

AUFSATZ

Jan Rohgalf

Pathologische oder ambivalente Moderne?¹

Eric Voegelin wieder gelesen mit Claude Lefort

Einleitung

In der deutschen Politikwissenschaft hat erst in den vergangenen Jahren eine rege Rezeption von Autoren wie Jacques Rancière, Cornelius Castoriadis, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Alain Badiou oder Claude Lefort eingesetzt.² Deren Arbeiten, die als postmarxistische, weniger zutreffend auch als französische oder »neue Philosophien des Politischen«³ bezeichnet werden, bilden ein in sich heterogenes Theoriefeld. Gemeinsam ist ihnen jedoch, dass stets »der Politik«, grob verstanden als Ensemble von Institutionen, Akteuren und Prozessen, »das Politische« gegenübergestellt wird.⁴ Mit dieser Unterscheidung soll der Blick über das hinaus erweitert werden, wofür sich die Politikwissenschaft primär interessiert, und gleichsam zu den Bedingungen der Möglichkeit von Politik vorgestoßen werden. Aus dieser Motivation heraus spielt die symbolische Dimension des Politischen eine entscheidende Rolle und damit zusammenhängend Aspekte wie kollektive Identität, Erinnerung, Glaube, Emotionen oder gemeinsame Vorstellungen.

Auffallend bei der deutschen Rezeption dieser Theorien ist, dass sie bislang nicht in Bezug gesetzt wurden zu einer Reihe älterer Ansätze zur Symbolik, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Deutschland entwickelt wurden.⁵ Neben so unterschiedlichen Autoren wie Ernst Cassirer, Carl Schmitt, Siegfried Landshut oder Rudolf Smend ist hier besonders Eric Voegelin zu nennen, beinhaltet sein Werk doch

1 Dank gebührt Prof. Dr. Gerhard Göhler für seine Stellungnahme zu einer früheren Version des Textes. Dank der Einladung von Prof. Dr. Thierry Gontier konnte eine frühere Fassung des Textes ebenfalls bei der Jahrestagung der Eric Voegelin Society 2014 in Washington vorgestellt und diskutiert werden. Nicht zuletzt profitierte der vorliegende Aufsatz von den kritischen Kommentaren und Anregungen in den beiden anonymen Gutachten.

2 Dafür spricht die Häufung von Sammelbänden wie etwa Heil, Hetzel 2006; Hirsch, Voigt 2009; Bröckling 2010; Bedorf, Röttgers 2010. Siehe aber auch die Einführung Hebekus, Völker 2012 oder die Monographien von Hirsch 2007 oder Marchart 2010.

3 Hebekus, Völker, 2012.

4 Diese Unterscheidung wird von den Autoren keineswegs einheitlich vorgenommen. Bisweilen weicht auch die Terminologie ab. So spricht etwa Rancière von der Polizei und der Politik anstatt von der Politik und dem Politischen. Die Denkfigur bleibt jedoch dieselbe; Rancière 2002.

5 Vgl. Göhler 1997; Göhler 2015. Zu einem ersten Vergleich theoretischer Ansätze zu »symbolischer Repräsentation« in Frankreich und Deutschland siehe jetzt aber Göhler 2015.

die wahrscheinlich umfassendste Geschichte der politischen Symbolik sowie eine elaborierte Theorie zu diesem Thema.

Obgleich Voegelin auch Relevantes für die aktuelle Politikwissenschaft anzubieten hat, sperrt sich sein Werk aus mehreren Gründen geradezu dagegen, für die Analyse gegenwärtiger Phänomene herangezogen zu werden. Da ist zunächst die Breite des von Voegelin bearbeiteten Materials. Zeitlich reicht seine ambitionierte Geschichte der politischen Symbolik vom alten Orient bis in den Kalten Krieg. Darüber hinaus hat Voegelin scheinbar mühelos die Grenzen der Fachdisziplin überschritten. Sein Werk hat den Anspruch, die Erkenntnisse der Politikwissenschaft und der Philosophie, aber auch der Archäologie, der Religions- und Geschichtswissenschaft sowie der Anthropologie zu synthetisieren.

Die wohl größte Hürde für die Rezeption stellt allerdings seine vernichtende Kritik der Moderne dar. Voegelin bescheinigte der Moderne im Ganzen eine schwere mentale Pathologie, die darin bestehe, dass der Mensch das Bewusstsein für die transzendenten Fundamente seiner individuellen wie sozialen Existenz verloren habe. Aufgrund dieser Einschätzung tendiert sein Werk dazu, die Vielfalt des modernen politischen Denkens auf einen einzigen Verfallsprozess zu reduzieren, der im Totalitarismus des 20. Jahrhunderts gipfelt. Vor allem diesem Umstand ist es wohl geschuldet, dass Voegelins Werk nach wie vor kein nennenswerter Einfluss auf die heutige Politikwissenschaft beschieden ist.⁶

In der Gegenüberstellung mit einem Vertreter der postmarxistischen Theorien des Politischen, Claude Lefort, wird im vorliegenden Aufsatz dagegen argumentiert, dass Voegelin auch mit weitaus schwächeren Annahmen über den Menschen zu einer ganz ähnlichen Einschätzung des Totalitarismus und der Bedrohung des Menschen in der Moderne hätte kommen können. Deshalb können wichtige Errungenschaften und Einsichten seines Werks noch heute für die Diskussion fruchtbar gemacht werden, ohne dass Voegelins Fundamentalkritik der Moderne geteilt werden muss.

Vor allem Lefort bietet sich hier für einen Theorievergleich an. Nicht nur ist das Aufkommen des Totalitarismus das zentrale Problem auch in seinem Werk, welches er über die Analyse der politischen Symbolik zu begreifen versucht. Ebenso erscheint bei ihm die moderne Demokratie in erster Linie als politische Ordnung ohne transzendentale Fundamente. Allerdings versteht Lefort die moderne Demokratie als jene Gesellschaftsform, die mit dieser Abwesenheit umgehen kann und umgehen muss, um die totalitäre Katastrophe zu verhindern. Die Moderne ist so nach Lefort im Unterschied zu Voegelin eine ambivalente Moderne.

6 Vgl. Prader 2006, S. 115 ff., sowie ausführlich zur Voegelin Rezeption in Deutschland Braach 2003, S. 442-478. Hollweck weist zudem darauf hin, dass sich in der philosophischen Diskussion in Deutschland nicht Voegelins These der modernen Gnosis durchsetzte, sondern Blumenbergs gegenteilige Interpretation der Moderne als Überwindung der Gnosis; Hollweck 2003.

1. Pathologische Moderne: Der Verlust transzendenter Fundamente

1.1 Die »Spannung zum göttlichen Grund« und die Rolle von Symbolen

Um Voegelins Interpretation der Moderne als Pathologie zu verstehen, ist es unerlässlich, sich zu vergegenwärtigen, was diese als unhinterfragbare Wahrheit über die menschliche Existenz voraussetzt. Im Hauptwerk *Order and history* formuliert er gleich im ersten Absatz in aller Klarheit: »Gott und Mensch, Welt und Gesellschaft bilden eine primordiale Gemeinschaft des Seins.⁷ Der Mensch ist demnach Teil der Realität, aber sein Verständnis dieser Realität ist notwendigerweise begrenzt. Er kann nicht wie von außen auf die Welt schauen. Seine eigene Existenz ist dem Menschen deshalb nicht vollends rational erschließbar. Der letzte Grund seiner Existenz und der Wirklichkeit bleibt für ihn somit ein Mysterium. Der Mensch wird über sich und die Welt keine absolute Gewissheit erlangen können. Dennoch fühlt er sich vom letzten, transzendenten Grund angezogen. Er spürt den Drang, sein eigenes Leben an diesem Grund auszurichten. Voegelin spricht auch von einer »Spannung zum göttlichen Grund«.⁸ Es gehört demzufolge zum Wesen des Menschen, nach diesem Grund seiner Existenz hinzustreben, der letzten Endes in seinem Erdenleben unerreichbar bleibt.

Aus diesen Annahmen erklärt sich Voegelins komplexes Konzept von Repräsentation, wie er es Anfang der 1950er Jahre zunächst in einer Vorlesungsreihe an der University of Chicago und dann in *The new science of politics* dargelegt hat. Drei Aspekte von Repräsentation werden dabei unterschieden: Deskriptive Repräsentation⁹ bezeichnet das, was etwa gewählte Abgeordnete in repräsentativen Demokratien, im Unterschied zu Formen direkter Demokratie, tun.¹⁰ Dieser Typ der Repräsentation setzt einen anderen Typ voraus: die existentielle Repräsentation. Die Existenz einer Gesellschaft hängt davon ab, dass sie Repräsentanten hervorbringt, deren Handlungen effektiv der Gesellschaft als Ganzer zugerechnet werden.¹¹ Voegelin spricht hier auch von der Artikulation einer Gesellschaft. Die Gesellschaft muss innere Strukturen entwickeln, mittels derer die Repräsentanten regelmäßigen Gehorsam finden. Außerdem müssen die das gesamte Kollektiv bindenden Entscheidungen der Repräsentanten die »existenziellen Bedürfnisse der Gesellschaft« (wie Frieden, innere Sicherheit oder Gerechtigkeit) befriedigen können¹² sowie die grundlegenden Werte und Prinzipien der Gesellschaft verwirklichen.¹³ Neben dem

7 Voegelin 1956, S. 1, Übersetzung J.R.; vgl. Kessler 1995, S. 13-34; Ranieri 1995, vor allem S. 8-34; umfassend zur politischen Anthropologie Voegelins siehe Braach 2003.

8 Voegelin 1966, S. 287.

9 In der englischen Fassung auch: elemental representation.

10 Voegelin 1952, S. 31-34.

11 Pitkin führt existentielle Repräsentation so auch als ein Beispiel für Repräsentation als Autorisierung an; Pitkin 1967, S. 44-47.

12 Ebd. S. 36 ff.

13 Zu Recht betont Göhler deshalb auch, dass es sich hier nicht allein um eine Willens-, sondern eben auch um eine Symbolbeziehung handelt, die die Gesellschaft erst konstituiert; Göhler 1997, S. 49; Göhler 2015.

basalen Zur-Existenz-Gelangen der Gesellschaft erfasst existentielle Repräsentation auch das Moment der Legitimität von Herrschaft. Der genuine Beitrag Voegelins zur Theorie der Repräsentation ist jedoch, drittens, sein Begriff der »transzendenten Repräsentation«. Keine Gesellschaft gibt sich demnach mit ihrem faktischen Bestehen zufrieden. Wohl keine Gesellschaft versteht ihre sozio-politische Ordnung einfach als willkürlich oder gar zufällig. Nach Voegelin artikulieren Gesellschaften in ihrer Symbolik ihre jeweilige Vorstellung vom Sinn ihrer Existenz. Er geht noch weiter, wenn er festhält, dass diese Symbole die Beziehung der Gesellschaft zum transzendenten Grund zum Ausdruck bringen.

So wie der Mensch keine absolute Gewissheit über seine Existenz erlangen kann, so gibt es auch keine perfekte Gesellschaft, die ein unverzerrtes Verständnis des letzten Grundes gleichsam verkörpern würde.¹⁴ Die Spannung zwischen irdischer Unvollkommenheit und transzenterer Vollkommenheit ist für Voegelin unauflösbar. Das liegt nicht nur daran, dass der transzendenten Grund für den Menschen letztlich undurchschaubar bleibt, es lässt sich auch keine Blaupause für die gute Gesellschaft aus ihm ableiten. Die »Spannung zum göttlichen Grund« erfordert hingegen, dass die Normen und Prinzipien, die in Gesellschaft und Politik gelten, nicht zu bloßen Dogmen erstarrten. Das Dogma hätte nämlich als vorgebliges absolutes Wissen bereits die Verbindung zum transzendenten Grund gekappt.¹⁵ Darüber hinaus jedoch kann die perfekte Gesellschaft nicht Wirklichkeit werden, weil nicht jeder Mensch jederzeit vernünftig und in Einklang mit seinen Mitmenschen handeln wird. Diese Natur des Menschen kann die Politik nicht verändern, sondern sie muss die menschliche Unvollkommenheit schlachtweg in Rechnung stellen, indem sie Frieden und Ordnung im Innern sicherstellt und die Verteidigung gegen äußere Bedrohungen organisiert.

