

Das Politische

Bild und Wirklichkeit

**Internationaler Workshop
9. bis 11. März 2006 in Wien**

Online-Veröffentlichung mit freundlicher Genehmigung des Autors.
Zitation erlaubt mit Quellenangabe

Veranstaltet von der Internationalen Voegelin-Gesellschaft für Politik,
Kultur und Religion e.V.
(München)

Andrzej Gniazdowski

Das Ende des Politischen

Die Phänomenologie als kritische Demokratietheorie

Dass das „Wesen“ der Demokratie mehr als hundert Jahre lang nicht zum Thema der phänomenologischen Forschung wurde, ist die genauso evidente wie erstaunliche Tatsache. Nicht nur Husserl selbst, sondern auch seine direkten Nachfolger haben dem Problem der „Geltung“ bzw. des „Wertes“ der Demokratie wenig Aufmerksamkeit geschenkt¹. Die Forschungsbereiche der gegenwärtigen Demokratietheorie und der heute betriebenen Phänomenologie gelten seitdem immer noch als sowohl sachlich als auch methodologisch so unterschiedlich, dass wer sich einer von diesen Disziplinen widmet, der allgemein herrschenden Meinung nach von der anderen nichts wissen muss. Die in ihrer Form „Kantianische“ Frage nach der Möglichkeit einer jeden künftigen Phänomenologie, die als politische Wissenschaft auftreten können wird, erregt somit auch heute bestenfalls „rein theoretisches“ Interesse im Rahmen der beiden Disziplinen. Weder von den Repräsentanten der gegenwärtigen Politikwissenschaften noch von den sozusagen gläubigen Phänomenologen wird diese Möglichkeit für „lebensbedeutsam“ gehalten.

Seit einiger Zeit wird zwar das Problem des „Politischen“ immer öfter zum Thema der direkten phänomenologischen Untersuchung². Wenn man nichtdestoweniger nicht nur die ursprüngliche, theoretische Radikalität der phänomenologischen Fragestellung, sondern auch ihre faktische, breite Wirkungsgeschichte in verschiedenen Wissenschaftsgebieten bedenkt, muss das bisherige Ausbleiben der systematischen Berührungspunkte ausgerechnet zwischen der programmatisch „streng wissenschaftlichen“ Phänomenologie und der als eine „Wissenschaft“ sich doch gleichfalls verstehenden Demokratietheorie unter dem Verdacht eines keineswegs bloß zufälligen Versäumnisses stehen. Was ich in meinem Vortrag zu untersuchen vorhabe, sind die

¹ Das Verhältnis der Phänomenologie Husserls zu den Hauptprobleme der politischen Philosophie versucht auf Grund der entsprechenden Fragmente und Forschungsmanuskripten Karl Schuhmann zu rekonstruieren, vgl. K. Schuhmann: *Husserls Staatsphilosophie*, Freiburg/München 1988.

² Ich stütze mich in dieser Hinsicht in erster Linie auf dem Versuch des Assistenten Husserls Ludwig Landgrebe, der als Erster die transzendente Phänomenologie auf den Bereich der politischen Faktizität zu öffnen versuchte: L. Landgrebe: *Über einige Grundfragen der Philosophie der Politik*, Köln und Opladen 1969, sowie auf den Analysen von Klaus Held: K. Held: *Die Vielfalt der Kulturen und das Ethos der Demokratie*, in: *Die Stellung des Menschen in der Kultur. Festschrift für Ernst Wolfgang Orth zum 65 Geburtstag*, hrsg. von Ch. Bermes, J. Jonas und K.-H. Lembeck, Würzburg 2002 und vor allem seine bisher nur auf polnisch veröffentlichte *Phänomenologie der politischen Welt* (Vorlesungen im Rahmen der Sommerschule 2001 des Department of Philosophy der European Humanities University in Minsk/Weißrussland). Zu diesem Thema vgl. auch M. Schnell: *Phänomenologie des Politischen*, München 1995.

möglichen Gründe dieser gegenseitigen Ignorierung: Ich möchte fragen, ob ihr wirklich eine selbstbewusste, diese Berührungspunkte ausschließende theoretische Selbstbestimmung der beiden Disziplinen zugrundeliegt, oder eher eine gegenseitige, von ihr selbst verschuldete Ignoranz. Zum Thema dieser Untersuchung sollen somit einige Bedingungen einer solchen theoretischen „Kommunikation“ der Phänomenologie und Politikwissenschaft werden, die eine kritische phänomenologische Forschung im Bereich der Demokratietheorie ermöglichen könnten.

