegs widerspruchsfrei(en) und bruchlos(en)« intellektuellen Entwicklung.¹⁰ Es ist dies eine Entwicklung, in deren Verlauf sich nicht nur seine Interpretation Webers, sondern auch seine eigene wissenschaftlich-philosophische Position in einigen Punkten entscheidend wandelt. Auf die Rekonstruktion dieser dynamischen Entwicklung von Voegelins Denken, wie sie sich in seiner Weber-Rezeption zeigt, und auf seine Versuche, die intellektuelle Herausforderung, die Weber für ihn darstellte, zu lösen, wird sich die folgende Untersuchung vor allem konzentrieren. Neben dieser dynamischen Komponente gibt es aber wichtige Aspekte – und dazu sollen im ersten Abschnitt zunächst einige Bemerkungen gemacht werden – in denen Webers Denken einen bleibenden, einen kontinuierlich prägenden Einfluss auf Voegelin ausgeübt hat, und man kann diese Aspekte durchaus in einen Zusammenhang mit Webers Begriff der »Wirklichkeitswissenschaft« bringen.

II. Weberianische Aspekte von Voegelins Wissenschaftsverständnis

Der Begriff der »Wirklichkeitswissenschaft« drückt zunächst einmal den Anspruch einer dezidiert »empirischen« Wissenschaft vom Menschen als Kulturwissenschaft aus. Der Begriff beschreibt in der spezifischen Bedeutung, die Weber ihm gegeben hat, eine Konzeption, die sich sowohl – nämlich als dezidiert »sinnverstehende« Wissenschaft – von naturwissenschaftlich orientierter »Gesetzeswissenschaft« kritisch abgrenzt, als auch – als »werturteilsfreie« Wissenschaft – metaphysik-kritische Implikationen hat. Konzentriert man sich zunächst auf den erstgenannten Punkt, so

9 Eric Voegelin, »Die Große Max Webers« (1964), in: ders., *Die Große Max Webers*, aaO. (FN 6), S. 85–103.

10 Vgl. Jürgen Gebhardt, »Zwischen Wissenschaft und Religion. Zur intellektuellen Biographie Eric Voegelins in den 30er Jahren«, in: *Politisches Denken*, Jahrbuch 1995/96, S. 283–304; hier: S. 284.

zeigt sich hier die erste grundsätzliche Parallelie zwischen Webers und Voegelins Perspektive. »Wirklichkeitswissenschaft« als »sinnverstehende Wissenschaft« ist in der Tat auch Voegelins geisteswissenschaftliche und später philosophische Politikwissenschaft, insbesondere was den Anspruch der dezidiert empirisch-historischen Grundlage einer solchen Wissenschaft betrifft. Voegelin betont das in seinen Schriften immer wieder und verwendet dabei zur Selbstbeschreibung allerdings den Begriff der Erfahrungswissenschaft, der aber auch von Weber alternativ verwendet wird. Dieser Anspruch ist in der Tat berechtigt, wie sich in Voegelins prinzipiell historisch-vergleichender Herangehensweise und in der »encyklopädischen« Ausrichtung zeigt, die seine Arbeiten mit Webers Werk teilen. Diese Gemeinsamkeit verweist letztlich auf den größeren wissenschaftstheoretischen und -historischen Kontext, in dem sowohl Weber als auch zumindest der frühe Voegelin zu verorten sind: nämlich der kultur- und geisteswissenschaftliche Diskurs des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts.

Dieser spezifische Kontext, dessen Einfluss auf Voegelins frühe Schriften sehr deutlich ist, spielt auch für den späteren Voegelin eine nicht unbedeutende Rolle.¹¹ Voegelins bekannte Formulierung von der »Konkretisierung des Typischen in sinnvoller Singularität«¹² als eines der zentralen hermeneutisch-philosophischen Grundprinzipien seiner »geschichtsphilosophischen« Perspektive zeigt, um nur ein Beispiel zu nennen, deutliche Anklänge an die »wirklichkeitswissenschaftliche« Problematik im Weberschen Sinne. Nach Weber unterscheidet sich die »Wirklichkeitswissenschaft« von der naturwissenschaftlichen »Gesetzeswissenschaft« insofern prinzipiell, als die zentrale Kategorie der »Bedeutung« etwas grundsätzlich anderes meint als eine reine »Gesetzmäßigkeit«, da sie immer die sozio-historische Singularität bzw. »Individualität« und Besonderheit jedes Phänomens betont und von hier aus nicht nach einer etwaigen »Gattungszugehörigkeit«, sondern nach der Kulturbedeutung, und damit – auch das Webersche Terminologie – nach dem »Charakteristischen« bzw. nach dem »Wesentlichen« des Phänomens fragt.¹³ Diese Frage der hermeneutischen Spannung zwischen Besonderheit und Allgemeinheit gehört also zu den zentralen Fragen der wirklichkeitswissenschaftlichen Perspektive im Weberschen ebenso wie der geschichtstheoretisch fundierten »ordnungswissenschaftlichen« Perspektive im Voegepinschen Sinn. Allerdings orientiert sich Voegelin in diesem Punkt schon früh nicht ausschließlich an Webers neukantianisch inspirierter wertbeziehenden Methode,¹⁴

11 Vgl. dazu und insbesondere zu den *kulturwissenschaftlichen* Aspekten von Voegelins Wissenschaftsverständnis Birgit Schwellings, »Kulturwissenschaftliche Traditionslinien in der Politikwissenschaft: Eric Voegelin revisited«, in: *Zeitschrift für Politik* 52, Nr. 1 (2005), S. 3-24.

12 Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, aaO. (FN 2), S. 19.

13 Vgl. Max Weber, »Roschers historische Methode«, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1988, S. 3-42; hier: S. 3 ff.; Max Weber, »Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis«, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 170 f.

14 Vgl. zu Webers Verständnis von »Wirklichkeitswissenschaft« und zum neukantianischen Hintergrund seiner Wissenschaftslehre die prägnante Darstellung bei Andrea Germer, *Wissenschaft und Leben. Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches*, Göttingen 1994, S. 104-141 und Werner Gephart, »Max Weber als Philosoph?«, in: *Philosophische Rundschau* 40 (1993), S. 34-56.

sondern schon im Laufe der 1920er und 1930er Jahre stärker an geisteswissenschaftlichen und philosophisch-hermeneutischen Konzeptionen.¹⁵ Wenn die Parallele zwischen Weber und Voegelin in diesem Punkt daher nicht überbetont werden sollte, so ist sie dennoch vorhanden.¹⁶

Diese grundsätzlichen Gemeinsamkeiten der »wirklichkeitswissenschaftlichen« bzw. »erfahrungswissenschaftlichen« Perspektive einer »verstehenden« Wissenschaft setzen sich in generellen Ähnlichkeiten in der inhaltlichen Akzentsetzung fort. So teilt Voegelin zum Beispiel den »idealistischen« bzw. »spiritualistischen« Akzent von Webers Perspektive – also die Grundannahme, dass »Ideen« reale sozi-ökonomische und -politische Wirkungen entfalten – und das wissenschaftliche Interesse an der »Art«, »in der die Ideen in der Geschichte wirksam werden«, wie es Weber in seiner Schrift zur *Protestantischen Ethik* ausdrückt.¹⁷ Auch für Voegelin ist dieser Aspekt eine zentrale Fragestellung, der er in seinen Arbeiten der 1930er Jahre vor allem gegen den positivistischen Formalismus der Staatslehre der Zeit neue Geltung zu geben versucht. Voegelin hat diesen Aspekt im Konzept der »politischen Idee« und in seiner *politischen Theorie der Evokation* über Weber hinaus weiter entwickelt¹⁸ und sich dabei auch schon früh kritisch von Weber abgegrenzt. Dennoch sieht sich Voegelin in diesem für seine frühe politiktheoretische Perspektive so wichtigen »idealistischen«, tendenziell anti-materialistischen und anti-positivistischen Akzent offenbar im Grundsatz einig mit Weber. »I prefer to work along the lines set by Max Weber, and consequently attribute less importance to the economic class factor«, schreibt Voegelin in diesem Sinn an einen amerikanischen Kollegen in

15 Vgl. Gebhardt, »Zwischen Wissenschaft und Religion«, aaO. (FN 10), und ders./Barry Cooper, »Editors Introduction«, in: *The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 1: On the Form of the American Mind*, Edited with an Introduction by Jürgen Gebhardt and Barry Cooper, Baton Rouge and London 1995, S. ix-xliii. Im Folgenden wird aus den *Collected Works* mit dem Kürzel CW und Angabe der Bandzahl zitiert.

16 Voegelins frühe Beschäftigung mit der Fragestellung der hermeneutischen Spannung zwischen Besonderheit und Individualität einerseits und Allgemeinheit andererseits in einem frühen Fragment zum Thema einer »Science of National Types of Mind« (in CW 32, S. 430-482) zum Beispiel zeigt, dass er sich hier durchaus an die spezifische Diskussion der Zeit und auch recht nahe an die Diskussion des Problems anschließt, wie sie bei Weber etwa in seinem Aufsatz zu Roschers historischer Methode entwickelt ist. Vgl. Weber, »Roschers historische Methode«, aaO. (FN 13), besonders S. 22 ff., wo bei Weber, wie in dem genannten frühen Text Voegelins, die Frage anhand des Problems einer »Kulturmorphologie« bzw. einer vergleichenden Forschung zu verschiedenen »Volkscharakteren« entwickelt wird.

17 Max Weber, »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus«, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, S. 82 f. und S. 205. Zum Wirkungsverhältnis zwischen »Ideen« und »Interessen« bei Weber vgl. Friedrich Tenbruck, »Das Werk Max Webers«, in: ders., *Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber*, Tübingen 1999, S. 59-98; hier: S. 80 ff. und Stephen Kalberg, »Ideen und Interessen: Max Weber über den Ursprung außerweltlicher Erlösungsreligionen«, in: *ZfR* 8, 2000, S. 45-70.

18 Vgl. dazu v.a. Voegelins *Introduction* zu seiner *History of Political Ideas* in CW 19, S. 225-237.

einem Brief aus dem Jahr 1940.¹⁹ Und schließlich, um einen letzten und besonders wichtigen Punkt zu nennen, teilt schon der frühe Voegelin mit Weber das ausgeprägte »religionswissenschaftliche« Interesse, wobei er sich allerdings statt auf den Zusammenhang von »Wirtschaftsethik« und Religion dezidiert auf die Frage von »Politik und Religion« konzentriert. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

Der Begriff Wirklichkeitswissenschaft impliziert für Weber aber zweitens – neben dem bisher geschilderten Anspruch einer *empirischen* und *verstehenden* Wissenschaft – immer schon den komplexen Zusammenhang theoretischer und methodischer Überlegungen, der sich mit dem Schlagwort der Werturteilsfreiheit bzw. Wertfreiheit der Wissenschaft verbindet. Und dieser zweite Punkt ist offensichtlich der letztlich entscheidende, wenn man sich die Frage nach der Beziehung Voegelins zu Webers Werk stellt. Denn an diesem Punkt wird deutlich, inwiefern sich Webers »Wirklichkeitswissenschaft« und die Konzeption einer »Ordnungswissenschaft«, wie sie Voegelin in den 1940er und 1950er Jahren zu entwickeln versucht,²⁰ fundamental voneinander unterscheiden. Dem Weberschen Postulat vom wissenschaftlich nicht weiter auflösbaren, letztlich unentscheidbaren »Polytheismus« gleichberechtigt nebeneinander stehender »letzter Werte«²¹ stellt Voegelins Ordnungswissenschaft den am klassischen Paradigma der aristotelischen »Episteme« orientierten Versuch entgegen, »zu den Prinzipien« vorzustoßen²² und auf der Grundlage von Überlegungen zu einer philosophischen Anthropologie, einer Theorie bzw. Philosophie der Geschichte und einer Philosophie des Bewusstseins nicht nur die Mittel, sondern auch die »Zwecke« menschlichen Handelns und gesellschaftlicher Praxis einer rational formulierbaren Beurteilung und Kritik zu unterziehen.