Vor dem Hintergrund dieser Annahmen nimmt Voegelins Interpretation der Geschichte die Form einer Erzählung von Aufstieg und Verfall an. Gesellschaften und ihre Ordnung werden jeweils gemessen an dem Grad des Bewusstseins für die »Spannung zum göttlichen Grund«, das sie jeweils entwickeln. Der Aufstieg der Menschheit zu einem schärferen Bewusstsein und einer wachsenden Einsicht in die Wahrheit der eigenen Existenz führt von der kosmologischen Wahrheit des alten Orients über die anthropologische Wahrheit der antiken griechischen Philosophie zur soteriologischen Wahrheit des Christentums.¹⁶ Während der »kosmologische Mythos« der Vorzeit politische Ordnung und Herrschaft erklärt sowie legitimiert durch die Verbindung zwischen Gesellschaft und Kosmos, entdeckten die antiken Philosophen sowohl die Seele des Menschen als auch die Transzendenz des Göttlichen. In dieser Lesart markiert das Christentum schließlich den Gipfel der zivilisatorischen Entwicklung. Auch hier findet sich das Bewusstsein für den Bruch zwischen dem irdischen menschlichen Leben und der göttlichen Transzendenz. Zugleich aber ist der transzendenten Gott auch nicht gleichgültig gegenüber dem

14 Pointiert in Voegelin 1988.

15 Ebd. Siehe hierzu auch Braach 2003, S. 226-244.

16 Zusammengefasst in Voegelin 1952, S. 52-106.

Menschen (wie etwa Aristoteles' »unbewegter Bewege«), sondern wendet sich diesem zu.

1.2 Moderne als Entgleisung

Es ist wenig überraschend, dass sich die Moderne – gemessen an diesem Kriterium – nicht als emanzipiert von Mythen und Aberglauben darstellt. Anstatt von Aufklärung zu sprechen, attestiert Voegelin eine »Realitätsfinsternis«¹⁷ oder einen »Mythos der Vernunft«¹⁸, der die Wirklichkeit tatsächlich verschleiert und die Menschen für »Traumrealitäten«¹⁹ entflammt. Er charakterisiert die Moderne als Verlust oder gar als Ablehnung der Transzendenz sowohl in der Politik als auch in der Seele des Menschen. Der moderne Mensch verliert demzufolge jegliches Bewusstsein für seine Position in der Wirklichkeit und verschanzt sich in einer Scheinwirklichkeit.²⁰ Er fällt dem Irrglauben zum Opfer, die Welt könne vollständig verstanden werden allein in Begriffen des Materiellen, des Positiven, des Zähl- und Messbaren usw. Weil er sich von der Transzendenz und der Realität abwendet, leugnet der moderne Mensch nicht zuletzt seine Natur als soziales Wesen.

Voegelin sieht hierin den Siegeszug gnostischen Denkens. In der Moderne werde das Denken dieser antiken religiösen Strömung, das über die längste Zeit ein Schattendasein in verschiedenen Sekten geführt habe, ausschlaggebend für das Welt- und Selbstverständnis der großen Mehrheit. Gnostisches Denken ist nach Voegelin durch folgende Merkmale gekennzeichnet: Das Unbehagen an der Gegenwart wird auf die schlechte Organisation der Welt zurückgeführt und nicht etwa auf die Unzulänglichkeit des Menschen.²¹ Die Erlösung der Welt von ihren Übeln ist möglich und nötig: Aus »der schlechten Welt muss historisch eine gute Welt werden«.²² Diese Veränderung kann vom Menschen herbeigeführt werden. Es müssen lediglich das entsprechende Wissen über die Veränderung und die nötigen Mittel erarbeitet werden. Die moderne unterscheidet sich demnach von der alten Gnosis lediglich dadurch, dass der böse Schöpfergott und der gute, verborgene Gott sukzessive durch innerweltliche Größen ersetzt werden.²³

Was die sozialen und politischen Folgen angeht, die nach Voegelin aus diesem Verschließen gegenüber dem »göttlichen Grund« erwachsen, können drei Aspekte unterschieden werden:

a) *Relativismus*. Aus einer eher religionssoziologischen Perspektive betrachtet, erfüllt Religion eine wichtige Funktion bei der sozialen Integration. Religion verbindet durch gemeinsamen Glauben. Zudem motiviert sie dazu, im Einklang mit den religiösen Werten zu handeln. Schließlich kann sie die sozio-politische Ordnung

17 Voegelin 1990.

18 Voegelin 1999 b *passim*.

19 Voegelin 1999 a, S. 39 f.

20 Voegelin 1990.

21 Siehe zum Beispiel Voegelin 1999 a, S. 107 ff.

22 *Ebd.*, S. 108.

23 *Ebd.*, S. 62.

mit Fundamenten ausstatten, die nicht willkürlich ausgewechselt werden können. Mit der Moderne nun sieht Voegelin eine »Toleranzgesellschaft« (*toleration society*) heraufziehen.²⁴ Weil die Religion aus der öffentlichen Sphäre weitgehend verdrängt wurde, verliert Politik ihren Kompass und mäandert ziellos umher. Voegelin sieht vor allem das Problem des Relativismus: Jede politische Doktrin gilt als so gut oder so schlecht wie jede andere. Weil sie sich von unhinterfragbaren Maßstäben verabschiedet hat, läuft die Toleranzgesellschaft nicht nur Gefahr, in Anomie zu zerfallen. Es werden auf diese Weise zudem die Bollwerke gegen Ideologien geschleift, die offen anti-christliche und anti-zivilisatorische Ziele verfolgen. Ob ihrer Alles-ist-möglich-Mentalität ist die Toleranzgesellschaft nach Voegelin nicht einmal in der Lage, ihre eignen Feinde auszumachen und zu bekämpfen.

b) Religionsersatz und die Rückkehr des Verdrängten. Mehr oder weniger konsequent verweisen moderne Gesellschaften religiöse Überzeugungen in den privaten Raum. Deshalb scheitern sie nach Voegelin daran, religiöse Gefühle und Überzeugungen, die entscheidenden Momente der menschlichen Natur, angemessen in Rechnung zu stellen. Dabei hat die Moderne die menschliche Natur nicht verändert. Nur versteht der moderne Mensch seine Natur und seine grundlegendsten Bedürfnisse nicht mehr. Darum fühlt er sich angesprochen von »politischen Religionen« oder einem »Religionsersatz«. Der Totalitarismus nationalsozialistischer und bolschewistischer Provenienz sind dabei lediglich die Spitze des Eisbergs.²⁵ Unter dem Verdacht des Religionsersatzes stehen bei Voegelin nämlich bereits der neuzeitliche Humanismus,²⁶ der Liberalismus, der Sozialismus, der Positivismus, der Progressivismus, die Psychoanalyse und dergleichen mehr. In einem Zeitalter, das sich selbst als säkular beschreibt, werden, so Voegelin, die verleugneten religiösen Bedürfnisse so auf pervertierte Weise von profanen, politischen Ideologien bedient. Das hat zur Folge, dass eigentlich profane Größen zu pseudo-sakralen Objekten in politischen Glaubensbekenntnissen avancieren. Seiner natürlichen Verbindung zum transzendenten Gott beraubt, betet der Mensch Surrogate an oder hält sich gar selbst für Gott.

c) Die »Immanentisierung des Eschaton«. Zu guter Letzt stellt Voegelin heraus, dass die Religion im Allgemeinen und das Christentum im Besonderen politischem Handeln Grenzen setzt. Sie widerlegt etwaige Allmachtsansprüche der Politik. Die christliche Religion teilt die Welt in zwei Sphären: eine weltliche und eine transzendentale, die diese überwölbt. Der Zuständigkeitsbereich der Politik ist auf die erste Sphäre beschränkt. Sie ist nicht zuständig für die letzten Dinge, sondern allein für die vorletzten Dinge. Das wiederum bedeutet, dass es die Möglichkeiten der Politik übersteigt, das Mysterium der menschlichen Existenz zu lüften. Sie kann die wahre Bestimmung des Menschen nicht erfüllen und auch die Vertreibung aus dem Paradies nicht ungeschehen machen. Was Politik bestenfalls tun kann, ist, die »Spannung

24 Voegelin 1999 b, S. 143. In ähnlich abschätziger Weise spricht Voegelin auch von der »pluralistischen Gesellschaft« (stets in Anführungszeichen); zum Beispiel Voegelin 2000 f, S. 190.

25 Vgl. vor allem Voegelin 1952; Voegelin 1993; Voegelin 1999 a.

26 Voegelin 1995 a.

zum göttlichen Grund« im Gesetz und in kluger Regierung zu reflektieren. In der Moderne, so Voegelins Kritik, kennt die Politik diese Zurückhaltung nicht mehr. Sie versucht sich an der »Immanentisierung des christlichen Eschaton«,²⁷ wie das berühmte Urteil lautet. Dies ist Ausdruck menschlicher Hybris. Vom »Mythos der Vernunft« in die Irre geleitet, glaubt sich der Mensch nun in die Lage versetzt, das Mysterium seiner Existenz auflösen zu können und die Welt gleichsam neu schaffen zu können. Unter diesem Paradigma lässt die Politik alle früheren Begrenzungen hinter sich und verspricht nichts weniger als den Himmel auf Erden. Dieses Unterfangen führt, so es konsequent zu Ende geführt wird, in den totalitären Albtraum.

Der Philosoph John Ranieri wirft die wichtige Frage auf, wie weit angesichts dessen das Bestreben gehen darf, die gesellschaftlichen Verhältnisse zum Besseren zu wenden, ohne sich diesem Vorwurf der Hybris ausgesetzt zu sehen. Ihm zufolge wäre es falsch, Voegelin schlichtweg als Konservativen zu verstehen, der jeder Veränderung per se mit Skepsis gegenübersteht und bestenfalls eine behutsame Weiterentwicklung des Bestehenden gelten lässt. Wenn Voegelin auf nichts weniger hofft als auf die Überwindung der Gnosis, die die Moderne über Jahrhunderten fest im Griff habe, bleibt ihm diese Option gerade verwehrt.²⁸ Ebenso wenig plädiere Voegelin für einen Rückzug aus der Politik. Wie Ranieri herausarbeitet, geht Voegelin eher davon aus, dass ob der *conditio humana* im politischen Leben eine Reihe von Gesetzmäßigkeiten unausweichlich gilt.²⁹ Wo diese ignoriert werden oder verändert werden sollen, beginnt die Politik für Voegelin gnostische Züge anzunehmen. Worin diese Gesetzmäßigkeiten besteht, bleibt vage. Sie erfordern jedoch ein nüchternes Politikverständnis im Sinne von Realpolitik oder Max Webers Verantwortungsethik.