Den direkten Anlass zu einer solchen Untersuchung kann die politische Erfahrung unserer faktischen Gegenwart geben. Der Kontext des gegenwärtigen, sich als *clash of civilisations* verstehenden Weltkonflikts stellt die heutige Politikwissenschaft in erster Linie vor die Frage nach den letzten theoretischen Fundamenten der gegenwärtigen *Demokratietheorie*, d. h. nach der Möglichkeit ihrer theoretischen Rechtfertigung *als* Theorie. Es handelt sich in diesem Kontext um die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer solchen Theorie der Demokratie, die ihren Anspruch auf Universalität, auf ihre allgemein verbindliche „absolute Geltung“ *kritisch*, und d. h. mit Rückgang auf eine ursprüngliche Evidenz rechtfertigen könnte. Wenngleich dieser Anspruch in der gegenwärtigen Demokratietheorie als „naiv“ keineswegs ausdrücklich erhoben wird, erweist er sich dennoch – was letztlich die Irak-Krise vielleicht nur am spektakulärsten gezeigt hat – als die immer weniger verborgene Prämisse der gegenwärtigen demokratischen *Praxis*.

*

1. Wenn es sich bei der gegenseitigen Ignorierung der Phänomenologie und der Politikwissenschaft um ein theoretisches Missverständnis handeln sollte, wäre es ratsam sich in dieser Hinsicht ans Tribunal eines vermittelnden Dritten zu wenden. Zu diesem die Diskussion zwischen der Phänomenologie und Politikwissenschaft zu leitenden Dritten kann ohne Zweifel Eric Voegelin und seine Kritik der modernen politischen Wissenschaft werden. In seiner *Neuen Wissenschaft der Politik* geht er davon aus, dass diese Wissenschaft sowie die ihr zugrundeliegende Theorie der Geschichte die späten Erben der pseudochristlichen, gnostischen Spekulation sind. Indem Voegelin auf die mit der Idee der Selbsterlösung des Menschen verbundene, irrationale Komponente der modernen Fortschrittsgedanken hinweist, stellt er demnach diesem „gnostischen Traum“, der in den totalitären Herrschaftsformen des 20. Jahrhunderts seine finstere Erfüllung fand, die Idee der notwendigen Erneuerung, der „Retheoretisierung“ der modernen Politikwissenschaften gegenüber³.

Der von Voegelin der gegenwärtigen Politikwissenschaft vorgeworfene „Positivismus“ und „Relativismus“, sowie sein Postulat, der neuen Wissenschaft der Politik durch den Rückgang auf ihre ersten theoretischen Fundamente wieder den Rang einer rationalen *episteme politike* einzuräumen⁴, kann

³ E. Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik, Eine Einführung*, München 2004, S.

⁴ Ebd., S.

somit meines Erachtens mindestens das direkte *Thema* der Kommunikation zwischen der Phänomenologie und der gegenwärtigen Politikwissenschaft bestimmen. Das von Voegelin entworfene Programm der Retheoretisierung der Wissenschaft der Politik kann in erster Linie zur Frage veranlassen, inwieweit die von derselben Intention geleitete, radikale Kritik der „Wissenschaften überhaupt“, die im Hauptwerk Edmund Husserls *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* am deutlichsten zu Wort gekommen ist⁵, zum theoretischen Fundament einer solchen Untersuchung werden kann. Denn insofern die neue Wissenschaft der Politik die Wissenschaft im strengen Sinne einer politischen *Theorie* werden soll, scheint die „transzendente“ Phänomenologie, die den Skeptizismus und Relativismus in jeder Form radikal bekämpft sowie die Probleme „der transzendentalen Rückfragen von den Wesensformen menschlichen Daseins in Gesellschaftlichkeit, in Personalitäten höherer Ordnung, auf ihre transzendente und somit absolute Bedeutung“⁶ untersucht hat – den direktesten Weg zu ihrer theoretischen Selbstbehauptung zu sein.

Es ist zwar unmöglich von der ausdrücklichen Kritik abzusehen, die Eric Voegelin in seinem bekannten Brief an Alfred Schütz an der in der *Krisis*-Schrift enthaltenen Geschichtsphilosophie übt. Die Vorstellung Husserls von der griechischen „Urstiftung“, der gegenwärtigen „Krisis“ und phänomenologischen „Endstiftung“ der Theorie soll nach Voegelin dem gnostischen Geschichtsschema entsprechen und der Phänomenologie den Weg zur echten Wissenschaft der Politik dadurch endgültig verstellen⁷. Wenn es um die theoretische Leistungsfähigkeit der Phänomenologie Husserls im Allgemeinen geht, ist Voegelin somit der Meinung, dass die *Krisis*-Schrift, „wie die anderen Arbeiten Husserls“, nur eine Erkenntniskritik sei. In seiner Korrespondenz mit Alfred Schütz stellt demgemäß Voegelin ausdrücklich fest, dass Husserl „nicht ein einziges Mal ein philosophisches Fundamentalproblem berührt“ habe⁸.