Dennoch ist mit dieser klaren und fundamentalen Opposition der Begriffe auch in diesem Punkt nicht alles über ihre Beziehung zueinander gesagt. Denn aus einer intellektuell-biographischen Perspektive auf Voegelins Werk zeigt sich das einschlägige Weber-Kapitel in der *New Science of Politics* erstens als der (allerdings nur vorläufige) Endpunkt einer sehr dynamischen intellektuellen Entwicklung, in der Weber eine größere und ambivalente Rolle spielt, als es auf den ersten Blick der Fall zu sein scheint. Und zweitens darf Voegelins Konzeption der »Ordnungswissenschaft« der 1950er Jahre vor dem Hintergrund dieser vorangegangenen Auseinandersetzung mit Weber nicht einfach nur als *Gegenposition*, sondern dezidiert als das wissenschaftlich-philosophische Programm gerade der *Überwindung* der Weberschen Wertur-

- 19 Eric Voegelin an Frederick L. Schumann, 11.01.1940, in: Hoover Institution Archives, Stanford University, Eric Voegelin Papers, Box 34, Folder 10. Im Folgenden wird aus Voegelins Nachlass an der Hoover Institution mit dem Kürzel HI und mit Angabe der Box- und der Folder-Nummer zitiert.
- 20 Zu Voegelins Verständnis von politischer Wissenschaft als Ordnungswissenschaft vgl. Jürgen Gebhardt/Wolfgang Leidhold, »Eric Voegelin«, in: Karl Graf Ballestrem/Henning Ottmann (Hrsg.), *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Oldenburg 1990, S. 123–145.
- 21 Vgl. die prägnante Beschreibung dieser spezifisch modernen Situation des Werteppluralismus in Max Weber, »Wissenschaft als Beruf«, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 582–613; hier: S. 605 ff.
- 22 Voegelin, *Die neue Wissenschaft der Politik*, aaO. (FN 2), S. 17.

teilsproblematik verstanden werden. Dieses Programm ist daher viel unmittelbarer auf die Webersche Problematik bezogen, als Voegelins so distanzierte und im Ton demonstrativ souveräne Kritik in der *New Science of Politics* vermuten lässt. Diese Kritik zeigt sich mit Blick auf Voegelins frühe Arbeiten in der Tat als das Ergebnis eines Prozesses der »Ablösung« von Weber, vielleicht sogar einer »Ablösung schmerzlichster Art«, um noch einmal Wilhelm Hennis zu zitieren,²³ die für das Selbstverständnis Voegelins weit reichende Konsequenzen hatte. Seine Rezeption Webers ist gerade deshalb sowohl in Bezug auf sein eigenes Denken als auch hinsichtlich der Wirkungsgeschichte des Weberschen Werks allgemein besonders interessant, weil sich in ihr ein in der Tat mit einiger Leidenschaft verfolgter Versuch der intellektuellen Emanzipation von dem für den frühen Voegelin in bestimmten Punkten – und auch in der Frage der Werturteilsfreiheit – zutiefst prägenden Denken Max Webers vollzieht.

III. Das Problem der Wertfreiheit

Eric Voegelins Aufsätze zu Weber von 1925 und 1930 zeigen, dass der frühe Voegelin nicht nur zentrale Gedanken von Webers Wissenschaftsverständnis konstruktiv und affirmativ rezipiert, sondern dass er auch die existentielle Stimmung, vor deren Hintergrund Webers Wissenschaftsverständnis steht, sehr weitgehend teilt.²⁴ »Das Schicksal Max Webers«, so schreibt Voegelin 1930, »geht uns so nahe an, weil wir in ihm, durch die Unerbittlichkeit seines bohrenden Verstandes und die Erlebnisstärke seiner Leidenschaft zur Wucht und Größe gesteigert, unser aller Schicksal sehen.«²⁵ Weber ist, so eine Formulierung aus dem 1925er Aufsatz, »der große Gelehrte und der leidenschaftliche Denker, ... in dem das Schicksal unserer Zeit sein gewaltigstes Symbol fand.«²⁶ In diese Zeit sieht Voegelin auch sich selbst gestellt, das ist besonders in diesem frühesten Text zu Weber deutlich. Die Konsequenz der intellektuellen Einsichten der Moderne ist für Voegelin 1925, wie für Weber, die Konzeption einer Wissenschaft vom Menschen, die zwar »verstehen«, aber gerade durch die entzaubernde Wirkung dieses Verstehens nicht mehr »entscheiden« kann. Die moderne rationale Wissenschaft halte sich »grundsätzlich an der Oberfläche« und verzichte »auf alle Deutungen und Lehren vom tieferen Sinn der Welt«²⁷ – und damit notwendigerweise auf die Entwicklung rationaler Entscheidungskriterien, welche die letzten Zwecke von Handlungen mit umfassen. Die *Entscheidung* für einen »Wert« liege außerhalb wissenschaftlicher Rationalität und entspringe einem durch »Leidenschaft, Augenmaß und Verantwortlichkeit« bestimmten Prozess, einer Kombination also aus »dä-

23 Wilhelm Hennis, »Max Webers Fragestellung«, in: ders., *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*, Tübingen 1987, S. 3–58; hier: S. 3.

24 Der folgende Abschnitt fasst Überlegungen zusammen, die ich an anderer Stelle ausführlicher dargestellt habe. Vgl. Hans-Jörg Sigwart, *Das Politische und die Wissenschaft. Intellektuell-biographische Studien zum Frühwerk Eric Voegelins*, Würzburg 2005, S. 97–140; ders., *Zwischen Abschluss und Neubeginn*, aaO. (FN 4).

25 Voegelin, »Max Weber« (1930), aaO. (FN 6), S. 37.

26 Voegelin, »Über Max Weber« (1925), aaO. (FN 6), S. 28.

27 Ebd., S. 14.

monischer«, im Grunde willkürlicher Setzung, der intellektuellen »Distanz« zu dieser Setzung und der rationalen Abwägung ihrer Folgen.²⁸ Aus dem Auseinanderfallen von rationalem Verstehen und irrationaler Entscheidung ergebe sich der von Weber paradigmatisch verkörperte »Lebensstil« des Gelehrten, »dessen auffallendes Merkmal ... seine Glaubenslosigkeit« sei, d.h. der Verzicht auf »die Orientierung des Verhaltens an einer rational formulierbaren Wertordnung«,²⁹ eine Glaubenslosigkeit, welche »die denkbar höchsten Anforderungen an die seelischen und geistigen Kräfte« stelle, der man sich aber nur entziehen könne »durch das Opfer des Intellekts, d.h. die Flucht aus der Sphäre autonomen rationalen Wissens und rationaler Verantwortung in die Dogmen eines Bekenntnisses – sei es ein kirchlich- oder politisch-religiöses.«³⁰

Die Passagen skizzieren in gedrängter Weise die Grundprinzipien des Weberschen Denkens, die für Voegelins eigene wissenschaftliche Konzeption von besonderer Bedeutung sind: das Prinzip der »intellektuellen Rechtschaffenheit«, das Prinzip der spezifisch Weberschen Trennung von Wissenschaft und Politik und das Prinzip der Wertfreiheit der Wissenschaft. Voegelin interpretiert diese Prinzipien – diese Vorgehensweise ist übrigens eines der zentralen Charakteristika von Voegelins Hermeneutik insgesamt³¹ – immer mit Bezug auf die historische und persönliche Grundproblematik, die sie bei Weber reflektieren. Dass Voegelin hier aber nicht einfach nur Webers Position referiert, sondern in der Tat auch die von Weber geprägten Grundlagen seiner eigenen frühen Perspektive beschreibt, wird nicht nur aus den beiden Aufsätzen deutlich, sondern bestätigt sich, vor allem was die Prinzipien der Wertfreiheit und der Trennung von Wissenschaft und Politik betrifft, in Voegelins anderen frühen Arbeiten. Die Grundkonzeption von Voegelins 1933 veröffentlichter Studie *Rasse und Staat* etwa zeigt, wie die Webersche Trennung von Wissenschaft und Politik und damit verbunden die Idee der Werturteilsfreiheit Voegelins Perspektive prägen. Voegelin unterzieht einerseits – im ersten Teil seiner Studie – den *Wissenschaftsanspruch* der zeitgenössischen Rassentheorien einer radikalen, zum Teil beißenden Kritik, verzichtet auf eine solche substantielle Kritik aber im zweiten Teil bewusst, wo es um die politische Rassen-*Idee* geht.³² »Ein Soziologe hat nicht zu richten, sondern zu verstehen«, schreibt Hellmut Plessner in seiner kongenialen Rezension von *Rasse und Staat* über den zweiten Hauptteil der Studie,³³ und er trifft damit sehr genau Voegelins Perspektive. Diese »weberianische« Neutralität und bewusst beachtete Zurückhaltung bei der letztlichen »Beurteilung« bzw. Kritik politischer Phänomene zeigt sich auch noch in Voegelins stark »staatstechnisch-funktional« ausgerichteter

28 Ebd., S. 16 f. Es ist bezeichnend, dass eben nicht der Wissenschaftler, sondern der Politiker für Weber immer wieder zur »Entscheidung« in diesem Sinne aufgerufen ist. Vgl. dazu Max Weber, »Politik als Beruf«, in: *Gesammelte Politische Schriften*, hrsg. von Johannes Winckelmann, Tübingen⁵ 1988, S. 505–560, hier: S. 546.

29 Voegelin, »Über Max Weber« (1925), aaO. (FN 6), S. 18.

30 Ebd., S. 19.

31 Vgl. dazu CW 23, aaO. (FN 15), S. 182 ff.

32 Vgl. Eric Voegelin, *Rasse und Staat*, Tübingen 1933, besonders die konzeptionellen Bemerkungen auf S. 8, 12, 14.

33 Helmuth Plessner, »Rezension zu Rasse und Staat«, in: *Zeitschrift für öffentliches Recht* XIV, Heft 3 (1933), S. 407–414; hier: S. 411.

Monographie *Der autoritäre Staat. Das österreichische Staatsproblem* von 1936, in der sich nur an einigen Stellen erste (und sehr vorsichtige) substantiell-kritische Stellungnahmen Voegelins gegenüber den kollektivistisch-totalitären Tendenzen der politischen Entwicklung der Zeit in Zentraleuropa finden. Diesen Eindruck der Neutralität und Zurückhaltung hinterließ auch noch Voegelins Studie über *Die politischen Religionen*, zumindest bei einigen »verständnisvollen Lesern«, wie es Voegelin selbst in seinem Vorwort zu der Studie ausgedrückt hat.³⁴ Dazu gleich mehr.

Die Mitte der 1930er Jahre ist nun allerdings die Zeit, in der sich Voegelins Position in diesen Fragen und damit auch seine Perspektive auf Max Weber zu verändern beginnt – und es ist Voegelins intellektuelle Auseinandersetzung mit der krisenhaften Entwicklung der Zeit, seine Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus, die sich in dieser Veränderung seiner Perspektive spiegelt. Vor dem Hintergrund der sich mehr und mehr zuspitzenden politischen Entwicklung werden das Postulat der Wertfreiheit der Wissenschaft und die spezifisch Webersche Trennung von Wissenschaft und Politik für Voegelin zunehmend problematisch, und damit verändert sich zugleich auch Voegelins Verständnis des Prinzips der »intellektuellen Rechtschaffenheit«. In einem Textfragment aus Voegelins Nachlass aus dem Jahr 1936 findet sich die erste deutlich kritische Stellungnahme Voegelins zu Weber. Voegelin spricht hier über den auch für ihn weiterhin wichtigen Gegensatz bzw. Konflikt zwischen Wissenschaft und Politik und bemerkt dazu:

»Ich verstehe unter diesem Konflikt nicht jene Eimmischung in die Politik, die Max Weber wertfreie Wissenschaft genannt hat. In der Atmosphäre des Vereins für Sozialpolitik und der Zeit, in der man Weltanschauungen hatte, geboren, wollte dieser Terminus eine Wissenschaft vom politischen Handeln bezeichnen, die dem Handelnden die Mittel für seine Ziele zeigte, ihn über die Wirkungen eines Handelns in einer gegebenen Situation bis in alle Verzweigungen informierte, vor den Zielen aber einhielt und ihre Wahl dem Handelnden überließ. Die Sozialwissenschaft und als eine ihrer Disziplinen die Wissenschaft vom Staat sollte ancilla politices sein; ... (...) Aus dem für die Persönlichkeit Max Webers eigentümlichen Nebeneinander zweier starker Triebe, eines Triebes zum Handeln und eines nicht minder starken zur Kontemplation, entstand der für Weber eigentümliche Konflikt von Wissenschaft und Politik in der Form des Konfliktes der Gewissenhaftigkeit des Denkend-Überlegenden mit der Gewissenlosigkeit des Handelnden. Wie hell auch die Überlegung sein mag, der Sprung in die Tat ist dunkel und setzt der Überlegung Grenzen ...; der Tatwille bricht den Gang des Denkens ab und zuviel Helligkeit zerstört die Tat. – Ich sehe also den Konflikt, wo Weber Frieden stiften wollte, indem er dem Gelehrten einen bescheidenen Tummelplatz anwies, dessen Kontur durch die Punkte bestimmt war, auf deren jedem drohend ein Handelnder stand. Für Weber war die Sozialwissenschaft eine Hilfswissenschaft der Politik; ihre Problemauswahl war bestimmt durch die Zielsetzungen des Politikers; der Gelehrte und der Politiker waren arbeitsteilig in der gleichen Interessenrichtung engagiert.«³⁵

34 Vgl. Eric Voegelin, *Die politischen Religionen*, hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Peter J. Opitz, München 1993, S. 5.