1.3 Die moderne Demokratie – eine weitgehend Unbekannte

Vor dem Hintergrund der Diagnose der »Entgleisung«³⁰ der Moderne verwundert es nicht, dass die moderne Demokratie kaum als eigenständige politische Form in den Blick kommt. Was für die gegenwärtige Politikwissenschaft meist den fraglosen Hintergrund bildet, spielt bei Voegelin bestenfalls eine untergeordnete Rolle. In den seltenen Fällen, in denen er über die moderne Demokratie schreibt,³¹ fällt vor allem die Ablehnung von Liberalismus und Pluralismus auf, die das Gros seiner heutigen Kollegen wohl als Grundnormen der modernen westlichen Gesellschaften ansehen würden.

Folgt man Voegelin, dann sind Liberalismus und Pluralismus gefährlich, weil sie den Glauben an ein höchstes Gut unterminieren, dem sich die ganze Gesellschaft verpflichtet fühlt.³² Stattdessen drängen sie auf eine Gesellschaft, in der viele, auch

27 Voegelin 1952, S. 121.

28 Ranieri 1995, S. 199 f.

29 Ebd., S. 182 ff.

30 Voegelin 1999 a, S. 40.

31 Vgl. vor allem die Essays in Band XI der *Collected works*; Voegelin 2000 b-g.

32 Vgl. vor allem Voegelin 2000 b; Voegelin 2000 d; Voegelin 2000 e.

widersprüchliche Konzepte des guten Lebens nebeneinander bestehen können. Aus diesem Grunde wiederum wird die Politik zur Arena der Konflikte zwischen Partikularinteressen.³³ Was noch schlimmer ist, sie begünstigen jenen Relativismus, der den Nährboden für totalitäre politische Bewegungen bietet. Zweifelsohne ist Voegelins Einschätzung im Licht seiner Erfahrung des Niedergangs der Demokratie in Europa zu sehen.

Keineswegs sollte man diese politische Philosophie jedoch als Absage an die Demokratie als solche verstehen. Im letzten Kapitel von *The new science of politics* etwa setzt Voegelin seine Hoffnung ausdrücklich auf die angelsächsischen Demokratien.³⁴ Allerdings sind hierfür nicht deren politische Institutionen und Verfahren ausschlaggebend, sondern der geringe Einfluss von politischen Ideologien (insbesondere in den USA) sowie die Stärke des christlichen Glaubens und der Traditionen.³⁵ Institutionen können nach Voegelin eine Gesellschaft nicht gut, gerecht und frei machen. Vielmehr ist es ihm zufolge die gute, gerechte und freie Gesellschaft, die sich die entsprechenden Institutionen schafft. Auch erscheint die Demokratie, wie sie in der westlichen Welt nach dem Zweiten Weltkrieg zur weithin akzeptierten politischen Form wurde, nicht als Wert an sich: »Die westlichen Gesellschaften sind tatsächlich lediglich gut, soweit es ihnen gelingt, die Traditionen der Antike und des Christentums zu bewahren«.³⁶

Die gute Gesellschaft ist weniger eine politische als eine kulturelle oder gar spirituelle Frage. Weil das Wiederanknüpfen und die Bewahrung dieser christlichen und klassischen Traditionen die entscheidenden Faktoren sind, tritt die Auseinandersetzung mit der Demokratie und ihren Institutionen in den Hintergrund. Dieser für ein politikwissenschaftliches Werk ungewöhnliche Zug erschwert die Rezeption in der Fachdisziplin.

Hinzu kommt, dass der Unterschied zwischen liberaler Demokratie und Totalitarismus im Grunde zu einem Oberflächenphänomen zusammenschrumpft, wenn beide nur unterschiedlich schwere Formen ein und derselben modernen Pathologie darstellen. Ein instruktives Beispiel für diese verheerende Unschärfe liefert Voegelin in seiner Rezension von Hannah Arendts *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Dort stellt er fest, dass die maßgebliche Konfliktlinie nicht zwischen den Anhängern der Demokratie und jenen des Totalitarismus verlaufe, sondern zwis-

33 In einigen Fällen scheint Voegelin sogar für ein eher technokratisches Politikverständnis zu plädieren. In der Industriegesellschaft nach dem Zweiten Weltkrieg sei an die Stelle des Klassenkampfes ein gemeinsames Interesse getreten: ökonomisches Wachstum. Deshalb verlöre die politischen Ideologien an Bedeutung, und eine rationale Lösung ansteckender Probleme sei (wieder) möglich. Voegelin begrüßte diese Entwicklung; Voegelin 2000 f; Voegelin 2000 g.

34 Voegelin 1952, S. 187-189. Vgl. auch die wohlwollende Analyse der amerikanischen Demokratie im frühen Werk »On the form of the American mind«; Voegelin 1995 b; dazu auch: Sigwart 2005, S. 21-96. An anderer Stelle scheint Voegelin für die wehrhafte Demokratie zu plädieren, die sich gegen undemokratische Kräfte schützt; Voegelin 2000 c, S. 63.

35 Siehe zum Beispiel Voegelin 2000 g, S. 216.

36 Voegelin 2000 f, S. 186, Übersetzung J.R.

schen religiösen und »philosophischen Transzentalisten einerseits sowie liberalen und totalitären Immanentisten andererseits«.³⁷ Wissenschaftler und Philosophen, die sich wie Arendt auf die Unterschiede in der Erscheinung konzentrierten, würden die tiefstzende Gemeinsamkeit von Liberalismus und Totalitarismus kaschieren. Weit davon entfernt, das Problem tatsächlich zu begreifen, wären ihre Ausführungen selbst Ausdruck der modernen Krise. Deshalb seien sie dem Totalitarismus selbst näher, als sie wahrhaben wollten: »Der maßgebliche Immanentismus, der beide [Liberale und Totalitäre, J.R.] verbindet, wiegt schwerer als die Unterschiede im Ethos, die beide voneinander trennen«.³⁸ Es sind zweifelsohne Urteile wie dieses, die Voegelins Attraktivität für die gegenwärtige Politikwissenschaft einschränken.

Können die Einsichten dieses umfangreichen Lebenswerks dennoch für die heutige Forschung fruchtbar gemacht werden? Um dieser Frage nachzugehen, sollte man sich die ursprüngliche Intention von Voegelins Arbeiten zur Moderne in Erinnerung rufen. Er versuchte die Katastrophe des Totalitarismus im breiteren Kontext der Entwicklung der modernen Gesellschaften zu verstehen, in deren Zuge sich nicht nur Institutionen und politische Systeme veränderten, sondern nicht minder Erfahrungen, Ideen, Erwartungen und Überzeugungen. Vielleicht kann man die Aufgabe, die sich Voegelin stellte, auch lösen, ohne auf die Annahme einer »Spannung zum göttlichen Grund« zurückzugreifen, die die Moderne einseitig als einen Verfallsprozess erscheinen lässt. Dazu muss an dieser Stelle nicht entschieden werden, ob diese Annahme zutreffend ist oder nicht. Es muss nur für einen Moment darauf verzichtet werden, sie als Kriterium für die Bewertung von sozio-politischen Ordnungen und ihrer Repräsentation heranzuziehen, um zu prüfen, ob auf diese Weise eine differenziertere Lesart der Moderne und ihrer Symbolik möglich wird.

2. Ambivalente Moderne: Leben mit der Ungewissheit

Als Ausgangspunkt für dieses Unterfangen bietet sich die politische Philosophie Claude Leforts an. Ohne Frage bestehen gewaltige Unterschiede zwischen dem französischen Philosophen, der sich vom Marxisten zum Anhänger einer libertären Demokratie³⁹ wandelte, und dem deutschen Politikwissenschaftler und Christen,

37 Voegelin 2000 a, S. 22, Übersetzung J.R.

38 Ebd., Übersetzung J.R. Treffend hat Arendt in ihrer Antwort auf diese Rezension dagegengehalten: »Professor Voegelin kann von einer ›Verwesung des Westens‹ sprechen und einer ›weltweiten Ausbreitung der westlichen Verdorbenheit‹, weil er Unterschiede zwischen politischen Phänomenen lediglich als verschiedene Auswüchse ein und derselben Doktrin behandelt. Für mich hingegen sind diese Unterschiede von größter Bedeutung, weil sie maßgebliche Unterschiede in der Wirklichkeit darstellen«; Arendt 1953, S. 80, Übersetzung J.R.

39 Lefort 1990 a, S. 38. Wobei libertär nicht als *libertarian* etwa im Sinne Nozicks zu verstehen ist. Marchart bezeichnet Leforts politische Theorie auch nicht zu Unrecht als »zivilgesellschaftlichen Republikanismus«; Marchart 2006.

der Marx einen »intellektuellen Schwindler«⁴⁰ schalt. Tatsächlich weisen einige der Kerngedanken Leforts bemerkenswerte Ähnlichkeiten zu jenen Voegelins auf, wenngleich in genuin politischen Begriffen formuliert. Zugleich aber sind entscheidende Divergenzen festzuhalten, die bei Lefort eine ungleich differenziertere Auffassung der Moderne als ambivalente Moderne begünstigen.

2.1 Symbole und die Unhintergehrbarkeit des Konflikts

Nicht nur im Hinblick auf den Totalitarismus als Gravitationszentrum des politischen Denkens oder auf die Kritik an einem positivistischen Wissenschaftsverständnis zeigen sich Berührungs punkte. Ebenso spielt bei Lefort die Analyse der Symbolik eine zentrale Rolle für das Verständnis einer sozio-politischen Ordnung und der Politik im Allgemeinen.

Jedoch ist der Ausgangspunkt nicht die von Voegelin herausgestellte notwendige Artikulation einer Gesellschaft durch Repräsentanten, die die Gesellschaft erst handlungsfähig machen. Lefort begreift den Konflikt zwischen Gruppen innerhalb der Gesellschaft als unhintergehrbares Faktum. Aufgrund von divergierenden Meinungen und Interessen sowie der daraus resultierenden Verwerfungen ist die empirische Gesellschaft nach Lefort niemals eine Einheit, sondern unausweichlich eine von Konflikten gezeichnete Vielheit.⁴¹ Stark vereinfacht gesagt, muss jede Gesellschaft Mittel und Wege finden, die Konflikte zu verarbeiten, die in ihrem Innern entstehen. Die Einheit der Gesellschaft ist nach Lefort lediglich verfügbar als symbolische Repräsentation des sozialen Ganzen.⁴² Das bedeutet jedoch nicht, dass Symbole allein die Aufgabe hätten, die tatsächlichen Auseinandersetzungen innerhalb der Gesellschaft zu verschleiern und so – im Marx'schen Sinne – Ideologie wären. Wenngleich dies auch der Fall sein kann, unterstreicht Lefort zu Recht ihre primäre Funktion, den Gesellschaftsmitgliedern gegenüber zu vergegenwärtigen, dass sie alle – ungeachtet ihrer Gegensätze – ein und denselben sozialen Raum bewohnen, in dem durchgängig dieselben Prinzipien Geltung besitzen.⁴³ In dieser Lesart ruft die symbolische Repräsentation in Erinnerung, dass es dieser gemeinsame soziale Raum ist, der im Endeffekt bei allen Konflikten und allgemein in der Politik auf dem Spiel steht. Um eine sozio-politische Ordnung zu verstehen, muss nach Lefort deshalb in erster Linie danach gefragt werden, wie in dieser mit Konflikten umgegangen wird. Man muss die Symbole analysieren, mit Hilfe derer die Gesellschaft ihre Konflikte begreift und verarbeitet und mit denen sie sich selbst gegenüber ungeachtet dieser Konflikte als Einheit repräsentiert.⁴⁴

40 Voegelin 1999 a, S. 73.

41 Kompakt in Lefort 1988 a.

42 Vgl. dazu auch Bonacker 2008.

43 Vgl. auch Ricoeurs differenzierte Diskussion der Ideologie, der zufolge die Ideologie sich nicht darin erschöpft, die Wirklichkeit zu verzerrn (wie Marx meinte), sondern zudem auch die unerlässlichen Funktionen der Integration und Legitimation erfüllen kann; Ricoeur 1986.