Um diese Kritik zu entschärfen, müsste untersucht werden, ob der theoretischen Ansatz Edmund Husserls mindestens in seiner theoretischen „Vermöglichkeit“ doch nicht von Voegelin unterschätzt wurde. Zu einer solchen Untersuchung kann wohl gemerkt das Wort von Voegelin selbst veranlassen. Wenngleich er in der *Neuen Wissenschaft der Politik* schreibt, dass „Denker wie Husserl und Cassirer, was ihre Geschichtsphilosophie anbelangt, noch Positivisten der Comteschen Richtung“ waren, hält er zugleich Husserls Kritik des Psychologismus für den „bemerkenswerten Schritt auf dem Wege zur Wiederherstellung der theoretischen Relevanz“⁹. Es stellt sich die Frage, ob die nächsten Schritte Husserls auf diesem Wege ihn in der Tat von seinem Telos unausweichlich entfernt haben. Es ist hervorzuheben, dass die nach dem Zweiten Weltkrieg erfolgte Ausgabe der zahlreichen unveröffentlichten

⁵ E. Husserl, *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von W. Biemel, Den Haag 1976 [= Husserliana VI], S.1.

⁶ Ebd., S. 191.

⁷ E. Voegelin: *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, München 1966, S. 22 ff.

⁸ A. Schütz, E. Voegelin: *„Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat“*. Briefwechsel 1938-1959, hrsg. von G. Wagner und G. Weiss, Konstanz 2004.

⁹ E. Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, a.a.O., S. 28.

Manuskripte Husserls sowie ihre kritische Rezeption von den nächsten Generationen seiner Nachfolger wesentlich dazu beigetragen haben, dass die von Voegelin geübte Kritik an dem unüberwindbaren „Gnostizismus“ der zu den politischen „Sachen selbst“ zurückkehrenden Phänomenologie in manchen Punkte ihren Boden verloren zu haben scheint¹⁰. Die neuen, auch von Voegelin selbst provozierten theoretischen Perspektiven der Phänomenologie, die dadurch eröffnet wurden, lassen – wie es scheint – erneut nach der Möglichkeit der phänomenologischen Bestimmung des „Apriori des Politischen“ fragen und untersuchen, ob die Aufgabe der Retheoretisierung der Politikwissenschaft doch nicht erst durch die radikalisierte Bezugnahme auf die von Husserl in seiner *Krisis*-Schrift entworfene „Wissenschaft von der Lebenswelt“ bewältigt werden kann.

2. Im Ausgangspunkt einer solchen Untersuchung stellt sich aber sofort die Frage: Bedürfen die heutigen Politikwissenschaften sowie die gegenwärtige Demokratietheorie überhaupt einer solchen theoretischen Rechtfertigung? Woher entspringt – mit Voegelin gesprochen – dieser Bedarf an ihrer „Retheoretisierung“: Kann man in diesem Kontext von einer „Krise“ der gegenwärtigen Politikwissenschaften sprechen, und zwar im selben Sinne wie Husserl von der Krisis der „Wissenschaften überhaupt, also auch positiven Wissenschaften“, sprach? Die Frage betrifft den Grund der Not, in welcher sich diese Wissenschaften befinden sollen. Es handelt sich darum, wie diese Not zu verstehen ist und in welchem Sinne es die „Theorie“ sein soll, wodurch diese Not befriedigt werden könnte. Haben wir es hier nicht mit einer solchen Not zu tun, von welcher Nietzsche schreibt, dass ihr eine irrationale „Begierde etwas zu leiden“ zugrunde liegt? In der *Fröhlicher Wissenschaft* verweist er darauf, dass man insofern heutzutage erst aus einem Leiden „einen probablen Grund zum Tun, zur Tat“ nehme, und daher auch gelte: „Not ist nötig! Daher das Geschrei der Politiker, daher die vielen falschen, erdichteten, übertriebenen ‚Notstände‘ aller möglichen Klassen und die blinde Bereitwilligkeit, an sie zu glauben“¹¹.

Mit Rücksicht darauf, dass im Johannes Evangelium das griechische Wort „Krisis“ auf das Jüngste Gericht angewendet wird und sich auf die künftige Erlösung des Menschen in der Gegenwart Christi bezieht¹², kann die auf seine eigene Gegenwart bezogene Diagnose Husserls in der Tat mit Voegelin als eine „immanente Hypostasis von Eschaton“, bzw. als eine Immanentisierung vom Telos, vom „Sinn“ der Geschichte verstanden werden. Von Husserl wurde seine Gegenwart als die Zeit der Krisis erfahren, weil sie eine Herausforderung mit sich bringen sollte: der Notstand besteht für Husserl darin, dass

¹⁰ Besonders einleuchtend kann hier z.B. die kritische Untersuchung von Jacques Derrida wirken, der Husserls Begriff der Geschichte zwar einerseits radikal „dekonstruiert“, andererseits aber seine Bedeutsamkeit im Kontext der Auseinandersetzung mit der positivistischen Auffassung der Geschichte an den Tag bringt, vgl. J. Derrida: *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*, übersetzt von R. Hentschel/A. Knop, München 1987.