35 Eric Voegelin, »Fragment zu Max Weber« (1936), in: HI. 55.11, S. 1c-d.

In der Erfahrung der Krise der Zeit erweist sich Webers »Wertfreiheit« der Wissenschaft, gerade weil Voegelin Webers Maxime der »intellektuellen Rechtschaffenheit« weiterhin radikal ernst nimmt, in ihrer Konsequenz als Unterordnung der Wissenschaft unter die konkreten Sinnvorgaben der nationalen Politik.³⁶ Die wertfreie Wissenschaft wird zur »ancilla politices«, weil sie stillschweigend von der Politik überhaupt erst ihre inhaltliche Substanz bezieht.³⁷ Die spezifisch Webersche Form der Trennung von Wissenschaft und Politik führt letztlich dazu, dass das vitale Interesse der eigenen »Nation«³⁸ den letzten sinnhaften Bezugspunkt auch des wissen-

36 Vgl. zu dieser Frage die klassische Arbeit von Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890 – 1920*, Tübingen 1959, wo diese Zusammenhänge ausführlich und überzeugend dargestellt sind. Weber setzt das politische Kollektiv, letztlich die »deutsche Nation« als die fundamentale Bezugsgröße, von der Politik und politisches Handeln erst Sinn und innere Logik erhält (ebd., S. 39 ff.). Für Weber ist die Nation dabei in einem notwendigen, gleichsam naturhaft gegebenen Existenzkampf verwickelt, und das Bestehen dieses Kampfes erscheint als die eigentliche, wenn nicht einzige Aufgabe des Staates: »(D)e Volksvermehrung ist es, was den Kampf ums Dasein, den Kampf des Menschen mit dem Menschen, in Zukunft wieder schwerer und härter gestalten wird, und wir leiten daraus das Evangelium des Kampfes ab als einer Pflicht der Nation, als ökonomisch unvermeidliche Aufgabe wie des Einzelnen so der Gesamtheit, und wir schämen uns dieses Kampfes, des einzigen Weges zur Größe, nicht.« Weber bei den *Verhandlungen des 8.evangelisch-sozialen Kongresses 1897*, S. 113 (ebd., S. 82). Vgl. besonders auch Max Weber, »Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik. Akademische Antrittsrede«, in: *Gesammelte politische Schriften*, S. 1-25; hier: S. 13 ff.; vgl. außerdem Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 2. Halbband, Tübingen 1956, S. 684, wo Weber, entgegen seiner sonstigen Betonung des spezifischen *Mittels* als des Charakteristiks politischer Vergemeinschaftung, gerade das Bestehen im Kampf zwischen Kollektiven als den eigentlichen, charakteristischen *Zweck* politischer Verbände zu beschreiben scheint. In einer gleichsam anti-aristotelischen Wendung schreibt Weber hier en passant, das Spezifische einer »politischen Herrschaft« liege in ihrer Eigentümlichkeit als »einer über die Hausgewalt hinausreichenden, von ihr prinzipiell zu scheidenden, weil nicht in erster Linie der Leitung des friedlichen Ringens des Menschen mit der Natur gewidmeten, sondern den gewaltsmäßen Kampf einer Menschengemeinschaft mit anderen leitenden Gewalt.«

37 In der *New Science* allerdings räumt Voegelin ein, dass Weber dieser »Degradierung« der Wissenschaft letztlich dadurch entgangen sei, dass er sich bei der Auswahl des Materials und der Probleme stillschweigend an »den authentischen Ordnungsprinzipien, wie sie in der Menschheitsgeschichte entdeckt und erarbeitet waren« leiten ließ, ohne sich allerdings »um die theoretischen Schwierigkeiten, in die sein Vorgehen ihn verwickelte« weiter zu kümmern. Vgl. Voegelin, *Die neue Wissenschaft der Politik*, aaO. (FN 2), S. 37 ff.

38 Vgl. Weber, »Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik«, aaO. (FN 36), S. 14: »Nicht in erster Linie für die Art der volkswirtschaftlichen Organisation, die wir ihnen überliefern, werden unsere Nachfahren uns vor der Geschichte verantwortlich machen, sondern für das Maß des Ellenbogenraums, den wir ihnen in der Welt erringen und hinterlassen. Machtkämpfe sind in letzter Linie auch die ökonomischen Entwicklungsprozesse, die Machtinteressen der Nation sind, wo sie in Frage gestellt sind, die letzten und entscheidenden Interessen, in deren Dienst ihre Wirtschaftspolitik sich zu stellen hat; die Wissenschaft von der Volkswirtschaftspolitik ist eine politische Wissenschaft. Sie ist eine Dienerin der Politik, nicht der Tagespolitik der jeweils herrschenden Machthaber und Klassen, sondern der dauernden machtpolitischen Interessen der Nation. Und der Nationalstaat ist uns nicht ein unbestimmtes Etwas, welches man um so höher zu stellen glaubt, je mehr man sein Wesen in mystisches Dunkel hüllt, sondern die weltliche Machtorganisation der Nation, und in diesem Nationalstaat ist für uns der letzte Wertmaßstab auch der volkswirtschaftlichen Betrachtung die »Staatsraison«.«

schaftlichen Denkens bildet, als solcher jedoch der wissenschaftlichen, kritischen Reflexion entzogen ist. Die Webersche Trennung von Wissenschaft und Politik erweist sich zugleich als eine Trennung zwischen dem »Wissenschaftler« und dem »Politiker« Max Weber, in welcher letzterer sozusagen das den sinnhaften Bezugspunkt setzende letzte Wort hat.³⁹ Dem »Lebensstil« des Gelehrten, dessen »auffallendes Merkmal ... seine Glaubenslosigkeit« (siehe oben) und das mit Leidenschaft vertretene Ethos der intellektuellen Rechtschaffenheit ist, steht die Lebenshaltung des Politikers gegenüber, der seinerseits mit Leidenschaft »seiner Sache« lebt. Und seine Sache ist die Vertretung von Überzeugungen, die öffentliche Wirkung und die Organisation von Gefolgschaft – und das bedeutet zugleich: die entschlossene Entscheidung, die Hingabe an sein persönliches politisches Bekenntnis. Beide Lebensstile, so Voegelins Kritik, stehen sich bei Weber vielleicht nicht nur gegenüber, sondern ermöglichen und bedingen einander, sind »arbeitsteilig in der gleichen Interessenrichtung engagiert«. Der Wissenschaftler Weber ist nicht der ganze Weber. Die eine Person Max Weber kann beide Rollen spielen, solange beide Rollen strikt getrennt

39 Wenn man Webers politische Schriften und seine »politische Soziologie« nebeneinander stellt, drängt sich in der Tat die Frage auf, ob die wissenschaftlichen und als solche wertfreien Kategorien seiner Herrschafts- und Staatssoziologie nicht doch zumindest teilweise von seinen politischen, seinen nationalen »Überzeugungen« her ihren eigentlichen Sinn beziehen. Diese Frage kann m. E. durch das bloße Bestehen auf die Werturteilsfreiheit Webers ebenso wenig erledigt werden wie durch den Hinweis auf die *bewusste*, weil unumgängliche »Wertgebundenheit« der Weberschen Wissenschaft. Denn auch im letzteren Fall bleibt die Frage nach dem konkreten Inhalt, der Plausibilität und besonders auch die Frage nach der konzeptionellen Funktion der *spezifischen* Wertgebundenheit von Webers Wissenschaft. (Vgl. die anschauliche Darstellung der diesbezüglichen Kontroverse in der Weber-Forschung und die ausführliche Analyse des konkreten Inhalts der Wertgebundenheit von Webers Staatstheorie bei Andreas Anter, *Max Webers Theorie des modernen Staates. Herkunft, Struktur und Bedeutung*, Berlin 1996, S. 115 ff.) Vor diesem Hintergrund ist etwa Webers Betonung der »Führerauslese« in seiner Behandlung innen- und verfassungspolitischer Fragen zu sehen (vgl. Max Weber, »Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland«, in: ders., *Gesammelte politische Schriften*, S. 306–443), ebenso wie die zentrale Bedeutung seines sozialdarwinistisch konnotierten Begriffs des »Kampfes«, der implizit Webers mächtorientiertem Politikverständnis zugrunde liegt (vgl. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, aaO. (FN 36), S. 20 f.); zu Webers Begriff des Kampfes im Kontext der wissenschaftlichen Debatte seiner Zeit vgl. Gundolf Hübinger, »Politische Wissenschaft um 1900 und Max Webers soziologischer Grundbegriff des ›Kampfes‹«, in: Edith Hanke/Wolfgang J. Mommsen (Hrsg.), *Max Webers Herrschaftssoziologie. Studien zur Entstehung und Wirkung*, Tübingen 2001, S. 101–120). Vgl. dazu auch Dolf Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik. Anmerkungen und Anhänge, Schriften 2,2*, Frankfurt a.M. 1978, S. 357. Sternberger hat die eigentümliche Konstellation, in der bei Weber die Begriffe Wissenschaft und Politik zueinander stehen, plastisch beschrieben und kritisiert: »Wissenschaftlich wird das Politische als wertfreies Machtphänomen aufgefasst, werden alle Legitimitätsfragen daher in den Bereich des bloßen Fürwahrhaltens verwiesen, außerwissenschaftlich wird Ethik mit Nachdruck wieder geltend gemacht oder der nackten soziologischen Tatsächlichkeit übergeworfen Die Erkenntnis und das Bekenntnis hat Weber in zwei verschiedenen Kammern des Geistes versperrt, aber diese Kammern liegen dicht nebeneinander und die Wand ist hellhörig.«

bleiben. Webers Glaubenslosigkeit lässt sich insofern weniger als »Lebensstil« der Person denn als Berufsethos verstehen, als eine Rolle, die zwar für Weber mit aller Leidenschaft für ihre spezifische »Sache« auszufüllen ist, die aber letztlich dennoch eine Rolle bleibt, ein »Beruf«, der auch andere Berufe neben sich duldet, vielleicht sogar erfordert, um die ganze Person zu fassen.⁴⁰ Denn wissenschaftliche Rationalität und intellektuelle Rechtschaffenheit binden und verpflichten zwar den Gelehrten, nicht aber den ganzen Menschen: Der »denkende Forscher«, mit Weber gesprochen, findet seine Grenze da, wo der »wollende Mensch anfängt zu sprechen«.⁴¹

Die Konsequenz aus diesem kritischen Befund, der für Voegelin im Laufe der 1930er Jahre in den Vordergrund rückt, ist zunächst – das deutet sich schon in seinem 1930er-Aufsatz an – der Versuch einer den »Wissenschaftler Weber« radikal ernst nehmenden Neuformulierung des Problems von Wissenschaft und Politik. Die Tugenden der »intellektuellen Rechtschaffenheit« und der »Verantwortung«, die bei Weber »arbeitsteilig« vom Gelehrten einerseits und vom Politiker andererseits vertreten werden, werden von Voegelin nunmehr gleichsam zu der einen dialektischen Grundfrage von Wissenschaft und Politik zusammengezogen, die er ins Zentrum seiner Überlegungen stellt.⁴² »Intellektuelle Rechtschaffenheit« und »politische Verantwortung« stehen sich dabei als die beiden Pole eines grundsätzlichen Spannungsverhältnisses gegenüber, und Voegelin verortet die genuine Position des politischen Denkers nun gerade im Zwischen dieser beiden Pole. Der politische Denker steht in der Spannung zwischen Wissenschaft und Politik, aber er ist dabei vor allem Wissenschaftler, nicht Politiker. Politische Wissenschaft muss versuchen, sich nicht nur außerhalb der, sondern auch weitestgehend unabhängig von den sinnhaften Gesetzmäßigkeiten des Politischen, außerhalb der Koordinaten von Evokati-

40 »Person« und »Beruf« sind auch für Weber selbst unmittelbar aufeinander bezogene und allerdings gerade deshalb strikt zu trennende Begriffe. Webers sehr kritische Haltung gegenüber dem »Persönlichkeitskult« seiner Zeit etwa ist eng verbunden mit seinem spezifischen Verständnis des Berufsbegriffs. Vgl. Max Weber, »Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften«, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 489–540; hier: S. 494: »Es ist ja nicht wahr – wie man behauptet hat – dass die ‚Persönlichkeit‘ in dem Sinn eine ‚Einheit‘ sei und sein solle, dass sie sozusagen in Verlust geraten müsste, wenn man ihrer nicht bei jeder Gelegenheit ansichtig wird. Bei jeder beruflichen Aufgabe verlangt die Sache als solche ihr Recht und will nach ihren eigenen Gesetzen erledigt sein. Bei jeder beruflichen Aufgabe hat der, welchem sie gestellt ist, sich zu beschränken und das auszuscheiden, was nicht streng zur Sache gehört, am meisten aber: eigene Liebe und Hass. (...) ›(E)ine Persönlichkeit zu sein‹ (ist) etwas, was man nicht absichtlich wollen kann, und es (gibt) nur einen Weg, um es (vielleicht!) zu werden: die rückhaltlose Hingabe an eine ‚Sache‘ (...). Es ist stilwidrig, in sachliche Facherörterungen persönliche Angelegenheiten zu mischen. Und es heißt, den ‚Beruf‘ seines einzigen heute wirklich noch bedeutsam gebliebenen Sinnes zu entkleiden, wenn man diejenige spezifische Art von Selbstbegrenzung, die er verlangt, nicht vollzieht.«