44 Lefort 1988 a; Lefort, Gauchet 1990.

Vor diesem Hintergrund hebt Lefort auch die symbolische Dimension der Macht hervor.⁴⁵ Der Kerngedanke lautet dabei wie folgt: In jeder Gesellschaft, unabhängig davon, wer herrscht und wie Herrschaft legitimiert und beschränkt ist, ist es Aufgabe der Macht, für das Gemeinsame zu stehen und diesem effektiv Geltung zu verschaffen. Ihre Funktion ist es, den sozialen Raum zu etablieren und zu sichern.⁴⁶ Damit dies gelingt, muss sie glaubwürdig vermitteln, gleichsam über den konfligierenden Interessen zu stehen. In dem Moment, in dem die Macht als exklusiver Besitz lediglich einer Gruppe erfahren wird, über den diese willkürlich verfügen kann, verliert sie nicht nur ihre Legitimität, sondern die Integration der Gesellschaft selbst ist in Gefahr. Die Pointe von Leforts Überlegungen besteht nun darin, dass die Macht das Allgemeine, das Gemeinwohl nicht überzeugend repräsentieren kann, wenn sie rein selbstbezüglich ist. Die Macht verliert ihre Legitimität, wenn sie allein als die willkürliche Verfügungsgewalt eines Einzelnen oder einer Gruppe über die Gesellschaft erscheint: »In dem Augenblick, wo die Macht überzeugt ist, *das zu sein*, was sie darstellen soll, ist sie in den Augen der gesellschaftlichen Akteure auf den Status des Partikularen zurückgeführt«.⁴⁷ Die Macht, so Lefort, bleibt deshalb auf ein Unverfügbares und insofern Transzendentales zurückverwiesen. Er spricht hier auch von einem Außen oder Anderen. In der Vormoderne beruht der Legitimitätsanspruch der Macht auf der Bindung des Monarchen an Gott und an göttliches Gesetz.⁴⁸ Wie im Folgenden gezeigt wird, bleibt aber auch in modernen Demokratien die Macht von der Rückbindung an ein Unverfügbares abhängig.

2.2 Der Verlust der Gewissheit

Die moderne Abkehr von der Orientierung an einem transzendenten Grund begegnet uns bei Lefort als »die Auflösung der Grundlagen aller Gewissheit«.⁴⁹ Seine Überlegungen konzentrieren sich auf jene historische Zäsur, in der die Souveränität nicht mehr das Attribut des Monarchen ist, sondern das Volk zum Souverän wird. Unter Rückgriff auf Ernst Kantorowiczs »Die zwei Körper des Königs«⁵⁰ argumentiert Lefort, dass politische Macht und gesellschaftliche Ordnung vor dieser Zäsur transzendentale Fundamente hatten in der göttlichen Schöpfungsordnung.⁵¹ In dieser

45 Siehe zum Beispiel Lefort, Gauchet 1990. Leforts Überlegungen zur symbolischen Dimension der Macht gehen zurück bis auf seine Auseinandersetzung mit der Anthropologie sowie auf sein Opus magnum über Machiavelli; Lefort 2012. Vgl. dazu Wagner 2013; Geenens 2013; Moyn 2013.

46 Im Sinne von Göhlers »intransitiver Macht«; Göhler 1997.

47 Lefort, Gauchet 1990.

48 So argumentiert etwa Thomas von Aquin für ein (eingeschränktes) Widerstandsrecht gegenüber dem Monarchen, der sich gegen das Gemeinwohl und das göttliche Gesetz vergeht und zum Tyrannen wird. Noch in Jean Bodins Begründung des Absolutismus findet die souveräne Macht des Herrschers ihre Begrenzung im göttlichen Gesetz.

49 Lefort 1988 a, S. 19, Übersetzung J.R.

50 Kantorowicz 1994 [1957].

51 Zu dieser »divine chain of being« vgl. den Klassiker Lovejoy 1936, aber auch Greenleaf 1964.

stellt sich die Welt als ein hierarchisch geordnetes Ganzes dar. Weil die Gesellschaft Teil dieser Ordnung ist, muss sie diese hierarchische Struktur in ihrem Innern wider spiegeln. So hat der Monarch in diesem Paradigma nicht zuletzt auch eine wichtige symbolische Funktion: Er fungiert als Garant der Kongruenz von politischer Ordnung und der sie umfassenden göttlichen Ordnung. Hierdurch bürgt er für die Einheit der Gesellschaft. Im physischen Körper des Königs wird die Einheit der Gesellschaft demnach unmittelbar evident, greifbar. Dessen ungeachtet verschmelzen politische Macht und transzendentale Fundamente nicht miteinander. Der Monarch bezieht in diesem Paradigma seine Macht aus einer Quelle, die ihm vorgängig und übergeordnet ist.

Ganz anders stellt es sich dar, wenn der Monarch (physisch und symbolisch) ent hauptet wird und das Volk sich zum Souverän erklärt. Der souveräne Wille des Volkes rekurriert nicht auf eine göttliche Schöpfungsordnung. Die Legitimität politischer Macht ruht nunmehr auf rein weltlichen Fundamenten: der Zustimmung der Regierten. Außerdem kann die demokratische Gesellschaft nicht länger verkörpert werden, denn im Unterschied zum Monarchen besitzt das Volk keinen physischen Körper.⁵² Lefort spricht deshalb auch von Entkörperung. Der neue Souverän ist bemerkenswert abstrakt. Der Begriff der Volkssouveränität mag dazu verleiten, an einen bewusst und zielgerichtet handelnden Akteur zu denken. Jedoch ist das Volk offenkundig kein mit dem Monarchen vergleichbarer Akteur. Anders als dieser ist das Volk auf Symbolisierungen, Rituale und Verfahren angewiesen, um in Erscheinung treten zu können. Aufgrund dessen kann niemand für die Identität der Gesellschaft garantieren oder bestimmen, welche Werte und Überzeugungen maßgeblich sind. Niemand kann legitimerweise abschließend darüber entscheiden, was gut, richtig und gerecht ist.⁵³ Deshalb können die Debatten darüber, was die Gesellschaft ist (und was nicht) und was Inhalt des souveränen Willens ist, nicht zu einem Ende kommen. Als eine unmittelbare Folge ist die moderne Demokratie eine unentzerrbar historische wie politische Gesellschaft.⁵⁴

Das ist die Bedeutung von Lefort berüchtigter These, dass in der modernen Demokratie »die Macht ein leerer Ort« ist.⁵⁵ In der Demokratie ist die Macht nicht an einem Ort, in einer Person, Gruppe oder Organisation konzentriert. Dass die Macht ein leerer Ort ist, meint aber auch nicht, dass die politische Gemeinschaft als Ganze kollektiv die Macht innehätte. Das Volk ist gerade kein kollektiver Akteur, der mit einer Stimme spräche, sondern ein stets im Wandel begriffenes Verhältnis konfli

⁵² Gegen Manow 2008 ist festzuhalten, dass Verkörperung weder dasselbe ist wie die Inszenierung von Spitzenpolitikern, Amtshandlungen, Gipfeltreffen etc. noch mit politischer Repräsentation identisch. So verkörpert etwa die Bundeskanzlerin nicht das deutsche Volk, sondern hat ein zeitlich begrenztes Mandat inne, das ihr auch streitig gemacht werden kann.

⁵³ Lefort 1988 b, S. 39.

⁵⁴ Vgl. ohne Bezug auf Lefort, aber in dieser Hinsicht sehr ähnlich Greven 2009, der auch von der politischen Gesellschaft spricht.

⁵⁵ Lefort 1988 a, S. 17, Übersetzung J.R.

gierender Positionen, das im politischen Prozess Ausdruck findet.⁵⁶ Die sich wandelnden Mehrheitsverhältnisse im Parlament und die Abhängigkeit der Regierung von diesen illustrieren diesen Umstand. In der Demokratie ist Regierungsmacht legitimiert durch die Zustimmung der Regierten: Alle Macht geht vom Volk aus. Da der Wille des Volkes aber das dynamische Produkt eines politischen Prozesses ist, in dem nicht zuletzt gesellschaftliche Konflikte ausgetragen werden, ist die Macht auch hier auf etwas Unverfügbares verwiesen.

Oben wurde eine Systematisierung der Gefährdungen versucht, die nach Voegelin aus dem Verlust der transzendenten Fundamente in der Moderne erwachsen. Mehr oder minder dieselben Bedrohungen diskutiert auch Lefort:

a) *Relativismus*. Auch Lefort sieht in der Hinterfragung und Kritik potenziell von allem und jedem, die für die moderne Demokratie charakteristisch sind, die Gefahr des Relativismus heraufziehen. Weil Macht, Recht und Wissen sich von einem gemeinsamen, transzendenten Ankerpunkt lösen und auseinandertreten,⁵⁷ kurz: im Angesicht der Auflösung der »Grundlagen aller Gewissheit«⁵⁸, besteht auch die Gefahr, dass die Basis des Urteilens selbst infrage gestellt wird.

Allerdings zeigt sich bereits hier, dass Leforts Interpretation der Moderne ungleich differenzierter ausfällt als die Voegelins. So bezieht er vehement Stellung gegen einen »vulgären Diskurs«,⁵⁹ der sich unter Verweis auf ein uneingeschränktes »Recht auf Differenz«⁶⁰ jeglichen Urteils enthält und so jeder Meinung, jeder politischen Doktrin und jeder Gesellschaftsform den gleichen Wert beimisst. Dieser Relativismus öffnet fraglos auch der Unterdrückung im Namen der eigenen Kultur, der eigenen Nation, der eigenen Rasse und der dergleichen mehr Tür und Tor. Konsequent zu Ende verfolgt, würde in diesem Relativismus die Wahl zwischen Demokratie und Totalitarismus, ihrem Antipoden, zu einer Frage des Geschmacks.

Anders als Voegelin mit seinem pejorativen Begriff der »Toleranzgesellschaft« verwechselt Lefort jedoch Pluralismus und Toleranz nicht mit Indifferenz und das Bewusstsein für Relativität, das die Offenheit der Demokratie ausmacht, nicht mit einem ungehemmten Relativismus.⁶¹ Toleranz bedeutet demnach, die Divergenzen und Verwerfungen ernst zu nehmen, aber wechselseitig den Anderen als Menschen mit gleichen Rechten zu begreifen, mehr noch: die Herausforderung, die von ihm ausgeht, anzunehmen und sich mit seinen Ansichten und Argumenten auseinanderzusetzen. Der Indifferenz hingegen fehlt diese politische Dimension, da sie dem Aufeinandertreffen unterschiedlicher Positionen einfach ausweicht. Wo Toleranz ein entscheidendes Moment in der Integration der Gesellschaft ist, da sie die gesell-

56 Von daher trifft Hirschs Urteil, die französischen Theorien des Politischen würden eine Unmittelbarkeit der *pouvoir constituant* beschwören, auf Lefort gerade nicht zu; Hirsch 2007, S. 187.