¹¹ Vgl. F. Nietzsche: *Die Fröhliche Wissenschaft*, in: *Nietzsche-Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli/M. Montinari, Berlin/New York 1967ff., Bd. 2, S. 74-75.

¹² J. Ritter/K. Gründer/G. Gabriel (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1976, Bd. 4, S. 1235.

das eigentliche Wesen des europäischen Menschentums auf dem Spiel steht. Weil das Wesen des Menschen als eines *animal rationale* seines Erachtens in der griechischen Urstiftung der Theorie und der daraus entspringenden Idee der Philosophie als einer Universalwissenschaft gegründet ist, kann nach Husserl die Krisis des europäischen Menschentums nur durch die „ernstliche und sehr notwendige Kritik“ der gegenwärtigen, diese Idee bestreitenden, modernen Wissenschaften – ihres „Positivismus“, „Naturalismus“ und „Relativismus“ – abgewendet werden. Dem ursprünglichen Begriff der Krisis als „Scheidung, Streit, dann auch Entscheidung, die einen Konflikt beendet, und Urteil, Beurteilung“¹³ gemäß, versteht somit Husserl den Notstand der Wissenschaften als einen kairotischen Zeitpunkt, der die Notwendigkeit einer radikalen Entscheidung mit sich bringt: „Die Krise des europäischen Daseins hat nur zwei Auswege“, schreibt er in seiner Abhandlung *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* (1935): – „den Untergang Europas in der Entfremdung gegen seinen eigenen rationalen Lebenssinn, den Verfall in Geistfeindschaft und Barbarei, oder die Wiedergeburt Europas aus dem Geiste der Philosophie durch einen den Naturalismus endgültig überwindenden Heroismus der Vernunft“¹⁴.

Ist dieser Notstand nicht von Husserl „erdichtet“ und „übertrieben“? Die Nürnberger Prozesse 1945/1946 wurden von einigen politischen Denker, z. B. von Leo Strauss, als eine solche *Krisis* verstanden, in welcher der Rechtspositivismus selbst unter Anklage steht¹⁵. Kann man dennoch den Stand der gegenwärtigen Politikwissenschaften und insbesondere der „vielparadigmatischen“ Demokratietheorie¹⁶ in vollem Ernst als einer Art „Barbarei“ bezeichnen? In welchem Sinne sollte es die Phänomenologie sein, die diese Wissenschaften auf den Boden ihrer *Theorie* zurückzuführen hätte?

Mit der Krisis der Wissenschaften überhaupt meint Husserl keineswegs ihre mangelnde wissenschaftliche Exaktheit und Leistungsfähigkeit: Die praktische Nützlichkeit nicht nur der Naturwissenschaften, sondern auch vieler so genannter Geisteswissenschaften (z. B. Geschichtswissenschaften und Sozialwissenschaften, damit auch Politikwissenschaften) bleibt für ihn außer Frage¹⁷. Die Not ihrer Theorie, die eigentlichen Motive ihrer Kritik sollen seiner Auffassung nach eher in ihrer *mangelnden Rationalität* gründen. Die positiven Wissenschaften erweisen sich als theoretisch unselbständig insofern, als sie selbst außerstande sind, die Rechenschaft über den Sinn ihrer theoretischen Praxis zu geben und die Frage danach, was sie eigentlich „tun“, zu beantworten. Im Unterschied zur Theorie im ursprünglichen Sinne, die als eine „Kosmologie“ zugleich eine Quelle der praktischen Normen – mit Voegelin gesprochen: eine „rationale Wissenschaft von der menschlichen und

¹³ Ebd.

¹⁴ E. Husserl, *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, a.a.O., S. 347.

¹⁵ Vgl. L. Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart 1956.

¹⁶ Vgl. I. Shapiro: *The State of Democratic Theory*, Princeton University Press 2003.

¹⁷ Zum Problem des Verhältnisses der Phänomenologie Husserls zur geschichtswissenschaftlichen Erkenntnis und zum „Historismus“ vgl. K.-H. Lembeck: *Gegenstand Geschichte. Geschichtswissenschaftstheorie in Husserls Phänomenologie* (Phaenomenologica 111), Dordrecht/Boston/London: Kluwer 1988.

sozialen Ordnung und vor allem von Naturrecht¹⁸ – war und auch eine ethische Bedeutung hatte, verstehen sich die modernen Wissenschaften als „wertfrei“ und nur auf die „Tatsachen“ bezogen.