41 Weber, »Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis«, aaO. (FN 13), S. 157.

42 Vgl. dazu und zum folgenden auch den wichtigen Aufsatz: Eric Voegelin, »Volksbildung, Wissenschaft und Politik«, in: *Monatsschrift für Kultur und Politik*, 1. Jahrgang, Heft 7 (1936), S. 594–603; vgl. auch Sigwart, *Das Politische und die Wissenschaft*, aaO. (FN 24), S. 228 ff.

on, Kampf, Gemeinschaftskreation zu stellen – und prinzipiell auch möglichst unabhängig zu sein vom gesellschaftlich-politischen Common Sense einer bestimmten Gesellschaft. Kritische politische Wissenschaft setzt nicht nur die möglichst weitgehende Emanzipation von der kulturell, historisch, national gefärbten »Wertgebundenheit« der eigenen Perspektive voraus, sondern sie erfordert darüber hinaus insbesondere auch motivational eine grundsätzlich distanzierte Haltung gegenüber den politischen Vorgaben des eigenen kulturellen Umfelds. Die wissenschaftliche Haltung erfordert vom Einzelnen gleichsam das bewusste Opfer des Glaubens an die »Götter seiner Stadt«.⁴³ Grundlage dieser wissenschaftlichen Haltung ist für Voegelin eine spezifische Form der »Kontemplation«:

»Mit den so ungemein empfindlichen und das Selbstgefühl so tief erregenden politischen Beziehungen und mit ihrem gesamten Befestigungswerk von Ideen und Theorien ... gerät die Wissenschaft vom Staat in Konflikt. (...) Der Konflikt ... entsteht aber nicht durch die allzu nahe Berührung der Wissenschaft mit der Politik, sondern gerade dadurch, dass sie die Distanz der Kontemplation zwischen sich und ihrem Gegenstand schafft. (...) Die Kontemplation zieht ihrem Wesen nach den Menschen aus seinen Verstrickungen in Natur und Gesellschaft zurück; er nimmt an ihnen als kontemplativer nicht den aktiven Anteil des naiv in diesen Medien dahinlebenden, sondern er stellt sich bewusst außerhalb des Werdens, an seinen Rand, um es an sich vorbeiziehen zu lassen und im Anschauen versunken seine Ursprünge, Gründe und Formen, sein Woher, Warum und Wie zu finden.«⁴⁴

Das Fragment zeigt den wachsenden Einfluss klassisch-philosophischer Konzepte auf Voegelin, die im weiteren Verlauf zu entscheidenden Bezugspunkten seiner sich neu entwickelnden Perspektive werden. Der Text zeigt aber auch weiterhin deutliche Anklänge an Webers Verständnis davon, was die spezifisch wissenschaftliche Haltung der »Wertfreiheit« ausmacht. Es ist kein Zufall, dass Voegelin mit dem gleichen Begriff – dem der »Kontemplation« – in demselben Textfragment auch die spezifische Perspektive des »Wissenschaftlers« Weber kennzeichnet. Webers »Ethos des Gelehrten« wird aber nun bei Voegelin zunehmend zu dem existentiellen Pflichtethos des »politischen Denkers«, das die Person insgesamt bestimmt – indem es möglichst weitgehend gereinigt und gelöst wird von den wissenschaftlich-kritisch unreflektierten Selbstverständlichkeiten des kollektiven nationalen Sinns, die dem »Politiker Weber« offenbar fraglos zur Verfügung stehen. Die Bedeutung des Wertfreiheitspostulats bei Weber selbst als des zentralen Topos, der weniger die Methode als vielmehr das »Ethos« des Wissenschaftlers bestimmt,⁴⁵ hat Wilhelm Hennis besonders treffend beschrieben:

43 Vgl. Weber, »Wissenschaft als Beruf«, aaO. (FN 21), S. 604.

44 Voegelin, Fragment zu Max Weber, aaO. (FN 35), S. 1 d f.

45 Vgl. Wilhelm Hennis, »Der Sinn der Wertfreiheit. Zu Anlass und Motiven von Max Webers ›Postulat‹«, in: Oskar W. Gabriel/Ulrich Sarcinelli/Bernhard Sutor/Bernhard Vogel (Hrsg.), *Der demokratische Verfassungsstaat. Theorie, Geschichte, Probleme. Festschrift für Hans Buchheim zum 70. Geburtstag*, München 1992, S. 97–114; hier: 104: »Intellektuelle Rechtschaffenheit, Klarheit, Wissen um die Verantwortung des Handelnden, das sind die eigentlichen Kernfragen, um die sich die sogenannten methodologischen Probleme, soweit sie überhaupt erkennbar sind, herumranken.«

»Wertfrei, mit Betonung auf frei, mit offenem Visier, ungeschützt durch die beruhigenden Gewissheiten der Tradition oder die Optimismen der modernen Ideen, mit einem dünnen Panzer der Hoffnung angetan, auf Distanz bedacht gegenüber allen Illusionen und Wünschbarkeiten der Zeit, dem ›bunten Strauß der Werte‹ im Massenangebot der Modernität, will Weber die uns umgebende Wirklichkeit, in die wir ›hineingestellt‹ sind, in ihrem So-und-nicht-anders-Sein, also dem ›Schicksal‹, das diese ›Wirklichkeit‹ uns bereitet, verstehen.«⁴⁶

Es ist diese existentielle Problematik des Denkens in der Moderne, die den Ausgangspunkt von Voegelins frühen Weber-Aufsätzen bildet. Gerade in diesem Punkt ist Weber für Voegelin die paradigmatische Figur, in der sich die »Problematik der Zeit« verdichtet. Aber die »Radikalität der Haltung, der lebenspraktische, um Disziplin bemühte Ernst, mit dem Weber sein Postulat vertritt«,⁴⁷ wie Hennis es formuliert, drückt bei Weber, so Voegelins Kritik, letztlich keine Haltung der Person insgesamt aus, sondern sie bezieht sich und konzentriert sich – und beschränkt sich damit auch – auf die beruflich betriebene Wissenschaft. Auch dieses Ethos ist in seiner Bedeutung und Reichweite der Trennung von Wissenschaft und Politik unterworfen, und es ist dezidiert auf der wissenschaftlichen Seite dieser Trennungslinie verortet. Webers »ernste« und »lebenspraktische« Haltung der Wertfreiheit ist ein Ethos des »Berufs«. Voegelin dagegen versteht das Postulat der Wertfreiheit dezidiert personalistisch, als Ethos der Person. An die Stelle von Webers Frage, »wo der denkende Forscher aufhört und der wollende Mensch anfängt zu sprechen«,⁴⁸ tritt für Voegelin die Vorstellung von der exzeptionellen und ambivalenten Stellung des politischen Denkers als Person. »Wissenschaft« steht für Voegelin nicht mehr nur für eine Erkenntnisform bzw. ein spezifisches Berufsethos, das mit der Entschlossenheit konkreter politischer Überzeugungen mehr oder weniger komfortabel kombiniert werden kann, sondern für eine »Existenzform« (siehe oben), die sich schlechthin von der des »politisch gläubigen« Menschen unterscheidet. Die Trennungslinie zwischen Wissenschaft und Politik, die bei Weber durch die einzelne Person hindurch verläuft und diese gleichsam in die Persons-Torsi des »denkenden Forschers« und des »wollenden Menschen« zerteilt, wird von Voegelin nun zwischen den beiden einander grundsätzlich gegenüberstehenden »Existenzformen« der Wissenschaft und der Politik gezogen:

»(D)ie kontemplative Handlung (muss) durch ihr bloßes Vorhandensein den Kontemplierenden mit seiner Umgebung, die naiv sich von ihrem élan vital zu Taten der Selbstbehauptung und -expansion tragen lässt, in Konflikt bringen. Denn obgleich ihrer ontischen Klasse nach eine Handlung in einer sozialen Umwelt, eine Erscheinungsweise menschlicher Aktivität wie das politische Handeln, ist sie ihrem existentiellen Gehalt nach gleichbedeutend mit einer Verneinung der Politik. In dem der kontemplative Mensch für seine Person die Betrachtung übt,

46 Ebd., S. 99.

47 Ebd.

48 Weber, »Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis«, aaO. (FN 13), S. 157.

und die Anteilnahme am Machtkampf verschmäht, ist er das wandelnde Beispiel einer anderen Existenzmöglichkeit als der politischen. Er ist in einer politischen Gemeinschaft eine Beunruhigung, eine Störung des Seelenfriedens, eine Minderung der vom Zweifel ungelähmten Stoßkraft des politischen Handelns;“⁴⁹

Das Postulat der Wertfreiheit und mit ihm das Gebot der intellektuellen Rechtschaffenheit – d.h. (mit Webers Worten) die Bereitschaft, »unbequeme Tatsachen und die Realitäten des Lebens in ihrer Härte«⁵⁰ zu sehen, wie sie sind, ungeachtet der Frage, ob »das Resultat die Chancen der persönlichen Ideale: die Möglichkeit etwas Bestimmtes zu wollen, mindert oder steigert«⁵¹ – wird von Voegelin nicht mehr als spezifisches Berufsethos, sondern als die existentielle Grundproblematik des politischen Denkers als Person insgesamt verstanden. Die »wissenschaftliche Pflicht, die Wahrheit der Tatsachen zu sehen«, ist für Voegelin im Gegensatz zu Weber nicht zu trennen von der »praktischen, für die eigenen Ideale einzutreten«.⁵² Das Ethos der Wissenschaft und das Ethos der Person sind in Voegelins paradigmatischer Figur des politischen Denkers deckungsgleich.

Diese Akzentverschiebung, die für das jeweilige Selbstverständnis des Wissenschaftlers von erheblicher Bedeutung ist, hat weit reichende Implikationen, insbesondere hinsichtlich des Problems der Moderne, wie der frühe Voegelin es paradigmatisch bei Weber formuliert gefunden hatte. Die »Spezialisierung der Ethik«⁵³ in verschiedene, voneinander getrennte Berufsethiken, die den verschiedenen, zum Teil sich offen widersprechenden »Lebensordnungen« entsprechen, denen der moderne Mensch unterworfen ist – das ist für Weber die unausweichliche Konsequenz aus der modernen »Erfahrung von der Irrationalität der Welt«.⁵⁴ Und das daraus für den Einzelnen, für die Person resultierende Gebot der »Ritterlichkeit« ist es, sich der speziellen »Sache« und dem speziellen »Ethos« eines Berufs zu unterwerfen. Das Problem der »Irrationalität der Welt«, des »Polytheismus« letzter Werte lässt sich auf der individuellen, personalen Ebene für Weber nur lösen durch die bewusste Hingabe an den einen »Beruf«, den der eine der widerstreitenden »Götter« gebietet – oder aber, und so könnte man in der Tat die Haltung umschreiben, die Weber selbst zu verwirklichen versuchte: die bewusste Haltung des »Polytheisten«, der Politiker und Gelehrter, nationaler Patriot und Wissenschaftler, wertfreier Analyti-

49 Voegelin, »Fragment zu Max Weber«; aaO. (FN 35), , S. 1e f.

50 Weber, »Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis«, aaO. (FN 13), S. 154 f.

51 Ebd., S. 151. Vgl. auch Webers Beschreibung der »intellektuellen Rechtschaffenheit« in Weber, »Wissenschaft als Beruf«, aaO. (FN 21), S. 60 f. als die der »Politik« geradezu entgegen gesetzte Einsicht, »dass Tatsachenfeststellung, Feststellung mathematischer oder logischer Sachverhalte oder der inneren Struktur von Kulturgütern einerseits, und andererseits die Beantwortung der Frage nach dem Wert der Kultur und ihrer einzelnen Inhalte und danach: wie man innerhalb der Kulturgemeinschaft und der politischen Verbände handeln solle, – dass dies beides ganz und gar heterogene Probleme sind.«

52 Weber, »Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis«, aaO. (FN 13), S. 155.

53 Weber, »Politik als Beruf«, S. 555.

54 Ebd., S. 554.

ker und politischer Publizist ist und dabei »der Aphrodite ebenso wie der Hera (opfert), dem Dionysos wie dem Apollon und (weiß): sie (liegen) untereinander nicht selten im Streit.«⁵⁵ Es ist diese »polytheistische« Haltung Webers, die für Voegelin Mitte der 30er Jahre fragwürdig wird, weil durch sie gerade der »Streit der Götter«, der Konflikt zwischen Wissenschaft und Politik (also die Frage, auf die es aus Voegelins Sicht ankommt) die Person als Ganze, überspitzt formuliert, ethisch nichts mehr angeht. Die Webersche Haltung einer Ethik der Berufe, die als individuelle Haltung die unmittelbare Entsprechung des objektiven »Polytheismus« letzter Werte ist, wird fragwürdig, weil sie faktisch zu einem »arbeitsteiligen« Ethos der Person führt, das, indem es politische »Verantwortlichkeit« und intellektuelle »Rechtschaffenheit« getrennten »Lebensordnungen« (und den entsprechenden »Berufen«) zuordnet, letztlich einer von der Pflicht intellektueller Rechtschaffenheit graduell entlasteten politischen Verantwortungsethik und entsprechend einer zumindest tendenziell politisch verantwortungsfreien bzw. sich zur »ancilla politices« degradierenden Wissenschaftsethik Vorschub leistet, gegen die es sich eigentlich wenden will.⁵⁶ Voegelins personalistisches Ethos des politischen Denkers versucht dagegen, beides kompromisslos zusammen zu denken und, wenn man so will, den »Streit der Götter«, die Spannung zwischen politischer Verantwortung und intellektueller Rechtschaffenheit wieder zum zentralen Problem des Denkens und Handelns – und vor allem: der politischen Wissenschaft zu machen.