57 Siehe zum Beispiel Lefort 2000 c, S. 202 f.; Lefort 2000 d, S. 268 f.

58 Lefort 1988 a, S. 19.

59 Lefort 2000 b, S. 144.

60 Lefort 2000 a, S. 31.

61 Lefort 2000 d, S. 273.

schaftlichen Konfliktlinien, aber auch das Gemeinsame, das auf dem Spiel steht, sichtbar macht, da stellt Indifferenz eine ernste Bedrohung für das soziale Band dar.⁶²

b) Die Arbeit der Ideologie. Für Lefort ist die Religion alles andere als eine bloße Illusion, die die wahren Verhältnisse lediglich verschleiert und die es deshalb zu entzaubern gilt. Seine Beschreibung der Moderne erfolgt nicht im Stile einer »Subtraktionserzählung«,⁶³ der zufolge die Säkularisierung nur überflüssigen Ballast beseitigt habe. Jede Religion konfrontiere auf die eine oder andere Weise die Menschen mit einer Alterität, die über alle sozialen Meinungs- und Interessenunterschiede hinausgeht. In Bezug auf dieses Andere würden sich die für sie selbst unverfügaren Bedingungen allen menschlichen Handelns und Wollens abzeichnen. Es ist nach Lefort erst die Erfahrung dieses Anderen, die es ausmacht, dass die Einzelnen sich als Teil der einen Menschheit begreifen.⁶⁴

Allerdings wird die Moderne damit noch nicht zu einer Verfallsgeschichte. So bescheinigt Lefort der Philosophie, obwohl mit anderen Begriffen, eine vergleichbare Erfahrung zu artikulieren.⁶⁵ Darüber hinaus ist es die moderne Demokratie, die das Moment des Unverfügaren gleichsam institutionalisiert. Mit ihr setzt die neue Erfahrung einer Gesellschaft ein, die stets und unweigerlich auf der »Suche nach ihren eigenen Fundamenten« ist.⁶⁶ In einem Fazit, das auch auf Voegelin hätte gemünzt sein können, erteilt Lefort jeder einseitig pessimistischen Deutung der Moderne eine Absage: »[Diese Deutung, J.R.] übersieht, dass die moderne Demokratie zwar die Figur des *Anderen* verwirft, nicht aber die Dimension des *Anderen*. Ungeachtet des Risikos, das mit dem Verlust des Religiösen einhergeht, beinhaltet die Hinterfragung des Gesetzes auch eine Chance. Die pessimistische Deutung der Moderne übersieht, dass Freiheit erstritten werden muss«.⁶⁷

Aus dieser Einschätzung spricht keineswegs eine unkritische Affirmation der modernen Demokratie. Gerade weil das Volk, der moderne Souverän, sich einer Definition immer wieder entzieht, wird diese Gesellschaftsform Lefort zufolge vor allem in Krisenzeiten heimgesucht vom Phantasma des »Einheitsvolkes« (*le peuple-Un*): »die Idee der Gesellschaft im eigentlichen Sinne, sich selbst vollkommen transparent und homogen, die Idee der öffentlichen Meinung, souverän und normsetzend«.⁶⁸ Voegelin nicht unähnlich beobachtet auch Lefort eine Sakralisierung der eigentlich profanen Größe des Volkes. Das Bild des Volkes oder der Nation als geeinter Körper, in dem die Sehnsucht nach Gewissheit, Einheit und Harmonie sich ausdrückt, ist für ihn ein fernes Echo von Vorstellungen religiösen Ursprungs.

62 Siehe hierzu Lefort 2000 a, S. 30 f.

63 Taylor 2007, S. 64.

64 Lefort 1988 c, S. 223; vgl. Flynn 2005, S. 112-126; Breckman 2005, S. 86-94.

65 Lefort 1988 c, S. 222 f.

66 Ebd., S. 229; vgl. Breckman 2013, S. 176 f.

67 Lefort 1988 c, S. 229, Übersetzung J.R.

68 Lefort 1986 c, S. 305, Übersetzung J.R.

Es sind die seit der Französischen Revolution entstandenen politischen Ideologien, die auf je eigene Weise versuchen, verlorene Gewissheit wiederherzustellen.⁶⁹ Sie bemühen auf die eine oder andere Weise dieses Bild des Volkes, das unbelastet durch Konflikte als ein Akteur mit einem eindeutigen, transparenten Willen auftritt, um die tatsächliche Konflikthaftigkeit der Gesellschaft mit Bildern der Einheit gleichsam zu überdecken. Das trifft auf die »bürgerlichen Ideologien« zu, wie Lefort Liberalismus und Konservatismus nennt, wie auf deren »anti-bürgerliche« Gegenstücke, Anarchismus und Kommunismus.⁷⁰ Freilich unterscheiden sich die Ideologien ganz erheblich im Hinblick darauf, auf welche Weise die Einheit der Gesellschaft beschworen wird und welche politischen Ziele damit jeweils gerechtfertigt werden.

So schicken sich auch bei Lefort die Ideologien bis zu einem gewissen Grad an, die Nachfolge der entthronten Religion anzutreten. Wo Voegelin jedoch mit einem in der menschlichen Natur begründeten Bedürfnis argumentiert, lenkt Lefort den Blick auf die politische Rolle, die Religion und Ideologien spielen. Weil er dabei zwischen vormodernen und modernen Gesellschaftsformen unterscheidet, wird die Fragilität der Ideologien deutlich. Im Unterschied zur Religion in den vormodernen Gesellschaften operieren die Ideologien in einer politischen Umwelt, die den Umgang mit der Ungewissheit und dem Konflikt institutionalisiert hat. So können sie sich nicht der Infragestellung und Kritik entziehen, die sie als interessengeleitete Vorstellungen der Gesellschaft entlarven, die mit anderen solchen Vorstellungen konkurrieren. Die Ideologien erscheinen als Diskurse über die Gesellschaft und werden so selbst Gegenstand der politischen Debatte.⁷¹

c) *Sehnsucht nach dem Abschließen*. Schließlich lässt sich bei Lefort etwas finden, das strukturell dem ähnelt, was Voegelins reichlich sperrig »Immanentismus« genannt hat, wenngleich in säkularen und genuin politischen Begriffen formuliert. Voegelin kritisiert, die Moderne würde in ihrem gnostischen Wahn versuchen, das Mysterium der menschlichen Existenz zu entzaubern, dabei aber die Offenheit dieser Existenz vernichten. Auch Lefort analysiert, wie der Versuch, die Ungewissheit und Unschärfe der modernen Gesellschaft zu überwinden, zu deren Schließung und dem Verlust der »Dimension des Anderen« führt.

Obschon der Wunsch nach dem Abschluss des politischen Prozesses der Konflikte und Debatten als einigendes Band aller Ideologie identifiziert wird, nimmt der Totalitarismus in Leforts Ausführungen eine Sonderrolle ein.⁷² In der bürgerlichen und

69 Siehe hierzu vor allem Lefort 1986 a; vgl. Flynn 2005, S. 185-192; Marchart 2006; Trautmann 2013.

70 Die nach Lefort gegenwärtig prominente »unsichtbare Ideologie« der umfassenden Kommunikationsgesellschaft, in der alles sagbar und verhandelbar erscheint, »bearbeitet« die Konflikte vor allem mittels Relativismus und Indifferenz. An anderer Stelle spricht Lefort dementsprechend auch von der »ideology of everything's sayable«; Lefort 2000 a, S. 25. Die Beobachtung einer »unsichtbaren Ideologie« ähnelt dem, was derzeit auch als »Postdemokratie« diskutiert wird; vgl. vor allem Rancière 2002; Crouch 2008.

71 Lefort 1986 a, S. 207; Lefort 1988 c, S. 255; hierzu auch Thompson 1986, S. 17 f.

72 Hierzu vor allem Lefort 1986 a; Lefort 1986 b.

der antibürgerlichen Ideologie bleibt das Bild des »Einheitsvolkes« ein Gegenstand des politischen Diskurses. Entweder dient es dazu, bestehende Konflikte zu überturnen, oder es bietet einen Vorgeschmack auf eine Welt, die es erst zu erkämpfen gilt. Stets aber kollidiert dieses Einheitsbild mit der Logik der demokratischen Gesellschaft, die die Ideologie als partikulare Position im Kampf um Deutungsmacht ausweist. Im Gegensatz dazu schickt sich der Totalitarismus an, die Gesellschaft tatsächlich nach diesem Bild umzugestalten, die Einzelnen tatsächlich zu einem einzigen Körper zusammenzuschweißen – durch Organisation, Propaganda, Einschüchterung und Terror.⁷³ Er strebt danach, ein gesellschaftliches Umfeld herzustellen, in dem das Bild des »Einheitsvolkes« schlichtweg nicht mehr widerlegt werden kann.

Im Totalitarismus verweist die Macht nicht mehr auf etwas Unverfügbares, quasi Transzendentales. Er beruft sich nicht auf eine göttliche Schöpfungsordnung, sondern auf das Volk. Aber auch dieses Volk ist nichts Unverfügbares mehr, sondern wird in etwas vermeintlich unmittelbar Sicht- und Greifbares überführt, indem Konflikte und Dissens zum Werk von Feinden des Volkes erklärt werden, die es zu vernichten gilt. Die Macht wird nach Lefort im Totalitarismus versuchsweise wieder verkörpert, durch die Partei und deren Führer. Was verkörpert wird, ist streng immanent, nichts weiter als die angenommene Substanz des Volkes.⁷⁴ Die Praxis der totalitären Gesellschaft präsentiert die Illusion, dass es nichts mehr außerhalb des Sichtbaren gebe und dass alles vollkommen transparent dem Zugriff der Macht offenstehe, die nunmehr die reine, unvermittelte Macht des »Einheitsvolkes« über sich selbst sei, über deren Willen es keine Zweifel mehr gebe.

2.3 Die moderne Demokratie und die Offenheit des politischen Prozesses

Obgleich Anknüpfungspunkte zwischen beiden Autoren festgestellt werden können, gehen die Interpretationen der Moderne somit gehörig auseinander. Wo Voegelin die zentrale Konfliktlinie zwischen den Vertretern »immanentistischer Sekten« und »Transzentalisten« ausmachte, sieht Lefort die Moderne vor die Wahl zwischen Demokratie und Totalitarismus gestellt. Aufgrund dieses Fokus untersucht Lefort dann auch die modernen Demokratien und die Verteidigungslinien, die sie gegen die Versuchungen des »Einheitsvolkes« errichtet.

Beispielsweise ist hier die Gewaltenteilung zu nennen. Das System von gegenseitiger Kontrolle unterstreicht, dass es keine uneingeschränkte Macht gibt, die sich an einem Ort in der Gesellschaft konzentriert. Neben der Scheidung von Exekutive, Legislative und Judikative steht auch die Entwicklung einer vom politischen System unabhängigen Zivilgesellschaft dafür, dass der Ort der Macht leer bleibt. Die Zivilgesellschaft ist die öffentliche Sphäre, in der die BürgerInnen sich aus eigenem Antrieb politisch engagieren und in der die Debatten über strittige Fragen stattfinden.⁷⁵ Durch diese Öffentlichkeit tritt die demokratische Gesellschaft in einen unab-

73 Vgl. Arendt 1986, die dieses Charakteristikum des Totalitarismus ebenfalls hervorhebt.

74 Lefort 1986 a, S. 220.

75 Siehe zum Beispiel Lefort 1988 a.

schließbaren, vielstimmigen und widersprüchlichen Prozess der Selbstinterpretation ein, den niemand rechtmäßig kontrollieren kann. Nicht zuletzt deshalb ist die Demokratie für Lefort ein Abenteuer.⁷⁶

Aber auch Wahlen gehören in diese Aufzählung. Deren symbolische Funktion besteht darin, in Erinnerung zu rufen, dass politische Macht kein dauerhafter Besitz ist, sondern immer umstritten ist. Regieren ist ein Amt, mit dem man für eine bestimmte Zeitspanne betraut wird, kein lebenslanges Privileg. Lefort stellt noch eine weitere symbolische Funktion der Wahlen heraus, die dem Phantasma des »Einheitsvolkes« entgegengesetzt ist: Vor allem in Wahlkämpfen treten die Konflikte innerhalb der Gesellschaft besonders deutlich zutage, da die Parteien mit kontroversen Themen Wähler zu mobilisieren versuchen. Das Volk zeigt sich dann mehr oder minder klar als ein (vielfach?) entlang bestimmter Konfliktlinien gespaltenes. Was vielleicht noch wichtiger ist: Der Konflikt erscheint als ein legitimer Teil des politischen Prozesses. Und schließlich zeigt sich das Volk, wenn es seinen Willen unmissverständlich äußert, das heißt am Wahltag, nicht als ein einzelner Körper, sondern gerade als Millionen individuell abgegebener Stimmen.⁷⁷

Als letztes Beispiel sei hier nur noch auf die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte verwiesen. Lefort argumentiert, dass diese eben nicht lediglich negative Freiheiten begründen, den Schutz der Individuen vor Eingriffen des Staates und der Gesellschaft.⁷⁸ Sie beinhalten zugleich das Versprechen, dass die Individuen alle gleichermaßen BürgerInnen seien (*citoyen*, nicht *bourgeois*). So sind diese Rechte die Voraussetzung für eine funktionierende Zivilgesellschaft. Zusätzlich führen sie ein weiteres Unruhemoment ein, das der Schließung des politischen Prozesses entgegenwirkt. Marginalisierte Gruppen können auf diese Rechte rekurrieren, um deren schwache Geltung, die mit dem Bruch eines Versprechens zusammengeht, zu kritisieren und die Anerkennung als Gleiche und Gleichberechtigte einzufordern.