Der Mangel an ihrer theoretischen „Selbstverantwortung“ drückt sich auf diese Weise nach Husserl im Verlust ihrer *Lebensbedeutsamkeit* aus: Die Krise der Rationalität der positiven Wissenschaften besteht darin, dass sie die Frage aus dem Auge verlieren, „was Wissenschaft überhaupt dem menschlichen Dasein bedeuten kann“¹⁹. Die theoretisch unverantwortlichen, positiven Wissenschaften als „bloße Tatsachenwissenschaften“ sollen aus diesem Grund „bloße Tatsachenmenschen“ machen und eine radikale „Sinnentleerung“ mit sich bringen: „Kann die Welt und menschliches Dasein in ihr in Wahrheit einen Sinn haben“, fragt Husserl, „wenn die Wissenschaften nur (...) objektiv Feststellbares als wahr gelten lassen, wenn die Geschichte nichts weiteres zu lehren hat, als daß alle Gestalten der geistigen Welt, alle den Menschen jeweils haltgebenden Lebensbindungen, Ideale, Normen wie flüchtige Wellen sich bilden und wieder auflösen, daß es so immer war und sein wird, daß immer wieder Vernunft zum Unvernunft, Wohltat zur Plage werden muß?“²⁰

Die *Genese* der Krisis, in welcher sich die modernen europäischen Wissenschaften befinden sollen, ist somit für Husserl die theoretische Selbstbestimmung der modernen Wissenschaften selbst: Ihre Krisis ist seines Erachtens als ein Revers von „Galileis Mathematisierung der Natur“ und der daraus entspringenden „Technisierung“ – „Wertbefreiung“ – der Wissenschaften anzusehen. Sie besteht letzten Endes in der Vergessenheit des intersubjektiven Fundaments, in welchem die Bedeutsamkeit der Wissenschaft für das Leben, ihr Sinn überhaupt gegründet ist, konkret gesprochen: in der Vergessenheit der *Lebenswelt* als Urstätte aller sinn- und wertstiftenden Aktivität des Menschen. Die Lebenswelt als das „vergessene Paradies“²¹ des vorwissenschaftlichen Lebens wird von den positiven Wissenschaften ihrer wertstiftenden Funktion beraubt, sie wird „kolonisiert“, „entzaubert“ und „ausgehöhlt“. Der notwendigen wissenschaftlichen Kritik der lebensweltlichen Geltungsgebilde, die in aller ihrer Relativität von ihr zu den bloßen Tatsachen reduziert werden, begleitet nämlich keine Theorie, die den rationalen Sinn und die absolute Geltung dieser Gebilde zu begründen vermochte.

Die Abwendung der Krisis der europäischen Wissenschaften soll demgemäß nach Husserl erst durch einen theoretischen Rückgang auf die fundamentalen, „apriorischen Strukturen“ der Lebenswelt zustande kommen. Diese Strukturen, die zum Thema einer fundamentalen Wissenschaft, der „Ontologie der Lebenswelt“, werden sollen, haben zwar ihre Genese in der „transzendentalen Geschichtlichkeit“, in der „Generativität“ des Lebens selbst²². Insofern aber diese Strukturen von den positiven Wissenschaften zu bloßen

¹⁸ E. Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, a.a.O., S. 36.

¹⁹ E. Husserl, *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, a.a.O., S. 4.

²⁰ Ebd.

²¹ Vgl. F. Fellmann: *Gelebte Philosophie In Deutschland. Denkformen der Lebensweltphänomenologie und der kritischen Theorie*, Freiburg/München 1983, S. 39.

²² Ebd., S. 145 und 191.

„subjektiven“ Vorurteilen herabgesetzt und durch die mathematischen, „objektiv“ falsifizierbaren Konstruktionen ersetzt werden, sind sie im Rahmen der ontologischen Betrachtung als Erben der „transzendentalen Tradition“ verstanden und damit als Geltungsboden und Sinnfundament aller möglichen wissenschaftlichen „Wahrheit“. Und erst der methodisch radikale, von der transzendentalen Phänomenologie geleistete, selbstverantwortliche Rückgang auf die ursprünglichen Evidenzen der Lebenswelt, in welchen sich das „Woraufhin“ der positiven Wissenschaften bekundet, soll den klassischen Sinn der Theorie in ihrem innerem Verhältnis zum Leben wiederherstellen und zur Überwindung des Verlusts der Lebensbedeutsamkeit dieser Wissenschaften beitragen²³.