55 Ebd. Vgl. auch die berühmte Passage in Weber, »Wissenschaft als Beruf«, aaO (FN 21), S. 604: »Es ist wie in der alten, noch nicht von ihren Göttern und Dämonen entzauberten Welt, nur in anderem Sinne: wie der Hellene einmal der Aphrodite opferte und dann dem Apollon und vor allem jeder den Göttern seiner Stadt, so ist es, entzaubert und entkleidet der mythischen, aber innerlich wahren Plastik jenes Verhaltens, noch heute. Und über diesen Göttern und in ihrem Kampf waltet das Schicksal, aber ganz gewiß keine »Wissenschaft«. Es lässt sich nur verstehen, was das Göttliche für die eine und für die andere oder: in der einen und der anderen Ordnung ist.« Eine in diesem Sinne »polytheistische« Haltung, welche die Berufe der Politik und der Wissenschaft in einer Person verbindet, ist für Weber offenbar »intellektuell rechtschaffen« möglich. Dass diese »arbeitsteilige« Kompatibilität von Wissenschaft und Politik nicht eigens begründet wird, erscheint in der Tat insofern problematisch, als Weber selbst eine solche Kompatibilität zwischen anderen Wertsphären explizit ausschließt, etwa wenn er feststellt, dass »die Spannung zwischen der Wertsphäre der »Wissenschaft« und der des religiösen Heils unüberbrückbar ist.« (Ebd., S. 611) Wer Wissenschaftler ist, so offenbar Webers Position, der kann daneben auch Politiker sein, nicht jedoch religiös. Es ist gerade auch diese implizite These Webers von der eigentümlichen Beziehung zwischen Wissenschaft, Politik und Religion, die Voegelin kritisch in Frage stellt, unter anderem deshalb, weil für ihn insbesondere die Politik an einem bestimmten Punkt (und in bestimmten Fällen vielleicht sogar mehr als die Religion) den »Opfer des Intellekts« erfordert (siehe oben).

56 Man könnte – wiederum mit Webers Worten – den Sachverhalt auch so ausdrücken: Die arbeitsteilige Ethik der Berufe ermöglicht es dem Einzelnen, je nach Anlass immer wieder anders – und unter Umständen jeweils diametral entgegen gesetzt – zu entscheiden, »welches für ihn der Gott, und welches der Teufel ist«, also »bildlich geredet«, je nach Problem jeweils »diesem Gott« zu dienen, ohne dabei »jenen anderen« zu kränken. (Weber, »Wissenschaft als Beruf«, aaO. (FN 21), S. 604 und 608.)

IV. Das Problem des Totalitarismus

Die durchaus ambivalenten Konsequenzen dieses eigentümlichen existentiellen Wissenschafts- und Selbstverständnisses Voegelins zeigen sich in aller Deutlichkeit in den Arbeiten aus den späten 1930er Jahren und in seiner intellektuellen Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus. Voegelins existentielles Wissenschaftsethos bestimmt auch seine Haltung gegenüber den krisenhaften politischen Entwicklungen der Zeit, eine Haltung, die zunächst bis in die Mitte der 30er Jahre hinein durch weitgehende Neutralität und Distanziertheit geprägt ist.⁵⁷ Wenn eine substantielle Kritik politischer Phänomene auf wissenschaftlicher Basis nicht möglich war, dann gebot es die intellektuelle Rechtschaffenheit des politischen Denkers, sich einer Kritik zu enthalten – und zwar *auch* einer solchen Kritik, die der »Politiker« Weber vielleicht formuliert hätte. Das bedeutete aber zugleich: Wenn die Möglichkeit der Kritik zur existentiellen Notwendigkeit wurde, musste der Versuch gemacht werden, die Basis für eine wissenschaftlich-substantielle Kritik zu finden und dabei auch zur grundsätzlichen Infragestellung der eigenen wissenschaftlichen Position bereit zu sein. Diese Konsequenzen, die Voegelin mit seinem Essay über *Die Politischen Religionen* von 1938 gezogen hat, bestimmen auch seine kurze, aber aufschlussreiche Auseinandersetzung mit Thomas Mann aus demselben Jahr. In einem Brief an Voegelin im Dezember 1938 bedankt sich Mann für die Zusendung eines Exemplars der *Politischen Religionen* und gibt die folgende kritische Beurteilung von Voegelins Studie:

»Es ist eine sehr anregende, lehr- und aufschlussreiche Arbeit und fasst auf knappem Raum viel von der gedankenreichen Experimental-Welt unserer bedenklichen Epoche zusammen. Ihr Nachteil scheint mir zu sein, dass Ihre Objektivität zuweilen einen so unkritischen, positiv interessierten Akzent gewinnt und anfängt als Apologie des Schand-Pragmatismus zu wirken, um den es sich überall handelt. Man wartet auf moralischen Widerstand und auf einige Verstärkung der ethischen Fronde, die sich denn doch, wie mir scheint, in aller Welt gegen die ›Revolution des Nihilismus‹ herauszubilden beginnt.«⁵⁸

Voegelin hat – als unmittelbare Reaktion auf diese Kritik Manns – im Dezember 1938 einige Überlegungen zur Frage des ethischen und moralischen Widerstands gegen den Nationalsozialismus formuliert, die er dann 1939 der zweiten Auflage den *Politischen Religionen* in leicht abgeänderter Form als Vorwort vorangestellt hat.⁵⁹ Die Arbeit habe, so schreibt Voegelin dort in Anspielung auf Manns Kritik, »bei verständnisvollen Lesern ähnlich kritische Antwort (gefunden) wie meine früheren Schriften«. Die Darstellung, so der Vorwurf der Kritiker, sei so »objektiv, dass sie geradezu für jene Weltbilder und Bewegungen, im besonderen für den National-

57 Vgl. dazu ausführlicher Sigwart, *Das Politische und die Wissenschaft*, aaO. (FN 24), S. 187 ff.

58 Thomas Mann an Eric Voegelin, 18. Dezember 1938, in: HI 24.11.

59 Vgl. dazu Jürgen Gebhardt, »Wie vorpolitisch ist Religion?« in: Herfried Münkler (Hrsg.), *Bürgerreligion und Bürgertugend*, Baden-Baden 1996, S. 81-102.

sozialismus, werbe, die zu bekämpfen sie bestimmt sei; es fehle die Entschiedenheit des Urteils und der Verurteilung, die meine eigene Haltung außer Zweifel stellen würde.« Diese Kritik, so Voegelins Entgegnung, röhre »an Grundfragen der gegenwärtigen Weltlage und der Haltung des Einzelnen zu ihr.« Die Forderung nach einer »Entschiedenheit des Urteils und des Urteilens« präferiere die Haltung des »politisierenden Intellektuellen, ... der seine tiefen Abneigung gegen den Nationalsozialismus in kräftigen ethischen Urteilen« und »politisierenden Ergüssen« kundgebe. Dieser »literarische Kampf als Gegenpropaganda«, der auf der Grundlage eines gemeinsamen »sittlichen Kodex« geführt werde, sei grundsätzlich legitim, aber er werde, so Voegelin, »bedenklich, wenn er das Wesentliche verdeckt. Doppelt bedenklich: denn er lenkt die Aufmerksamkeit davon ab, dass sich hinter den ethisch verwerflichen Handlungen ein tieferes und gefährlicheres Übel verbirgt (...). Ich will (...) nicht sagen, dass der Kampf gegen den Nationalsozialismus nicht auch als ethischer geführt werden soll; er wird nur – nach meiner Ansicht – nicht radikal geführt, weil die *radix*, die Wurzel in der Religiosität fehlt.«⁶⁰

Voegelins Reaktion auf Manns Kritik zeigt, dass die Webersche Idee der intellektuellen Rechtschaffenheit weiterhin von zentraler Bedeutung für ihn ist. Voegelins Erwiderung macht andererseits deutlich, dass er in der Forderung nach einer klaren »ethischen« Positionierung eben jene Haltung Webers zum Problem von Wissenschaft und Politik erkennt, die für ihn selbst angesichts der politischen Krise gerade fragwürdig geworden ist. Eine rein »ethische« Kritik – sofern Ethik, wie Voegelin es hier tut, als der politisch-kulturelle Common Sense einer konkreten politischen Gemeinschaft verstanden wird – setzt dem politischen Glauben der ideologischen Bewegungen lediglich einen anderen politischen Glauben entgegen. Eine solche immanent-politisch, letzten Endes durch die persönliche Entscheidung für einen Wert begründete Kritik aber, und so verstand Voegelin offenbar gut weberianisch die eingeforderte entschlossene »ethische Fronde«, wurde für ihn der Krise der Zeit nicht gerecht.⁶¹ Zudem verbot das Ethos des politischen Denkers diese Op-

60 Voegelin, *Die politischen Religionen*, aaO. (FN 34), S. 5 f.

61 Diese Einschränkung gilt für Voegelin übrigens grundsätzlich auch für die angelsächsische Common-Sense-Philosophie. In einem Brief an Robert Heilman von 1969 schreibt Voegelin zur Frage des philosophischen Stellenwertes reiner Common-Sense-Philosophie: »The common sense man of the Scottish philosophers is a man who holds the same truths with regard to man and his ethical conduct as a philosopher but without the philosophical apparatus. It is a regression to what one might call a pre-philosophic »wisdom« literature which, however, has absorbed the results of the philosophers. On this level, of course, one can think only as long as the substance of the wisdom holds out. It cannot be renewed actively from the philosopher's movement in intellectual meditation. Still, it holds out for quite a while. John Dewey's *Human Nature and Conduct*, of 1925, is still a pure product of this Common Sense thinking. But it becomes extremely vulnerable, when the social scene is dominated by ideologists who think incisively, however wrong their thought may be.« (Eric Voegelin an Robert Heilman, 30.12.1969, in: HI 17.9) Vgl. diese Bemerkung Voegelins zur »Verletzlichkeit« reiner Common-Sense-Philosophie mit der Beschreibung von Max Webers »precarious position« und intellektuellen Schwäche im Moment der existentiellen Krise in Voegelin, *Autobiographical Reflexions*, aaO. (FN 5), S. 12.)

tion der Aufgabe der wissenschaftlichen Position zugunsten eines intellektuellen Rückzugs auf einen rational letztlich nicht begründbaren Standpunkt persönlicher, »dämonischer« Wertentscheidung. Das aber wäre für Voegelin die Voraussetzung dafür gewesen, sich an den politischen Parteikämpfen als intellektueller Kombattant zu beteiligen und dabei das Prinzip der intellektuellen Rechtschaffenheit, wie Voegelin es verstand, für diesen Moment politisch-existentiellen Ernstes einstweilen – und zugunsten des Prinzips politischer Verantwortung – in den Hintergrund zu stellen. Eine wissenschaftliche Kritik dagegen, die in der Lage sein will, die »Wurzel« des Problems freizulegen, müsse sich, so Voegelins Argument im Vorwort, gerade von diesem »politischen Abwehrkampf« und den »entschiedenen Urteilen« der »politisierenden Intellektuellen« emanzipieren. Denn der Rückzug auf einen gleichsam *a priori* gesetzten »sittlichen Kodex« verdecke die eigentliche Problematik und verstelle gerade die Möglichkeit eines kritischen wissenschaftlichen Zugangs. Das Ethos des politischen Denkers, so also Voegelins Argument, fordert gerade die Suspension des nahe liegenden ethischen Urteils. Und diese Suspension ist zugleich Bedingung der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Kritik. Die intellektuelle Reaktion auf den Nationalsozialismus darf für Voegelin daher nicht bei politischer Gegenpolemik, egal welcher Couleur, stehen bleiben, will sie zu einer substantiellen wissenschaftlichen Kritik kommen, die das Problem bis zu seiner Wurzel in der Grundproblematik menschlicher Existenz zurückverfolgt. Mit dem Begriff der »Religiosität« gibt Voegelin in seinem Vorwort auch die Richtung an, in welche diese »radikale« Kritik zu zielen habe.