Lefort zeigt, dass die moderne Demokratie zwar nicht kompatibel mit transzendenten Fundamenten wie der göttlichen Schöpfungsordnung ist, dass sie deshalb aber nicht geradewegs in jenen Gnostizismus führt, den Voegelin auszumachen glaubte. Das Fazit aus Leforts Interpretation der modernen Demokratie ist, dass gerade sie jene Schließung verhindert, die Voegelin als zwangsläufige Konsequenz der Moderne ansah. Durch den fortlaufenden Prozess des Streites und der nie beendeten Aufgabe, Kompromisse zwischen konfligierenden Interessen zu finden, stellt sie ihre Offenheit sicher. Hierin hat sie ein Quasi-Außen: etwas, das dem Zugriff der beteiligten Akteure entzogen ist. Auch wenn die politischen Ideologien (der Totalitarismus ausgenommen) die politische Bühne betreten, um einer bestimmten Interpretation der Gesellschaft zur Hegemonie zu verhelfen, haben sie im Endeffekt

76 Lefort 1990 a, S. 50.

77 Lefort 1988 a, S. 18 f.; Lefort 1988 c, S. 227.

78 Lefort 1988 b; Lefort 1990 b.

ihren Beitrag zu einem politischen Regime geleistet, dass keine derartige dauerhafte Schließung des politischen Prozesses durchgehen lässt.⁷⁹

Die moderne Demokratie, das kann hier festgehalten werden, enttäuscht die Suche nach absoluter Gewissheit in der Politik, in ihr wird die Verwirklichung des »Einheitsvolkes« notwendigerweise immer wieder aufgeschoben. Darum ist sie das politische Regime, das zu Widerspruch ermutigt und die Hoffnung auf Wandel nicht erstickt.⁸⁰ Unter dem Strich hat es ganz den Anschein, als wäre die pluralistische Demokratie gerade das Remedium gegen jenen Dogmatismus, den Voegelin als größte Gefahr ansah. Allerdings wirkt dieses Heilmittel nicht, indem es die Gesellschaft auf ein höchstes Gut mit letztlich transzendenter Begründung lenkt. Vielmehr erlaubt sie das friedliche Zusammenleben von Anhängern konkurrierender Konzeptionen des guten Lebens. Sie erhöht die Wahrscheinlichkeit, dass Dogmatismen eher früher als später infrage gestellt werden.

3. Fazit: Warum trotzdem Voegelin?

Diese Diskussion von Leforts Interpretation der Moderne zeigt, dass es möglich ist, den Totalitarismus – ähnlich wie Voegelin – als vollendete Vernichtung der Dimension des Unverfügablen zu beschreiben, ohne dabei in das Fahrwasser einer vernichtenden Moderne-Kritik zu geraten, sondern der Ambivalenz der Moderne zwischen Demokratie und Totalitarismus angemessen Rechnung zu tragen. Daraus sollte jedoch nicht der vorschnelle Schluss gezogen werden, jede weitere Beschäftigung mit Voegelin erübrige sich. Gerade diese Einsicht macht nämlich erst den Weg frei für eine kritische Aneignung von Voegelins Arbeiten. Wenn man Voegelins Totalitarismus-Analyse folgen kann, ohne sich auf seine Moderne-Kritik einlassen zu müssen, dann können nach wie vor relevante Einsichten und Errungenschaften in seinem Werk geborgen und für die heutige Diskussion fruchtbar gemacht werden.

Erstens erinnert Voegelin seine Leserschaft immer wieder und in aller Deutlichkeit an den Ausnahmecharakter der europäischen Moderne. In ihr wurde in fast allen Bereichen des sozialen Lebens ein Komplex von Erfahrungen sukzessive entwertet oder als Illusion verworfen, der bei den allermeisten Menschen in allen vorangegangenen Zeiten und Kulturen gerade die höchste Wertschätzung genossen hat. Man muss hierin keine Katastrophe sehen. Dennoch kommt kein aufgeschlossener Voegelin-Leser umhin, sich diese Sonderstellung unserer Epoche ins Bewusstsein zu rufen – und sei es, um die Moderne gegen Voegelins nicht selten beißende Kritik zu verteidigen. So vehement betreibt Voegelin die Demontage moderner »Subtraktionserzählungen« (Taylor), denen zufolge Aufklärung und Säkularisierung lediglich mit einem überflüssigen Ballast der Religion aufgeräumt hätten, der zu lange ein nüchternes Verständnis der Wirklichkeit verhindert habe.

⁷⁹ Zu diesem Aspekt siehe auch Gauchet 1990, der sich auf Lefort bezieht. Vgl. aber auch die Cleavage-Theorie über die Entstehung neuer Parteien entlang gesellschaftlicher Konfliktlinien bei Lipset, Rokkan 1967.

⁸⁰ Lefort 2008, S. 81.

Neue Aktualität erlangt die Frage der Religion und des Glaubens im Angesicht des Bedeutungsverlusts der großen politischen Ideologien seit dem Ende des letzten Jahrhunderts – allerdings aus einem anderen Grund, als Voegelin dachte. Wenn er bereits Anfang der 1950er Jahre das Ende der Ideologien antizipierte, verband er damit die Hoffnung, dass die moderne Gnosis überwunden werden könne und damit die »Wiederentdeckung der Transzendenz«⁸¹ einhergehen würde. Der Mensch könnte wieder ein Verhältnis zum »Seinsgrund« und die Gesellschaft wieder eine vernünftige Orientierung entwickeln. Heute, ein Vierteljahrhundert nach dem Mauerfall, zeichnet sich nicht ab, dass in Europa ein breitenwirksam wiederentdecktes Christentum an die Stelle des Pluralismus von Konzeptionen des guten Lebens tritt, den Voegelin fürchtete. Eher steht die rechtsstaatliche und politische Integration von demokratischen Gesellschaften auf der Agenda, in der Nicht-Religiöse mit Angehörigen unterschiedlicher Religionen und Konfessionen zusammenleben. Die Religiosität entwickelt sich in den europäischen Ländern unterschiedlich. Zu beobachten ist aber einerseits der wachsende Pluralismus in Sachen Glauben, Nicht-Glauben und Indifferenz sowie andererseits die Pluralisierung der Art und Weise, die eigene Religiosität zu leben.⁸²

Zudem fällt die Erschöpfung der großen Ideologien, des »Religionsersatzes« (Voegelin) der Moderne, zeitlich zusammen mit dem Aufstieg von fundamentalistischen Bewegungen in praktisch allen Religionen.⁸³ Diese zum Teil extrem gewalttätigen Bewegungen müssen als feindselige Reaktion auf die Moderne und insbesondere die Globalisierung, zugleich aber auch als deren Ausdruck begriffen werden.⁸⁴ Anstatt der sorgsamen Pflege reichhaltiger religiöser Traditionen zeichnet diese Bewegungen die fanatische Verehrung einer aller Tradition beraubten, vorgeblich »reinen« Religion aus. An der Stelle der von Voegelin erhofften neuen Öffnung gegenüber einer »ungewissen Wahrheit«⁸⁵ stehen diese Fundamentalismen für eine radikale Dogmatisierung, für genau jene Zuflucht bei einer »gewissen Unwahrheit«, die nach Voegelin die Attraktivität der politischen Ideologien ausmacht.

Voegelin bewegt nicht zuletzt die Sorge um eine positivistische Engführung der Politikwissenschaft. Würde sich die Disziplin methodisch auf die empirische Sozialforschung und inhaltlich auf Institutionen, Akteure und Prozesse beschränken, würde sie in der Tat die Fähigkeit einbüßen, wichtige, durchaus für die Politik rele-

81 So der Titel einer Studie zu Voegelin, die angesichts des Zusammenbruchs des Sozialismus Anfang der 1990er Jahre und der Rolle, die das Christentum in der Dissidentenbewegung spielte, diese Hoffnung Voegelins teilt; Kessler 1995, S. 90-98.

82 Siehe hierzu die Studie von Bizeul 2013 zum Säkularismus in Europa, die den Trend zu einer »hybriden Religiosität« sieht. Voas, der auf der Basis des European Value Surveys den langfristigen Rückgang der Religiosität prognostiziert, spricht auch von einem »unscharfen Glauben« (*fuzzy fidelity*); Voas 2009.

83 Vgl. Juergensmeyer 2008.

84 Siehe Castells 2002; zum Fundamentalismus im Islam auch Roy 2006, S. 229-320.

85 Voegelin 1999 a, S. 124.

vante Bereiche menschlichen Lebens, wie religiöse Erfahrungen, überhaupt ernsthaft in den Blick zu nehmen.⁸⁶

Zweitens ist es das Verdienst Voegelins, schon früh die pseudo-religiöse Qualität des Totalitarismus in aller Klarheit herausgearbeitet zu haben: die Apotheose der politischen Gemeinschaft, die Pendants zum Teufelsreich, zur Apokalypse oder zum Auftrag Gottes, aber auch die gleichsam »religiös-ekstatische Verbindung«⁸⁷ des Einzelnen mit der innerweltlichen Gemeinschaft (das heißt dem neuen »Gott«). Es ist nun aber eine Sache, diese Ähnlichkeiten zwischen religiösem und jenem politischen Glauben zu konstatieren, der den Totalitarismus kennzeichnet. Eine andere Sache ist es hingegen, den Totalitarismus zu einer absehbaren oder gar unausweichlichen Folge der modernen »Entzauberung der Welt« (Weber) zu erklären, weil das in der Moderne lediglich verleugnete Bedürfnis des Menschen, die »Spannung zum Grund« zu reflektieren, andere Medien der Befriedigung sucht. Wie gezeigt wurde, führte diese Einschätzung Voegelin dazu, den Unterschied zwischen liberaler Demokratie und Totalitarismus zu unterschätzen. Politisch wie für ein wissenschaftliches Durchdringen der Politik in der Moderne ist diese Nivellierung der Unterschiede fraglos fatal.