3. Die Phänomenologie in ihrer Kritik des Positivismus und Naturalismus der europäischen Wissenschaften begrenzt sich demgemäß keineswegs auf eine bloße „Erkenntniskritik“: Sie zielt ausdrücklich auf die Verwirklichung der Idee der Philosophie als einer Theorie im Sinne der *mathesis universalis*, als einer *episteme*. Die Frage nach dem „Wert“ der Demokratie, nach der universellen Geltung des Demokratie-Gedankens in seiner Relativität als einem Konstitutionsgebilde der europäischen Lebenswelt soll aus diesem Gesichtspunkt eigentlich im Zentrum des theoretischen Interesses der Phänomenologie stehen. Die Phänomenologie scheint auf diese Weise unmittelbar dazu berufen zu sein, auf die Wiederherstellung des „rationalen Sinnes“, der Normativität und „Lebensbedeutsamkeit“ der gegenwärtigen Demokratietheorie abzu zielen.

Gegen eine solchen Fragestellung scheint zwar die schon mindestens seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges allgemein verbreitete, theoretische Selbstbestimmung der europäischen Gegenwart zu sprechen. Es ist bemerkenswert, dass insofern Edmund Husserl die faktische, geschichtliche Lage des europäischen Menschentums und der europäischen Wissenschaften – ihren „Notstand“ – als eine *Krisis* bezeichnet, seit einiger Zeit im selben Kontext eher der Begriff vom *Ende* zur Tagesparole wird. Die vom europäischen Menschentum selbst, mit Husserl gesprochen: von seiner „Müdigkeit“ und „Selbstvergessenheit“ heraufbeschworene *Krisis* wird im Rahmen seiner Phänomenologie verstanden als die Not, die auch von diesem Menschentum selbst, konkret: von seinen „Funktionäre“, immer noch befriedigt werden kann; die theoretische Selbsterlösung der Menschheit soll durch die phänomenologische „Endstiftung“ der Theorie zustande kommen. Was heute die Erfahrung unserer lebendigen Gegenwart auszeichnet, ist dagegen die Meinung, dass die so verstandene *Krisis*, d. h. die *Krisis* als ein kairotischer Zeitpunkt, der eine radikale, nach den apodiktisch evidenten *Kriterien* zu fällende Entscheidung, Ur-teil – *Kritik* – verlangt, irgendwie längst vorbei, „zu Ende“ ist. Insofern mit diesem „Ende“ nach Nietzsche und Heidegger das Ende der abendländischen Metaphysik samt dem mit ihr zusammenhängenden Begriff der Theorie gemeint ist, erweist sich aus dieser Perspektive das „eigentliche Wesen“ des europäischen Menschentums als endgültig „entwer-

²³ Vgl. die Besprechung der Fragestellung Husserls von Jürgen Habermas in *Knowledge and Human Interests. A General Perspective*, in: J. Habermas: *Knowledge and Human Interests*, Boston 1971, S. 301-317.

tet“ und als solches, mindestens mit seinen eigenen Kräften, nicht mehr zu retten²⁴.

Wenn mit diesem heute vielverwendeten Ende – Ende der Metaphysik, Ende des Menschen, Ende der Zauberwelt usw. – auch das „Ende der Geschichte“ überhaupt gemeint ist, handelt es sich dabei natürlich keineswegs um das Ende der Weltzeit im Sinne der Augustianischen oder Bossuetianischen Geschichtstheologie. Gemeint ist damit eher die Erfahrung eines Sinnverlusts, der auch von Husserl festgestellten, geschichtlichen Sinnentleerung, die – wie z. B. bei den Neohegelianer Alexandre Kojève – keine Erfahrung einer „kosmischen Katastrophe“²⁵ bleibt und die Weltzeit keineswegs aufhebt. „Es ist ebensowenig“ – schreibt Kojève – „eine biologische Katastrophe: der Mensch bleibt als Tier am Leben (...). Was verschwindet, ist der Mensch im eigentlichen Sinn“²⁶. Es stellt sich dennoch angesichts dieses als eine geschichtliche Tatsache gedeuteten „Eschatons“ die Frage: Wie ist die damit verbundene Abdankung der von Husserl geübten *weltgeschichtlichen Kritik* für eine solche *Weltinneneschatologie* zu verstehen? Für Kant hatte der Gedanke vom *Ende aller Dinge* – obwohl „mit der allgemeinen Menschenvernunft auf wunderbare Weise verwebt“ – zugleich „etwas Grausendes in sich: weil er gleichsam an den Rand eines Abgrunds führt, aus welchem für den, der darin versinkt, keine Wiederkehr möglich ist“²⁷. Die heutige Konjunktur, bzw. Inflation dieses Begriffs scheint zu beweisen, dass Kant mit Recht „doch auch etwas Anziehendes“ im Begriff vom Ende erblickt hat: denn auch heute kann man offensichtlich „nicht aufhören, sein zurückgeschrecktes Auge immer wiederum darauf zu wenden“²⁸.