Die Auseinandersetzung zwischen Voegelin und Mann aus dem Jahr 1938 ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Bemerkenswert ist erstens, dass die Frage der Religion, die wie gesagt von Anfang an Voegelins besonderes Interesse findet, hier eine neue, veränderte Bedeutung gewinnt, insofern als sie sich hier nun unmittelbar mit Voegelins Versuch einer substantiellen Ideologiekritik verbindet. Dazu gleich mehr. Bemerkenswert ist zweitens, dass der Vorwurf Thomas Manns einer allzu verhaltenen Objektivität und Neutralität sich gerade gegen diejenige Schrift Voegelins richtet, in der er überhaupt erstmals den Versuch einer solchen substantiellen Ideologiekritik des Nationalsozialismus macht. Dass Voegelin damit in der Tat durchaus eine deutliche Umorientierung vollzieht und dass dabei der Begriff der Religion eine wichtige, allerdings nicht leicht festzumachende und durchaus ambivalente Rolle spielt, ist anderen sozusagen persönlich näher stehenden zeitgenössischen Beobachtern durchaus aufgefallen. In Voegelins Nachlass – und im Archiv Frauennachlässe an der Universität Wien – findet sich eine diesbezüglich interessante Korrespondenz, die Voegelin 1938 und 1939 mit dem befreundeten Ehepaar Ruthe und Karsten Lemche geführt hat. Die Lemches, die Voegelins Arbeit aus gemeinsamer Wiener Zeit offenbar sehr gut kannten, reagieren auf Voegelins Vorwort, das er ihnen vor der Veröffentlichung (zusammen mit dem Brief Manns) geschickt hatte, mit einiger Überraschung und auch durchaus mit deutlicher Skepsis. Voegelins Position hat sich hier, so scheint es etwa Karsten Lemche, fundamental verändert. Lemche schreibt Voegelin im Februar 1939 mit Bezug auf das Vorwort:

»Ich habe Sie, Herr Doktor, muss ich gestehen, immer für einen Relativisten gehalten, der den historischen Ablauf möglichst vorurteilslos schilderte, wenngleich sich für ihn dabei aus dem Stoff eine zeitliche Ordnung und eine Bewertung von Blüte und Verfall wie für einen Biologen ergibt. Auch Ihre Religionenbetrachtung hat, wie ich sie lese diese Haltung, obwohl man bei der Erkenntnis auch die lebendige Anteilnahme spürt. Diesen Eindruck von Ihnen habe ich jetzt mit einem Schlag als im Wesentlichen unvollständig ergänzen müssen; ich sehe erst jetzt den ›Absolutisten‹.

Es kommt mir aber vor, dass im Vorwort der Sprung vom Zusehen und Schildern vom Abgelaufenen zum prophetischen Wertesetzen genommen wird, vom Historiker zum Missionar, ohne als solcher klar hervorgehoben zu werden; Erkenntnis und Glaube werden sogar ... vermischt.«⁶²

Die Anklänge an die Weberschen Prinzipien der Wissenschaftlichkeit in Lemches kritischer Bemerkung sind unverkennbar. Lemches Kritik zielt unmittelbar auf den Kern von Voegelins eigenem Wissenschaftsverständnis, indem sie den Vorwurf erhebt, Voegelin habe hier – zugunsten einer entschiedenen kritischen Position – seine objektiv-wissenschaftliche Position aufgegeben. Denn die entschiedene, aus Lemches Perspektive »absolutistische« Position Voegelins gegen den Nationalsozialismus ist erkauft durch eine Vermischung wissenschaftlicher Erkenntnis mit subjektiv-irrationaler Wertsetzung, ohne dies allerdings deutlich zu sagen. Kurz, und mit Weber gesprochen: Lemche bezichtigt Voegelin der intellektuellen Todsünde der »Katheder-« bzw. »Professoren-Prophetie«.⁶³

Die Bemerkung ist insofern in der Tat zutreffend, als Voegelin hier erstmals seine »weberianische« Zurückhaltung zugunsten einer klaren Kritik des Nationalsozialismus aufgibt, sie ist aber insofern unzutreffend, als Voegelin eben gerade versucht, dabei trotzdem die wissenschaftliche Perspektive auf die Probleme beizubehalten. Voegelin äußert sich dem eigenen Anspruch nach eben nicht als Politiker oder Bürger oder »Kulturmensch« im Weberschen Sinn, sondern dem eigenen Selbstverständnis nach als Wissenschaftler. Voegelins Reaktion in seinem Antwort-Brief macht das deutlich, zeigt aber auch, dass er sich zwar einerseits von Webers Position abgrenzt, sich andererseits aber gegen den Vorwurf der Katheder-Prophetie in einer Sprache verteidigt, die der Weberschen Terminologie weiterhin sehr nahe steht. Ich will aus dem insgesamt sehr interessanten Brief nur eine kurze Passage zitieren:

»Was wollte ich nun mit dem Vorwort? Gewiss niemanden bekehren oder missionieren. Es ist das erste mal, dass ich etwas über meine persönlichen Ansichten zu gewissen Fragen in der Öffentlichkeit (sage). Ich habe bisher immer nur neutral geschildert, aber diese Neutralität, die nicht einem Relativismus, sondern einer an der Realität anteilnehmenden Kontemplation entspringt, ist so oft und in so

62 Karsten Lemche an Eric Voegelin, 11. Februar 1939, in: HI 23.3.

63 Vgl. dazu bei Weber, »Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften«, aaO. (FN 40), S. 492 f.

peinlicher Weise als Parteinausnahme für den NS (Nationalsozialismus) missverstanden worden, dass es mir geraten schien, diese Missverständnisse zu beseitigen.«⁶⁴

Die Reaktion auf Lemches Kritik ist sehr vorsichtig, und auf den ersten Blick beschränkt sich Voegelin hier auf den Hinweis auf Probleme der politisierenden, verfälschenden Rezeption seiner bisherigen Schriften und damit auf gewisse Zwänge und Notwendigkeiten öffentlicher Kommunikation. Aber mit dieser Selbstbeschreibung ist Voegelin's Intention nur oberflächlich und nicht erschöpfend erfasst. Neben dem Versuch, »Missverständnisse« auszuräumen, geht es Voegelin zu dieser Zeit doch auch – und primär – um die Suche nach einer substantiell-kritischen Position gegenüber einer Entwicklung, die sich für ihn zusehends als eine Krise zivilisatorischen Ausmaßes darstellt, als eine »Auflösung, die sich auf die gesamte abendländische nationalstaatliche Welt erstreckt«.⁶⁵ Diese Position muss insbesondere auch dem eigenen kulturellen Hintergrund, der »deutschen Nation« und der sozial-dominant werdenden »völkischen« Ideen der Zeit gegenüber nicht nur eine distanzierte, sondern eine dezidiert kritische Perspektive ermöglichen. Auf eine diesbezüglich skeptische Bemerkung Ruthild Lemches hin betont Voegelin die Notwendigkeit und die Möglichkeit einer solchen Position:

»Santayana hat einmal gesagt: die Nation, in die man hineingeboren wird, ist ein Zufall. Es scheint mir, diesem Zufall würde zu viel Bedeutung zugemessen, wenn man daraus für den Einzelnen die Konsequenz ableiten würde, seine geistige Existenz nur mit den Mitteln zu führen, die gerade diese Nation zur Geschichte beiträgt – wie immer bedeutend sie sind. Und es ist eine sehr wichtige kulturpolitische Frage, ob alle Fähigkeiten und Möglichkeiten, die in einer Nation spezifisch gegeben sind, um jeden Preis voll entfaltet werden sollen. Nicht alles, was ist, ist gut. Und ich könnte mir denken, dass nationale Eigentümlichkeiten, wenn sie mit dem europäischen Kulturbestand, wie er nun einmal geworden ist, bei voller Entfaltung inkompatibel sind, besser nicht voll entfaltet werden. Der Mensch ist fähig, Verbrecher zu sein: soll er darum Verbrecher sein? Der Mensch ist fähig krebskrank zu sein, soll er darum krebskrank sein? Der Mensch ist fähig Deutscher zu sein (im ›völkischen‹ Sinn): soll er es sein? Oder wäre es nicht denkbar, dass gewisse spezifisch deutsche Entfaltungsmöglichkeiten besser unterdrückt würden?«⁶⁶

Die Krise der Zeit drängt als die entscheidenden Fragen solche in den Vordergrund, die für eine Weberianische Wissenschaft außerhalb ihres Kompetenzbereichs liegen, Fragen, die für Weber in letzter Konsequenz nur der »wollende Mensch«, der Politiker beantworten kann.⁶⁷ Eine Weberianische Wissenschaft, die vorherrschenden zeit-

64 Institut für Geschichte – Wien (IfG), Sammlung Frauennachlässe, NL III A/3, Eric Voegelin an Karsten Lemche, ohne Datum.

65 Ebd., Eric Voegelin an Ruthild Lemche, 26. Januar 1939.

66 Ebd., Eric Voegelin an Ruthild Lemche, 6. März 1939.

67 Vgl. nochmals die dichte Passage bei Weber, »Wissenschaft als Beruf«, aaO. (FN 21), S. 604: »Wie man es machen will, ›wissenschaftlich‹ zu entscheiden zwischen dem Wert der französischen und deutschen Kultur, weiß ich nicht. Hier streiten eben auch verschiedene Götter miteinander, und zwar für alle Zeit.«

genössischen Wissenschaftskonzeptionen in Deutschland insgesamt, und damit auch Voegelins eigene Konzeption einer »Staatslehre als Geisteswissenschaft«⁶⁸ können aus Voegelins Sicht die gesuchte kritische Position nicht bieten. Nicht nur die politische Entwicklung, auch die spezifisch deutschen Wissenschaftstraditionen werden für Voegelin deshalb zusehends fragwürdig und selbst zum Symptom der Krise. Diese Situation zwingt dazu, gerade die Frage der Religion neu zu stellen, und zwar erstens in einem »sozialtechnischen« und zweitens in einem theoretischen Sinn. Voegelin schreibt an Ruthild Lemche zum »sozialtechnischen« Problem von Religion und Politik:

»Die Bewegung der deutschen Geisteswissenschaft seit der Romantik hat – so wie ich es sehe – mit Max Weber im Nihilismus geendet. Eine neue Glaubenshaltung, die auch gesellschaftsbildend wirken könnte, ist nur in schwächeren Ansätzen in Einzelnen zu bemerken, und die etablierten Kirchen scheinen – trotz der heroischen Haltung Einzelner (wie Niemoellers) – nicht mehr über entscheidende Kräfte zu verfügen. (...) Wir leben in einer Zeit der Disintegration, die vielleicht noch ein Jahrhundert oder länger andauern wird, und ich bezweifle, dass selbst eine gewaltige religiöse Persönlichkeit, wenn sie heute auftritt, etwas Bedeutendes bewirken könnte, weil die große Masse der Menschen phantasielos ist und an ein Ende erst glaubt, wenn es für jedermann unüberschaubare Dimensionen des physischen Elends und der sittlichen Verrottung angenommen hat. Die Zeit ist nicht reif im sozialtechnischen Sinn für eine Erneuerung, die an Höheres appelliert als an aggressive Instinkte und kollektive Verherrlichung wie es der Nationalsozialismus tut.«⁶⁹

Das Schicksal der Gesellschaft in der, mit Weber gesprochen: »prophetenlosen Zeit« ist nicht notwendigerweise die »mechanisierte Versteinerung« zum »stahlharten Gehäuse« des kapitalistisch-bürokratischen »Triebwerks«,⁷⁰ sondern stattdessen der Kollaps der Politik in pseudoreligiöser »kollektiver Verherrlichung«, der Zusammenbruch – oder man könnte mit Blick auf Webers Modernisierungstheorie⁷¹ auch sagen: die Selbstaufhebung – der modernen säkularen Kultur im politisch-religiösen Totalitarismus. Das ist im Kern Voegelins These der *Politischen Religionen*, und die zitierte Passage skizziert die unmittelbar politischen bzw. »sozialtechnischen« Folgen dieser Entwicklung, wie sie sich Voegelin Ende der 1930er Jahre darstellen. Der wissenschaftlich entscheidende Punkt für Voegelin ist aber, über diese »sozialtechnische« Analyse der Folgen der Entwicklung hinaus, der Versuch einer politisch-theoretischen Neuformulierung des religiösen Problems. Denn hier setzt Voegelins Versuch einer Kritik des Nationalsozialismus und damit zugleich sein Versuch der Überwindung des Weberschen Wertfreiheitspostulats zunächst an.⁷² Die Neubestimmung des

68 Vgl. zu dieser dezidiert »geisteswissenschaftlichen« staatstheoretischen Konzeption des frühen Voegelin vor allem die Texte und Fragmente in CW 32, aaO. (FN 15).