Drittens schärft Voegelin mit seiner Analyse der Ursachen des Totalitarismus den Blick für die Fortdauer ursprünglich religiöser Symbole im sich säkularisierenden politischen Denken der Moderne. An unzähligen Beispielen untersucht er, welchen Gestaltwandel diese Symbole im Zuge ihrer modernen Adaptionen erfahren und welche Funktion sie in einer politischen Theorie beziehungsweise einer politischen Doktrin jeweils spielen. Zudem fragt er nach den Erfahrungen, die in diesen Symbolen Ausdruck finden. Ausgehend von diesem Erkenntnisinteresse, legt Voegelin durchweg anregende und streitbare Interpretationen nicht nur der »Klassiker« der politischen Ideengeschichte vor. Ein erneutes Lesen dieser Textkorpora vor dem Hintergrund der hier skizzierten ambivalenten Moderne könnte ansetzen bei einem Vergleich von Autoren, die Voegelin wie Lefort gleichermaßen analysiert haben, wie beispielsweise Machiavelli oder Marx.

Viertens ist Voegelins Auseinandersetzung mit der Moderne eingebettet in eine umfassende Untersuchung der Geschichte der politischen Symbolik, die ohne Beispiel ist. Wo Lefort eine weitaus überzeugendere Lesart der modernen Demokratie und ihrer Symbolik vorlegt, da kommen seine Untersuchungen nicht an die historische Tiefe heran, die Voegelins Werk auszeichnet. Leforts Interesse gilt in erster Linie neuzeitlichen und modernen Texten, wohingegen Voegelin den Anspruch hat, noch hinter die griechische Antike zurückzugehen. Vielleicht aber ist es möglich, die Einsichten beider Autoren gewinnbringend zu verbinden. Es sollte möglich sein, von

⁸⁶ Eine vergleichbare Kritik einer positivistischen Politikwissenschaft findet sich auch bei Lefort – ausführlich, wenn er in »The permanence of the theologico-political« die Unterscheidung zwischen dem Theologischen und dem Politischen diskutiert als ein historisches Produkt der Moderne; Lefort 1988 c. Siehe auch Bizeul 2009, der gegen eine solche Engführung die komplexen und verschachtelten Zusammenhänge von Politik und Glauben durchmusterst.

⁸⁷ Voegelin 1993, S. 55.

Voegelins weitgespannten historischen Untersuchungen zu den Symbolen in der Politik zu profitieren und gleichzeitig sein einseitiges Urteil über die Moderne zu korrigieren.

Ein solches Unterfangen würde bei den Paradigmata transzendornter Repräsentation seinen Ausgang nehmen, aber darauf verzichten, diese Paradigmata auf der Basis einer ewigen Wahrheit über die menschliche Existenz zu beurteilen. Zugegebenenmaßen müsste verzichtet werden auf Voegelins dramatische Erzählung von Aufstieg und Fall der Menschheit, von ihrem Weg hin zu einem klaren Bewusstsein der eigenen Position in der Welt und dem Verlust dieses Bewusstseins im Zeichen der modernen Gnosis. Stattdessen läge zunächst einmal eine bloße historische Abfolge von Paradigmen vor.⁸⁸ Deren Entstehungsbedingungen könnten unter Rekurs auf Voegelin ebenso miteinander verglichen werden wie die Strukturen dieser unterschiedlichen Modi transzendornter Repräsentation, inklusive der politischen Folgen, die sie zeitigen. Der Glaube an transzendentale Fundamente wäre dann eine Möglichkeit, die bestimmte Folgen hat, dessen Abwesenheit wäre eine andere Möglichkeit, deren Konsequenzen ebenso abzuschätzen und zu beurteilen wären.

Zusätzlich müsste Voegelins Schema noch um ein weiteres Paradigma ergänzt werden. Auf die kosmologische, die anthropologische und die soteriologische Wahrheit folgt dann nicht mehr die gnostische »Realitätsfinsternis«,⁸⁹ sondern etwas, dass hier die *demokratische Wahrheit* genannt werden soll. In diesem Paradigma repräsentiert die sozio-politische Ordnung einerseits die Idee, dass politische Macht ihren Ursprung im Volk hat. Andererseits erinnert sie daran, dass die Äußerung des souveränen Willens des Volkes verwiesen bleibt auf einen endlosen, offenen Prozess des Dissenses, der Kritik und des Widerstreits. Obgleich das Volk der Dreh- und Angelpunkt der Demokratie ist, muss seine Verwirklichung als »Einheitsvolk« stets aufgeschoben bleiben. Von dieser produktiven Spannung lebt die Demokratie, und sie ist zugleich der Grund für die Ambivalenz der politischen Moderne. Mit Lefort kann in der Unverfügbarkeit des Volkes die Art und Weise der Demokratie identifiziert werden, die Offenheit der Gesellschaft zu erhalten und ein in dieser politischen Hinsicht funktionales Äquivalent zur Transzendenz zu schaffen.

Fünftens schließlich kann hiervon ausgehend Voegelins Konzept der transzendenten Repräsentation aufgegriffen werden. Voegelin lenkt damit die Aufmerksamkeit auf die politische Symbolik und auf die Erfahrungen, die in dieser zum Ausdruck kommen. Er verweist darauf, dass die jeweilige politische Symbolik auch ein Schlüssel zum Selbstverständnis einer Gesellschaft ist. Wohlgemerkt beschränkt sich nach Voegelin diese Selbstinterpretation der Gesellschaft in ihrer politischen Symbolik nicht allein auf die politische Verfassung, sondern schließt darüber hinaus die Auffassung vom Menschen und von der Welt mit ein, ja sogar das Verhältnis zu Gott.

88 Plot unternimmt mit Blick auf Lefort etwas Ähnliches, wenn er dessen Typologie der Regime und ihrer Symbolik, verstanden als »Horizonte für die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens«, in die Nähe von Foucaults Epistemen oder Rancières ästhetischen Regimen rückt; Plot 2013, S. 226, Übersetzung J.R.

89 Opitz versteht die moderne Gnosis – anders als Voegelin – auch als vierten »Wahrheitstyp«; Opitz 2007, S. 599.

Anders gesagt: In der politischen Symbolik kommt die Erfahrung der ganzen Breite der Existenz kompakt zum Ausdruck.⁹⁰ Deutlich wäre zudem hervorzuheben, dass die politische Symbolik ein Produkt sozialer Praxis ist. In der Folge müsste stärker, als Voegelin dies tut, in Rechnung gestellt werden, dass die politische Symbolik nicht außerhalb des politischen Prozesses steht, diesen nicht nur rahmt. Die Akteure können die politische Symbolik einerseits strategisch einsetzen.⁹¹ Andererseits ist die Dynamik der politischen Symbolik ganz wesentlich dadurch bedingt, dass die zentralen Symbole einer Gesellschaft und deren Bedeutungen selbst Gegenstand von politischen Auseinandersetzungen und Kontroversen werden können.⁹² Nur in den seltensten Fällen wird daher die politische Symbolik einer Gesellschaft aus einem Guss sein.

Literatur

- Arendt, Hannah 1953. »A reply«, in *The review of politics* 15, 1, S. 76-84.
- Arendt, Hannah 1986. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München: Pieper.
- Bedorf, Thomas; Röttgers, Kurt. Hrsg. 2010. *Das Politische und die Politik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bizeul, Yves 2009. *Glaube und Politik*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Bizeul, Yves 2013. *Säkularismus in Europa*. Brüssel: European Liberal Forum.
- Bonacker, Thorsten 2008. »Warum die Einheit der Gesellschaft aufgeschoben wird«, in *Post-strukturalistische Sozialwissenschaften*, hrsg. v. Moebius, Stefan; Reckwitz, Andreas, S. 27-42. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Braach, Regina 2003. *Eric Voegelin's politische Anthropologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Breckman, Warren 2005. »Democracy between disenchantment and political theology: French Post-Marxism and the return of religion«, in *New German Critique* 94, S. 72-105.
- Breckman, Warren 2013. »Lefort and the symbolic dimension«, in *Claude Lefort. Thinker of the political*, hrsg. v. Plot, Martin, S. 176-185. Houndsills: Palgrave Macmillan.
- Bröckling, Ulrich. Hrsg. 2010. *Das Politische denken*. Bielefeld: transcript.
- Cassirer, Ernst 1994. *Philosophie der symbolischen Formen*. 3 Bände. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Cassirer, Ernst 2002. *Vom Mythos des Staates*. Hamburg: Felix Meiner.
- Cassirer, Ernst 2007. *Versuch über den Menschen*. Hamburg: Felix Meiner.
- Castells, Manuel 2002. *Das Informationszeitalter. Band 2: Die Macht der Identität*. Opladen: Leske + Budrich.
- Crouch, Colin 2008. *Postdemokratie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Edelman, Murray 1990. *Politik als Ritual. Die symbolische Funktion staatlicher Institutionen und politischen Handelns*. Frankfurt a. M., New York: Campus.
- Flynn, Bernard 2005. *The philosophy of Claude Lefort. Interpreting the political*. Evanston: Northwestern University Press.
- Gauchet, Marcel 1990. »Tocqueville, Amerika und wir«, in *Autonome Gesellschaft und radikale Demokratie*, hrsg. v. Rödel, Ulrich, S. 123-206. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

90 Ohne Frage ist Voegelin nicht der Einzige, dessen Forschungsinteresse in diese Richtung geht. Hier wären weitere vergleichende Untersuchungen mit den Theorien von Autoren wie Ernst Cassirer, Clifford Geertz, Paul Ricoeur oder auch Charles Taylor interessant.

91 Wie klassisch beispielsweise Lasswell 1951 oder Edelman 1990 betonen.

92 Siehe etwa Göhler 1999, S. 264 f.; oder auch die Hegemonietheorie von Laclau, Mouffe 2001. Zu einem mehrdimensionalen Begriff der politischen Symbolik siehe jetzt auch Rohgalf 2015, vor allem S. 37-68.