Es ist hervorzuheben, dass die von Eric Voegelin geübte Kritik der Modernität in ihrer theoretischen Selbstbestimmung gleichfalls – mindestens gelegentlich – zu einer solchen, an die Kritik der „planetaren Herrschaft der Technik“ von Heidegger anknüpfenden, eschatologischen Rhetorik zu neigen scheint. Voegelin spricht ausdrücklich vom „Ende der Modernität“, vom „Ende des gnostischen Traums“, er spricht auch vom Totalitarismus als „Ende der progressivistischen Zivilisation“. Voegelin nimmt Rücksicht auf die diesseitige Wirkungsgeschichte des gnostischen Traums und fragt sich, ob dieser Traum „die westliche Gesellschaft nicht bereits so tief unterhöhlt hat, daß rationale Politik unmöglich geworden und der Krieg zum einzigen Mittel geworden ist, um Störungen im Gleichgewicht der existentiellen Kräfte auszugleichen“²⁹. Das von Eric Voegelin auf diese Weise in Kauf genommene, unwiederrufbare „Ende des Politischen“ stellt uns vor die Frage, von welcher „Unmöglichkeit“ – faktischen? logischen? – in diesem Satz die Rede

²⁴ Vgl. *Nur noch ein Gott kann uns retten* – Spiegel-Interview mit Martin Heidegger, „Der Spiegel“ vom 31. Mai 1976, in: Günther Neske und Emil Kettering (Hrsg.), *Antwort – Martin Heidegger im Gespräch*, Tübingen 1988.

²⁵ Zit. nach: T. König: *Die Abenteuer der Dialektik in Frankreich*, in: *Fugen. Deutsch-französisches Jahrbuch für Text-Analytik*, Freiburg 1980, S. 286.

²⁶ Ebd.

²⁷ I. Kant: *Das Ende aller Dinge*, in: *Werke*, hrsg. von der Kgl. Preuß. Akad. Der Wissenschaften, Bd. 8, Berlin-Leipzig 1923, S. 327.

²⁸ Ebd.

²⁹ E. Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, a.a.O., S. 181.

sein kann. Mit welcher Art der politischen Endlichkeit sollen wir hier zu tun haben?

Voegelin war nicht der Erste, der anstatt der bisherigen „Krisen“ die Möglichkeit des diesseitigen Endes des Politischen als solchen angekündigt hat. Er war auch nicht der Einzige, der den trügerischen Charakter und die theoretische Unwissensheit einer jeden Gleichsetzung des Endes des Politischen mit dem Weltalter der allgemeinen Glückseligkeit kritisierte. Wo z. B. Karl Marx für das „Absterben“ bzw. die „Abschaffung des Staates“ schwärmte, hat schon Carl Schmitt in der sowohl marxistisch-anarchistischen als auch liberalen Vorstellung von dem fortschreitenden Prozess der „Neutralisierung“ und „Entpolitisierung“ sowie von der damit zusammenhängenden Möglichkeit einer letzten Endes ausschließlich auf ökonomischer, und in diesem Sinne „rationalen“ Grundlage beruhenden Herrschaft über Menschen einen „furchtbaren Betrug“ gesehen. „Traurig und der Feindschaft nicht mehr fähig“ – spottet Schmitt – „verlöre sich die menschliche Spur, als ‚Ende im Museum‘; der Leviathan im Aquarium, der Behemoth im Zoo, ‚Neutralität zwischen Rechts und Links‘. Der gerechte Richter werde dabei zerrieben. Man könnte auch sagen, er würde sich erübrigen. Das diesseitige Ende der Geschichte bedürfte der Polemiologen nicht mehr“³⁰. Auch dieses angeblich unpolitische und scheinbar sogar antipolitische System würde nach Schmitt entweder bestehenden Freund- und Feindgruppierungen dienen oder zu neuen solchen Gruppierungen führen: Auch die Verwirklichung der liberalen Vorstellung vom Ende der Geschichte wäre seiner Meinung nach nicht imstande, der Konsequenz des Politischen zu entrinnen³¹.