69 Eric Voegelin an Ruthild Lemche, 26. Januar 1939, aaO. (FN 65).

70 Weber, »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus«, aaO. (FN 17), S. 203 f.

71 Zu der prominenten Interpretation von Webers Theorie der Modernisierung als der letzten, säkularen Phase eines universalen Rationalisierungsprozesses vgl. Tenbruck, »Das Werk Max Webers«, aaO. (FN 17), S. 66 f. und S. 76 ff.

72 Vgl. Voegelin, *Die politischen Religionen*, aaO. (FN 34), S. 11 ff.

Politik- und des Religionsbegriffs in den *Politischen Religionen*, in der die durchgehend religiöse Metaphorik von Webers Beschreibung des ethischen Problems der Moderne konsequent in eine politik- und religionswissenschaftliche Neubestimmung dieses Problems überführt wird, hängt also unmittelbar zusammen mit der Erfahrung der politischen Krise, und sie ist motiviert durch die Suche nach einer substantiell-kritischen wissenschaftlichen Position gegenüber dem Nationalsozialismus. Von diesem Punkt aus entwickelt sich Voegelins Projekt einer »Ordnungswissenschaft«, die also insofern eine unmittelbare Antwort ist auf die persönliche Erfahrung des Scheiterns einer »wertfreien Wissenschaft« im Angesicht der politischen Katastrophe.

V. Ausblick: Lösungsversuche

Wie ist von hier aus Voegelins weiterer Weg? Sucht er die Lösung tatsächlich in der Rückkehr zu einer »vormodernen« Wissenschaftskonzeption, die auf der dogmatischen Rezeption klassisch-griechischer und christlich-philosophischer Konzepte beruht – wie es etwa Hans Kelsen in seiner Kritik der *New Science of Politics* dargestellt hat?⁷³ Auch hier ergibt sich bei genauerer Betrachtung ein ambivalenteres als dieses allzu starre Bild. Voegelins »Ordnungswissenschaft« ist meines Erachtens gerade nicht die (womöglich resignierte) Rückkehr zu einer epistemologisch vorkritischen Konzeption, sondern der Versuch einer »erfahrungswissenschaftlichen« Überwindung der Wertfreiheitsproblematik. In dieser Problematik, nämlich Webers bewusster Ausklammerung der »Analyse der Erfahrungen, die Maßstäbe für die existentielle Ordnung und verantwortungsvolles Handeln liefern«, sah Voegelin nicht nur die entscheidende »Lücke in Max Webers Werk«, sondern »zugleich auch das große Problem, mit dem ich mich in den letzten fünfzig Jahren beschäftigt habe, seit ich auf seine Ideen gestoßen bin.«⁷⁴ Dieser Versuch einer erfahrungswissenschaftlichen Überwindung der Wertfreiheitsproblematik implizierte für Voegelin den Rückgriff auf die Tradition der griechischen und christlichen Philosophie, aber er implizierte zugleich den Versuch einer »erfahrungswissenschaftlichen« Neuf formulierung der klassischen Einsichten. Und er implizierte, wenn er »intellektuell rechtschaffen« bewältigt werden sollte, zunächst die Voraussetzung, einen »erfahrungswissenschaftlichen« Zugang zu den klassischen Konzepten zu finden.

Die komplexe Frage nach der Bedeutung von Voegelins Begriff von »Erfahrung« kann im Rahmen dieses Aufsatzes nicht beantwortet werden.⁷⁵ Ich will aber ab-

73 Vgl. Hans Kelsen, *A New Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's "New Science of Politics". A Contribution to the Critique of Ideology*, hrsg. von Eckhard Arnold, Frankfurt-Lancaster 2004.

74 Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, aaO. (FN 5), S. 30 f.

75 Vgl. dazu zuletzt Schwellung, »Kulturwissenschaftliche Traditionslinien«, aaO. (FN 11), S. 14 ff., Matthias Riedl, »Der Erfahrungs begriff in den politischen Philosophien von Michael Oakeshott und Eric Voegelin«, in: André Brodocz (Hrsg.), *Erfahrung als Argument. Zur Relevanz von Erfahrungen für die politische Theorie*, Baden-Baden 2006 und Hans-Jörg Sigwart, »Modes of Experience – On Eric Voegelin's Theory of Governance«, in: *The Review of Politics* 68, No. 2 (2006), S. 259–286, S. 105–119.

schließend einige der diesbezüglich wichtigen Fragen zumindest kurz skizzieren. Denn in diesem Zusammenhang wird noch einmal die ganze Ambivalenz der Bedeutung Webers für Voegelin deutlich: Der Weg aus der Krise musste über Weber hinausführen und war »methodisch« dennoch an dem Vorbild Weber orientiert. Voegelins Versuch der intellektuellen Emanzipation vollzog sich nicht als Rückzug in vorkritische philosophische Dogmatik, sondern als groß angelegte »erfahrungswissenschaftliche« Untersuchung der Ordnungs- und Unordnungserfahrungen der westlichen Zivilisationsgeschichte, nämlich im Zuge seiner weberianisch anmutenden, enzyklopädisch angelegten historisch-empirischen Studien der 1940er Jahre.⁷⁶ Voegelin versuchte also, wenn man so will, das Problem der Weberschen Wertfreiheit im konsequenten Nachvollzug des Weberschen Wissenschaftsethos zu überwinden. Zwei Punkte sind dabei für Voegelin entscheidend wichtig. Erstens rückt die Erfahrung der existentiellen, epochalen Krise der modernen Gesellschaft, die für Voegelin der Nationalsozialismus bedeutete, jene Fragen und Probleme unerbittlich ins Zentrum seines Denkens, die bei Weber noch relevanztheoretische Aporien bleiben konnten, die für Weber erkenntnistheoretisch als unvermeidlich hinzunehmen waren und die sich praktisch durch die Webersche Ethik der Berufe lösen ließen. Und zweitens lieferten die empirischen ideengeschichtlichen Studien aus Voegelins Sicht mit der Erfahrung des »Faktums der Ordnungswissenschaft« in der klassischen griechischen (und z. T. auch in der klassisch-christlichen) Philosophie die intellektuelle Basis eines neuen, kritischen Wissenschaftsverständnisses, eine Basis, in deren Fehlen Voegelin schließlich den Grund für das Scheitern der Weberschen Wissenschaft sah.⁷⁷

Voraussetzung dieser »neoklassischen« Position, die für Voegelin zum Fundament seiner neuen kritischen Perspektive wurde, war wie gesagt ein »erfahrungswissenschaftlicher« Zugang zum klassischen philosophischen Diskurs und ein Begriff von Erfahrung, der eine substantiell-kritische politikwissenschaftliche Perspektive ermöglichte. Hinsichtlich dieser Frage spielte ein Denker für Voegelin eine zentrale Rolle, der offenbar auch für Max Weber von einiger Bedeutung war:⁷⁸ William James. Es ist kein Zufall, dass sich Voegelins »erfahrungswissenschaftlicher« Religionsbegriff in den »Politischen Religionen« explizit an James' »Varieties

76 Das Protokoll dieser Studien ist Voegelins *History of Political Ideas*, die erst posthum veröffentlicht wurde. Vgl. CW 19-26. Vgl. dazu auch Arpad Szakolczai, *Stages of a Quest. Reconstructing the Outline Structure of Eric Voegelin's History of Political Ideas*, Occasional Papers, Bd. XXV, Eric Voegelin Archiv, München 2001 und Jürgen Gebhardt, »Politische Ideengeschichte als Theorie der politischen Evokation«, in: Dirk Berg-Schlosser/Gisela Riescher/Arno Waschkuhn (Hrsg.), *Politikwissenschaftliche Spiegelungen. Festschrift für Theo Stammen*, Opladen 1998, S. 15 ff.

77 Voegelin, *Die neue Wissenschaft der Politik*, aaO. (FN 2), S. 40 f.

78 Vgl. Wilhelm Hennis, »Die spiritualistische Grundlegung der verstehenden Soziologie Max Webers. Ernst Troeltsch, Max Weber und William James' Varieties of Religious Experience«, in: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen aus dem Jahre 1996*, Göttingen 1996, S. 1-25. Zum Verhältnis der Weberschen Wissenschaft zum amerikanischen Pragmatismus vgl. auch Eduard Baumgarten, *Max Weber. Werk und Person*, Tübingen 1964, S. 560 f.

of Religious Experience« orientiert.⁷⁹ Und es ist vielleicht auch kein Zufall, dass Max Weber »seine eigenen Fragen, noch mehr aber Rückendeckung für seine Art zu fragen in James' Varieties«⁸⁰ finden konnte, wobei sich allerdings andererseits James' pragmatistische Position an vielen Stellen seines Werkes wie die direkte erfahrungswissenschaftliche Gegenposition zu Webers Idee der Wertfreiheit liest.⁸¹ In einem Brief von 1974 hat Voegelin – zumindest zwischen den Zeilen – die zentrale Bedeutung von James' Epistemologie und seines Erfahrungsbegriffs angedeutet, allerdings ohne auf die *intellektuell-biographische* Bedeutung seiner eigenen James-Rezeption Ende der 1930er Jahre zu sprechen zu kommen:

»I believe indeed that (William James') essay on 'Radical Empiricism' which develops the concept of Pure Experience is an important philosophical study. The concept of Pure Experience is in fact resuming the Classic and Christian problem of participation. The 'experience' does neither belong to the external world nor to the psyche, but arises in the In-Between of participatory action, and that In-Between, the metaxy, is a fundamental Platonic concept.

I am not sure that William James knew about the Classic precedent, since at the beginning of the century an excellent knowledge of Classic philosophy, or of problems of Christian philosophy, was still practically nonexistent. All the more is his philosophical insight to be admired.«⁸²

Der Ton und auch der Akzent ist hier anders als in den frühen Schriften, aber auch hier geht es um die »erfahrungswissenschaftliche« Problematik und den damit verbundenen erkenntnistheoretischen Bruch zwischen philosophischer Tradition und Moderne – und in der Tat geht es Voegelins Ordnungswissenschaft in gewissem Sinn um eine *wissenschaftstheoretische* Überwindung dieses Bruchs. Sowohl die geschichts- als auch die bewusstseinsphilosophischen Entwürfe seiner Hauptwerke seit den 1950er Jahren können in diesem Zusammenhang gesehen werden. Für den späteren Voegelin scheint dieser Bruch offenbar, das legt zumindest die zitierte Briefstelle nahe, weniger auf eine epistemologisch naive Perspektive der klassischen Philosophie, sondern eher auf eine epistemologisch naive moderne Rezeption der Klassiker zurückzuführen zu

79 Voegelin, *Die politischen Religionen*, aaO. (FN34), S. 67.

80 Hennig, »Die spiritualistische Grundlegung der verstehenden Soziologie Max Webers«, aaO. (FN 78), S. 21.

81 Vgl. zum Beispiel William James, »Der Wille zum Glauben«, in: Ekkehard Martens (Hrsg.), *Pragmatismus. Ausgewählte Texte von Charles Sanders Peirce, William James, F. C. S. Schiller, John Dewey*, Stuttgart 2002, S. 128–160. James' pragmatistisches Programm zur Begründung einer *normativen Tatsachenwissenschaft* impliziert außerdem ein dezidiert personalistisches, und d.h. am Kriterium der Integrität und Kongruenz der intellektuellen und ethischen Orientierung der Gesamtperson ausgerichtetes Verständnis von intellektueller Rechtschaffenheit, das der Weberschen Idee des Berufsethos geradezu direkt entgegengestellt werden kann. Vgl. dazu zum Beispiel James' erste Pragmatismus-Vorlesung über »The Present Dilemma in Philosophy« (William James, *Pragmatism*, Cambridge 1975, S. 9–26).