- Geenens, Raf 2013. »Lefort und Clastres. Einheit und Teilung«, in *Am leeren Ort der Macht. Das Staats- und Politikverständnis Claude Leforts*, hrsg. v. Wagner, Andreas, S. 49-68. Baden-Baden: Nomos.
- Göhler, Gerhard 1997. »Der Zusammenhang von Institution, Macht und Repräsentation«, in *Institution – Macht – Repräsentation. Wofür politische Institutionen stehen und was sie bewirken*, hrsg. v. Göhler, Gerhard et al., S. 11-62. Baden-Baden: Nomos.
- Göhler, Gerhard 1999. »Rationalität und Symbolizität der Politik«, in *Politische Theorie – heute. Ansätze und Perspektiven*, hrsg. v. Greven, Michael T.; Schmalz-Brunns, Rainer, S. 255-274. Baden-Baden: Nomos.
- Göhler, Gerhard 2015. »Symbolische Repräsentation aus deutscher und französischer Sicht«, in *Politische Repräsentation und das Symbolische. Historische, politische und soziologische Perspektiven*, hrsg. v. Diehl, Paula; Steilen, Felix, S. 23-49. Berlin: Springer (im Erscheinen).
- Greenleaf, William H. 1964. *Order, empiricism and politics. Two traditions of English political thought 1500-1700*. London et al.: University of Hull Publications.
- Greven, Michael T. 2009. *Die politische Gesellschaft. Kontingenz und Dezision als Probleme des Regierens und der Politik*. 2. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hebekus, Uwe; Völker, Jan 2012. *Neue Philosophien des Politischen. Zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.
- Heil, Reinhard; Hetzel, Andreas. Hrsg. 2006. *Die unendliche Aufgabe: Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie*. Bielefeld: transcript.
- Hirsch, Michael 2007. *Zwei Seiten der Entpolitisierung. Zur politischen Theorie der Gegenwart*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Hirsch, Michael; Voigt, Rüdiger. Hrsg. 2009. *Der Staat in der Postdemokratie. Staat, Politik, Demokratie und Recht im neueren französischen Denken*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Hollweck, Thomas 2003. *Wie legitim ist die Moderne? Gedanken zu Eric Voegelin's Begriff der Moderne und Hans Blumenbergs Begriff der Neuzeit*. Occasional Papers XXII. München: Eric Voegelin Archiv.
- Juergensmeyer, Mark 2008. *Global rebellion. Religious challenges to the secular state. From christian militias to al-Qaeda*. Berkeley et al.: University of California Press.
- Kantorowicz, Ernst H. 1994 [1957]. *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*. München: dtv.
- Kessler, Udo 1995. *Die Wiederentdeckung der Transzendenz. Ordnung von Mensch und Gesellschaft im Denken Eric Voegelins*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal 2001. *Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics*. London: Verso.
- Lasswell, Harold D. 1951. »Politics: who gets what, when, how«, in *The political writings of Harold D. Lasswell*, S. 295-461. Glencoe: Free Press.
- Lefort, Claude 1986 a. »Outline of the genesis of ideology in modern societies«, in *The political forms of modern society*, hrsg. v. Thompson, John B., S. 181-236. Cambridge: MIT Press.
- Lefort, Claude 1986 b. »The logic of totalitarianism«, in *The political forms of modern society*, hrsg. v. Thompson, John B., S. 273-291. Cambridge: MIT Press.
- Lefort, Claude 1986 c. »The image of the body and totalitarianism«, in *The political forms of modern society*, hrsg. v. Thompson, John B., S. 292-306. Cambridge: MIT Press.
- Lefort, Claude 1988 a. »The question of democracy«, in *Claude Lefort: Democracy and political theory*, S. 9-20. Minneapolis: Wiley.
- Lefort, Claude 1988 b. »Human rights and the welfare state«, in *Claude Lefort: Democracy and political theory*, S. 21-44. Minneapolis: Wiley.
- Lefort, Claude 1988 c. »Permanence of the theologicopolitical?«, in *Claude Lefort: Democracy and political theory*, S. 213-255. Minneapolis: Wiley.
- Lefort, Claude 1990 a. »Vorwort zu *Eléments d'une critique de la bureaucratie*«, in *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, hrsg. v. Rödel, Ulrich, S. 30-53. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lefort, Claude 1990 b. »Menschenrechte und Politik«, in *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, hrsg. v. Rödel, Ulrich, S. 239-280. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lefort, Claude 2000 a. »Humanism and anti-humanism: homage to Salman Rushdie«, in *Claude Lefort: Writing. The political test*, S. 20-34. Durham, London: Duke University Press.

- Lefort, Claude 2000 b. »The idea of humanity and the project of universal peace«, in *Claude Lefort: Writing. The political test*, S. 142-158. Durham, London: Duke University Press.
- Lefort, Claude 2000 c. »Three notes on Leo Strauss«, in *Claude Lefort: Writing. The political test*, S. 172-206. Durham, London: Duke University Press.
- Lefort, Claude 2000 d. »Reflections on the present«, in *Claude Lefort: Writing. The political test*, S. 252-280. Durham, London: Duke University Press.
- Lefort, Claude 2008. *Die Bresche. Essays zum Mai 68*. Wien: Turia und Kant Verlag.
- Lefort, Claude 2012. *Machiavelli in the making*. Evanston: Northwestern University Press.
- Lefort, Claude; Gauchet, Marcel 1990. »Über die Demokratie«, in *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, hrsg. v. Rödel, Ulrich, S. 93-122. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lipset, Seymour M.; Rokkan, Stein 1967. »Cleavage structures. Party systems and voter alignments«, in *Party systems and voter alignment. Cross-national perspectives*, hrsg. v. Lipset, Seymour M.; Rokkan, Stein, S. 1-64. New York: The Free Press.
- Lovejoy, Arthur O. 1936. *The great chain of being. A study of the history of an idea*. Cambridge: Harvard University Press.
- Manow, Philip 2008. *Der Schatten des Königs. Die politische Anatomie demokratischer Repräsentation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Marchart, Oliver 2006. »Die Theorie des zivilgesellschaftlichen Republikanismus: Claude Lefort und Marcel Gauchet«, in *Politische Theorien der Gegenwart*. Band 2. 2. Auflage, hrsg. v. Brodocz, André; Schaal, Gary S., S. 225-256. Opladen, Farmington Hills: Barbara Budrich.
- Marchart, Oliver 2010. *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Moyn, Samuel 2013. »Claude Lefort, political anthropology, and symbolic division«, in *Claude Lefort. Thinker of the political*, hrsg. v. Plot, Martin, S. 51-70. Hounds mills: Palgrave Macmillan.
- Opitz, Peter J. 2007. »Eric Voegelin: Die Neue Wissenschaft der Politik (1952)«, in *Geschichte des Politischen Denkens*, hrsg. v. Brocker, Manfred, S. 587-602. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Pitkin, Hannah 1967. *The concept of representation*. Berkeley: University of California Press.
- Prader, Johanna 2006. *Der gnostische Wahn. Eric Voegelin und die Zerstörung menschlicher Ordnung in der Moderne*. Wien: Passagen Verlag.
- Rancière, Jacques 2002. *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Ranieri, John 1995. *Eric Voegelin and the good society*. Columbia, London: University of Missouri Press.
- Ricoeur, Paul 1986. *Lectures on ideology and utopia*. New York: Columbia University Press.
- Rödel, Ulrich. Hrsg. 1990. *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rödel, Ulrich; Frankenberg, Günter; Dubiel, Helmut 1990. *Die demokratische Frage*. 2. Auflage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rohgalf, Jan 2015. *Jenseits der großen Erzählungen. Utopie und politischer Mythos in der Moderne und Spätmoderne*. Wiesbaden: Springer VS.
- Roy, Olivier 2006. *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*. München: Pantheon.
- Sigwart, Hansjörg 2005. *Das Politische und die Wissenschaft: Intellektuell-biographische Studien zum Frühwerk Eric Voegelins*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Taylor, Charles 2007. *Modern social imaginaries*. Durham: Duke University Press.
- Thompson, John B. Hrsg. 1986. »Editor's introduction«, in *Claude Lefort: The political forms of modern society*, S. 1-28. Cambridge: MIT Press.
- Trautmann, Felix 2013. »Die Fortdauer des Politisch-Imaginären: Das Symbolische der Macht und die Phantasmen gesellschaftlicher Einheit nach Claude Lefort«, in *Am leeren Ort der Macht. Das Staats- und Politikverständnis Claude Leforts*, hrsg. v. Wagner, Andreas, S. 91-116. Baden-Baden: Nomos.
- Voas, D. 2008. »The rise and fall of fuzzy fidelity in Europe«, in *European Sociological Review* 25, 2, S. 155-168.
- Voegelin, Eric 1952. *The new science of politics. An introduction*. Chicago: University of Chicago Press.

- Voegelin, Eric 1956. *Order and history. Band I: Israel and revelation*. Baton Rouge, London: Louisiana State University Press.
- Voegelin, Eric 1966. *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*. München: Piper.
- Voegelin, Eric 1988. »Äquivalenz von Erfahrungen und Symbolen in der Geschichte«, in *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte. Späte Schriften – eine Auswahl*, hrsg. v. Opitz, Peter J., S. 99-126. Stuttgart: Klett Cotta.
- Voegelin, Eric 1990. »The eclipse of reality«, in *The collected works of Eric Voegelin*. Band XXVIII, S. 111-162. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Voegelin, Eric 1993. *Die politischen Religionen*. München: Fink.
- Voegelin, Eric 1995 a. *Die spielerische Grausamkeit der Humanisten. Eric Voegelins Studien zu Niccolò Machiavelli und Thomas Morus*. München: Fink.
- Voegelin, Eric 1995 b. »On the form of the American mind«, in *The collected works of Eric Voegelin. Band I: On the form of the American mind*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Voegelin, Eric 1999 a. *Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnossis*. München: Fink.
- Voegelin, Eric 1999 b. *The collected works of Eric Voegelin. Band XXV: History of political ideas* (Vol. VII: The new order and last orientation). Columbia, London: University of Missouri Press.
- Voegelin, Eric 2000 a. »On totalitarianism«, in *The collected works of Eric Voegelin. Band XI: Published essays 1953-1965*, S. 15-23. Columbia: University of Missouri Press.
- Voegelin, Eric 2000 b. »The necessary moral bases of communication in a democracy«, in *The collected works of Eric Voegelin. Band XI: Published essays 1953-1965*. Columbia: University of Missouri Press, S. 47-58.
- Voegelin, Eric 2000 c. »Democracy in the New Europe«, in *The collected works of Eric Voegelin. Band XI: Published essays 1953-1965*. Columbia: University of Missouri Press, S. 59-69.
- Voegelin, Eric 2000 d. »Freedom and responsibility in economy and democracy«, in *The collected works of Eric Voegelin. Band XI: Published essays 1953-1965*. Columbia: University of Missouri Press, S. 70-82.
- Voegelin, Eric 2000 e. »Liberalism and its history«, in *The collected works of Eric Voegelin. Band XI: Published essays 1953-1965*, S. 83-99. Columbia: University of Missouri Press.
- Voegelin, Eric 2000 f. »Industrial society in search of season«, in *The collected works of Eric Voegelin. Band XI: Published essays 1953-1965*, S. 178-190. Columbia: University of Missouri Press.
- Voegelin, E. 2000 g. »Democracy and industrial society«, in *The collected works of Eric Voegelin. Band XI: Published essays 1953-1965*, S. 207-223. Columbia: University of Missouri Press.
- Wagner, Andreas 2013. »Bali, Florenz, Paris. Politische Anthropologie und die *déférence temporelle* bei Claude Lefort«, in *Am leeren Ort der Macht. Das Staats- und Politikverständnis Claude Leforts*, hrsg. v. Wagner, Andreas, S. 17-48. Baden-Baden: Nomos.

Zusammenfassung: Vor allem aufgrund seiner vernichtenden Kritik der Moderne gehört Eric Voegelin heute zu den wenig rezipierten Gründervätern der bundesdeutschen Politikwissenschaft. Dabei hat sein Werk gerade für die gegenwärtige Politikwissenschaft etwas anzubieten, in der Themen wie die politische Symbolik, kollektive Identität, Erinnerung, Glaube, Emotionen oder gemeinsame Vorstellungen eine wichtige Rolle spielen. In der Gegenüberstellung mit der politischen Philosophie Claude Leforts wird hier argumentiert, dass wesentliche Erkenntnisse von Voegelin fruchtbar gemacht werden können, ohne dass dazu dessen Einschätzung einer pathologischen Moderne geteilt werden muss.

Stichworte: Eric Voegelin, Claude Lefort, politische Symbolik, das Politische, Moderne

Pathological or ambivalent modernity? A Lefortian approach to Eric Voegelin

Summary: Eric Voegelin was one of the founding fathers of political science in Western Germany. However, because of his devastating criticism of modernity, he is rarely referred to nowadays. Nonetheless, contemporary political science interested in subjects such as political symbolism, collective identity, memory, beliefs or emotions could profit from Voegelin's far-flung work. This article engages in a comparative reading of Voegelin and the French philosopher Claude Lefort in order to show that important insights of Voegelin's work can be salvaged for political science without having to accept his understanding of a pathological modernity.

Keywords: Eric Voegelin, Claude Lefort, political symbolism, the political, modernity

Autor

Dr. Jan Rohgalf
Lehrstuhl für Politische Theorie und Ideengeschichte
Universität Rostock
Ulmenstraße 69
18057 Rostock