82 Eric Voegelin an Kenneth N. Adamson, 22. Januar 1974, in: HI 6.3.

sein. Aber ungeachtet dieses veränderten Akzents geht es Voegelin auch hier um die »erfahrungswissenschaftliche« Überwindung dieser klaren Trennungslinie. Schon sein Versuch der politiktheoretischen Neuformulierung der religiösen Fragestellung seit Ende der 1930er Jahre wird von Voegelin dezidiert auf eine in diesem Sinne »erfahrungswissenschaftliche« Grundlage gestellt. Dazu ein weiteres Zitat aus einem Brief Voegelins von 1953. Voegelin reagiert hier auf eine kritische Bemerkung bezüglich der »theologischen Prämissen« seiner wissenschaftlichen Arbeit folgendermaßen:

»The question whether anybody is an agnostic, or religiously inclined, or whether he is both at the same time, as it seems to be your predicament, has, in my opinion, nothing to [do] whatsoever with theoretical issues. I feel even unable to return your confidences in this point, for the good reason that I am not clear myself about my own state of sentiments in such matters. Metaphysics is not a ‚premise‘ of anything, as far as I am familiar with the works of philosophers, but the result of a process in which a philosopher explicates in rational symbols his various experiences, especially the experiences of transcendence. And the same goes for Christianity: theology is not a premise, but a result of experiences. As far as political science is concerned, we are faced with the fact that such experiences are constituent elements in social order. Insofar they are facts of political history. A theory of politics, therefore, must take cognizance of these facts and interpret them on their own terms, that is, as experiences of transcendent order, whatever my personal opinions about them should be. Their classification, not as facts of order, but as ‚metaphysical premises‘ etc., seems to me to express not a judgment in science, but a dogmatic misconstruction from the position of some ideology.«

Hence, I am not operating with a theological ‚premise‘, but with a proposition which certainly is empirically tenable, that is, the proposition that experiences of transcendence and their rational articulation in metaphysics and theology are ordering facts in history. In order to recognize this fact, to theorize it, and so forth, you don't have to be a theologian yourself anymore than you have to be a great artist in order to write a competent study on Rembrandt.«⁸³

Die Passage zeigt nicht nur Voegelins Anspruch einer »erfahrungswissenschaftlichen« Herangehensweise an »theologische« Fragen und an das »theoretische« Problem der »Religion«, sondern auch sein spezifisch politikwissenschaftliches Interesse an diesen Fragen. Und sie zeigt den Einfluss von Williams James, wenn man ihr James' Charakterisierung seiner eigenen wissenschaftlichen Position zur Seite stellt. Im »Postscript« zu den *Varieties of Religious Experience* gibt James eine Skizze seiner Perspektive, die er als eine »science of religion« beschreibt, deren Grundlage eine Philosophie des »piecemeal supernaturalism« sei. Dieses James' Vorliebe für undogmatische Begrifflichkeiten verratende Label soll eine Position bezeichnen, die

83 Eric Voegelin an Thomas I. Cook, 30. Dezember 1953, in: HI 9.28. Ebenfalls zitiert bei Jürgen Gebhardt, »Voegelin und das Politische«, in: Ders., *Politik – Hermeneutik – Humanität. Gesammelte Aufsätze*, hrsg. von Clemens Kauffmann/Helmut Klumpjan/ Matthias Riedl/Hans-Jörg Sigwart, Berlin 2004, S. 337–347; hier: S. 342.

sich in bestimmter Hinsicht von moderner kantianischer Epistemologie (»refined supernaturalism« in James' Begrifflichkeit) unterscheidet.⁸⁴ Während »transcendental idealists ... bar out ideal entities from interfering causally in the course of phenomenal events«, zeichne sich »piecemeal supernaturalism«, so James, durch einen pragmatischen und »universalistic way of taking the ideal world« aus:

»It admits miracles and providential leadings, and finds no intellectual difficulty in mixing the ideal and the real worlds together by interpolating influences from the ideal region among the forces that causally determine the real world's details. In this the refined supernaturalists determine think that it muddles disparate dimensions of existence. For them the world of the ideal has no efficient causality, and never bursts into the world of phenomena at particular points. The ideal world, for them, is not a world of facts, but only of the meaning of facts; it is a point of view for judging facts. It appertains to a different »-ology«, and inhabits a different dimension of being altogether from that in which existential propositions obtain. It cannot get down upon the flat level of experience and interpolate itself piecemeal between distinct portions of nature, as those who believe, for example, in divine aid coming in response to prayer, are bound to think it must.«⁸⁵

Die Passage impliziert den komplexen Hintergrund von James' Begriff der »Erfahrung«, den er hier nicht weiter ausführt.⁸⁶ Aber der Punkt, auf den es hier ankommt, wird von James in den *Varieties* deutlich herausgestrichen. Die Grundprämisse seiner philosophischen Position, bzw. die fundamentale Erfahrung, auf der sie beruht, sei die empirische Tatsache, dass religiöse Erfahrungen und Überzeugungen von Menschen einen äußeren Einfluss auf die Bedingungen gesellschaftlichen menschlichen Lebens haben, dass sie »effects in this world« haben und »regenerative effects unattainable in other ways« produzieren.⁸⁷ In diesem Sinne und aufgrund dieser Prämisse – mit Webers Worten: der Prämisse, dass »Ideen in der Geschichte wirksam werden« – erkenne eine »science of religion« religiöse Erfahrungen als empirische Tatsachen an.

Es ist also zunächst einmal nicht so sehr eine eventuelle persönliche religiöse Erfahrung – berücksichtigt man die unterschiedlichen Kontexte, dann steht James' Selbstbeschreibung in diesem Punkt der »religiösen Unmusikalität« Webers an Zurückhaltung nur um wenig nach⁸⁸ – sondern es ist die empirische, hermeneutisch-wissenschaftliche *Erfahrung religiöser Erfahrungen* und ihrer psychologischen, soziokulturellen und -politischen Auswirkungen, welche die Basis für James' philoso-

84 William James, *The Varieties of Religious Experience*, New York 1999, S. 565 ff.

85 ebd.

86 Vgl. dazu vor allem William James, *Essays in Radical Empiricism*, Lincoln/London 1996. Wie die oben zitierte Passage aus Voegelins Brief von 1974 zeigt, ist es wohl James' gleichsam epistemo-ontologischer Entwurf eines »Radical Empiricism« und weniger James' »Pragmatismus« im engeren Sinne – also etwa die Maxime pragmatischer Methode (vgl. James, *Pragmatism*, aaO. (FN 81), S. 29 ff.) – für den sich Voegelin vor allem interessiert.

87 James, *The Varieties of Religious Experience*, aaO. (FN 84), S. 560 und 569.

88 Vgl. ebd., S. 560 ff., wo James seinen persönlichen »over-belief« skizziert, »though I know it will appear a sorry under-belief to some of you.«

phisch-empirische Untersuchungen liefert. Mir scheint, auf einer ähnlichen erfahrungswissenschaftlichen und hermeneutischen Basis hat Eric Voegelin versucht,⁸⁹ eine politikwissenschaftliche »Ordnungswissenschaft« zu begründen, die durch die hermeneutische Interpretation der sozio-historischen menschlichen Erfahrungs-Realität zu substantiell-kritischen und normativen Aussagen über Gesellschaft und Politik zu kommen versucht. »Theorie« sei der Versuch, so bestimmt Voegelin diesen zentralen, aristotelisch orientierten Begriff seiner ordnungswissenschaftlichen Konzeption in der *New Science*, »den Sinn der Existenz durch die Auslegung einer bestimmten Klasse von Erfahrungen zu gewinnen. Ihr Argument ist nicht willkürlich, sondern leitet seine Gültigkeit von dem Aggregat von Erfahrungen her, auf das sie sich ständig zur empirischen Kontrolle beziehen muss.«⁹⁰ Eine auf diese Frage zielende Analyse von Voegelins Hauptwerken seit den 1950er Jahren müsste versuchen, trotz seiner fundamentalen Kritik an der Moderne und ungeachtet seiner zum Teil bewusst zugesetzten anti-modernen Polemik, diesen »wirklichkeitswissenschaftlichen« Kern seiner Konzeption einer »Ordnungswissenschaft« deutlicher herauszuarbeiten.

Zusammenfassung

Die Kritik an Max Weber, die Eric Voegelin im Rahmen seines Versuchs der Neubegründung einer neoklassisch orientierten kritischen »Ordnungswissenschaft« in seiner *New Science of Politics* 1952 formuliert hat, gehört zu den klassischen Gegenpositionen zu Webers Konzeption einer wertfreien Wirklichkeitswissenschaft. Eine genauere Untersuchung von Voegelins Auseinandersetzung mit dem Weberschen Werk vor allem in den 1930er Jahren, die seiner Kritik in der *New Science* voraus geht, ergibt allerdings ein ambivalenteres und vielschichtigeres Bild von der Beziehung zwischen Wirklichkeits- und Ordnungswissenschaft. Dieser Artikel konzentriert sich auf diese Auseinandersetzung Voegelins mit Weber in den 1930er Jahren und kommt zu den folgenden Ergebnissen: 1. Voegelins Wissenschaftsverständnis steht hinsichtlich wichtiger Aspekte der Weberschen Perspektive näher als seine Fundamentalkritik in der *New Science* erwarten lässt (Kapitel II.). 2. Seine seit Mitte der 1930er Jahre einsetzende kritische Auseinandersetzung mit Weber, insbesondere mit dem Postulat der Wertfreiheit und Webers spezifischer Trennung von Wissenschaft und Politik, implizierte nicht nur eine weit reichende Änderung von Voege-

89 Wie weit Voegelin der James'schen Konzeption eines »radical empiricism« letztlich folgt, ist allerdings eine Frage, deren Beantwortung weiterer Untersuchungen bedarf. Insbesondere die Vorstellung der »Person« als Seins- bzw. Erfahrungstatsache, deren Status sich in James' empiricism zuweilen im Kontinuum reiner Erfahrung eher aufzulösen scheint (vgl. James, *Essays in Radical Empiricism*, aaO. (FN 86), S. 36 ff.), ist bei Voegelin deutlich stärker betont.

90 Voegelin, *Die neue Wissenschaft der Politik*, aaO. (FN 2), S. 96. Für die erfahrungswissenschaftlichen und hermeneutischen, gleichsam epistemo-ontologischen Implikationen von Voegelins späterer Perspektive vgl. z. B. auch die prägnanten Bemerkungen in Eric Voegelin, »On Debate and Existence«, in: CW 12, S. 36-51.

lins eigenem Wissenschaftsverständnis, sondern bleibt noch in der kritischen Wendung gegen Weber in wichtigen Punkten dem Vorbild Weber verpflichtet (Kapitel III.). 3. Diese kritische Auseinandersetzung hängt unmittelbar mit der Erfahrung des Totalitarismus und Voegelins intellektueller Auseinandersetzung mit dieser Erfahrung zusammen (Kapitel IV.). In einem Ausblick (Kapitel V.) wird abschließend die These skizziert, dass auch Voegelins spätere Konzeption einer »Ordnungswissenschaft«, die schließlich die Antwort auf diese Erfahrung zu geben versucht, den Anspruch erhebt, auf einer wirklichkeits- bzw. erfahrungswissenschaftlichen Grundlage zu stehen. Dabei spielt die konstruktive Rezeption von Grundgedanken William James' für Voegelin eine große Rolle.

Summary

In attempting to found anew a critical, neo-classically oriented «science of order,» Eric Voegelin formulated a critique of Max Weber in his 1952 work, *The New Science of Politics*. This critique would mark one of the classical counter-positions to Weber's conception of value-free science. Yet Voegelin's analysis of Weber's work preceded his critique of *The New Science*. As more precise investigation, primarily of his analyses of the 1930s, reveals, Voegelin's image of the relationship between the sciences of reality and of order was more ambivalent and multilayered. Concentrating on Voegelin's discussions of Weber in the 1930s, this article attains the following results: 1. In significant aspects, Voegelin's conception of science lies closer to the Weberian perspective than his critique of fundamentals in *The New Science* would lead us to expect (II). 2. Beginning in the mid thirties, his increasingly critical analysis of Weber—particularly of Weber's postulate of value-freedom and his separation of science and politics—indeed would imply a far-reaching change of Voegelin's own understanding of science. Yet it would still remain indebted to Weber as a role model, even in criticizing him on important points (III). 3. Voegelin's discussion is directly linked both to the experience of totalitarianism and to his intellectual analysis of this experience (IV). In a concluding preview (V), the following thesis is sketched: Voegelin's later conception of a «science of order,» ultimately attempting to respond to the totalitarian experience, also claims to be founded on a science of reality or experience. Here, Voegelin's constructive reception of certain basic ideas of William James plays a large role.

Hans-Jörg Sigwart, Science of Reality and Science of Order – Eric Voegelin's Reading of Max Weber