Die neue Wissenschaft der Politik soll aber nach Voegelin nicht zu einer auf die klassische Souveränitätslehre zurückweisenden „Polemiologie“ werden. Anders wie für Clausewitz und Schmitt, der das Apriori des Politischen mit der Freund-Feind Unterscheidung gleichsetzt, ist für Voegelin der Krieg nicht als die Verlängerung, sondern als Ende der Politik im strengen Sinne zu betrachten. Wenn Voegelin vom Ende der Modernität und des mit Max Webers Werk „zu seinem inneren Abschluß“ gekommenen Positivismus spricht, meint er damit die endgültige theoretische „Entwertung“ des positivistischen Dogmas der wissenschaftlichen „Wertfreiheit“. Die „Werturteile“ hatten somit nach diesem „inneren Abschluß“ seines Erachtens „wieder in die Wissenschaft zurückgefunden in der Form des Glaubens, an dem sich das Handeln orientiert und dadurch die Einheiten der Sozialordnung schafft“³². Die neue, auf den Trümmern der modernen Politikwissenschaften aufzubauende Wissenschaft der Politik muss infolgedessen nicht mehr als eine „fröhliche“, rein dezisionistische Wissenschaft verstanden werden, d. h. als eine solche, die ihrer ersten Fundamente eingedenk zu sein nicht braucht. Die Frage danach, was dem Ende des Politischen im Sinne der Unmöglichkeit einer rationalen Politik zugrunde liegen kann, erweist sich deswegen bei Voegelin als von der Frage nach dem *Anfang* des Politischen, nach den *Prinzipien* der rationalen Politik untrennbar. Deswegen auch versteht er die

³⁰ C. Schmitt: *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, hrsg. von E. Freiherr von Medem, Berlin 1991, S. 214.

³¹ Vgl. C. Schmitt: *Der Begriff des Politischen*, Berlin 2003.

³² E. Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, a.a.O., S. 38.

Aufgabe der Rethoretisierung der modernen Politikwissenschaft als Rückgang auf ihre ersten theoretischen Fundamente.

4. Ist die radikalisierte, in ihrer Geschichtsauffassung auf die Kritik Voegelins Bezug nehmende Phänomenologie imstande, zur Bewältigung dieser Aufgabe ihren theoretischen Beitrag leisten? Es muss hier betont werden, dass dieser von Voegelin postulierte Rückgang keineswegs mit einem politischen Romantismus bzw. Hellenismus gleichgesetzt werden kann. Im Unterschied zu manchen, auch phänomenologisch orientierten Denkern des 20. Jahrhunderts, wie z. B. Hannah Arendt, ist für ihn somit die Möglichkeit der notwendigen Rethoretisierung der modernen Politikwissenschaften auf keinen Fall in einem ihre „Sinentleerung“ zu beseitigenden „Neuaristotelismus“ zu suchen. Voegelin stimmt völlig Edmund Husserl zu, insofern er in seinem Artikel *Philosophie als strenge Wissenschaft* schreibt, dass „am Historischen hängenbleiben, (...) in eklektischer Verarbeitung oder in anachronistischer Renaissance philosophische Wissenschaft erreichen zu wollen: das gibt nur hoffnungslose Versuche“³³. Auch Voegelin ist der Meinung, dass – mit Husserl gesprochen – „nicht von den Philosophien, sondern von den Sachen und Problemen der Antrieb zur Forschung ausgehen“ muss³⁴. Indem er in seiner *Neuen Wissenschaft der Politik* schreibt, dass diese Wissenschaft „nicht durch literarische Renaissance wieder zum Rang einer theoretischen Wissenschaft im strengen Sinn erhoben werden“ kann, finden hier die Worte Husserls ihr lebhaftes Echo. Die Prinzipien der politischen Wissenschaft – setzt Voegelin fort – „müssen durch ein Werk der Theoretisierung wiedergewonnen werden, das von der konkreten, historischen Situation unserer Zeit ausgeht und unseres heutiges empirisches Wissen in seinem vollen Umfang in Betracht zieht“³⁵.

Die neue Wissenschaft der Politik, insofern sie dem von dem Positivismus in den Politikwissenschaften verursachten Ende des Politischen zuvorkommen soll, muss sich somit auch als – mit Husserl gesprochen – „Wissenschaft von den wahren Anfängen, von den Ursprüngen“, von *rizomata* der Politik verstehen: mit der Frage nach dem Ende des Politischen soll hier in erster Linie die Frage nach seiner *De-finition*, nach seinem *Begriff*, nach seinem *Wesen* gemeint sein. Dies ist auch der Punkt, der uns vor die Frage stellt, inwieweit das Problem des Politischen zum Thema einer eidetischen, phänomenologischen Forschung werden kann. Denn insofern die neue Wissenschaft der Politik sich auf diese Weise beinahe ausdrücklich als eine Fortsetzung der phänomenologischen Forschung im Bereich der politischen Wissenschaft versteht, stellt sie die Phänomenologie als eine strenge Wissenschaft vor die Frage nach den faktischen, theoretischen Hindernissen, die ihr bisher nicht erlaubt haben, diese Aufgabe zu bewältigen. Mit anderen Worten: Sie zwingt die Phänomenologie zur Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit ihrer eigenen, theoretischen Selbstüberwindung.

³³ E. Husserl: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in: E. Husserl: *Aufsätze und Vorträge 1911-1921 (Husserliana XXV)*, hrsg.von Th. Nenon i H. R. Sepp, Dordrecht/Boston/Lancaster 1987, S. 61.

³⁴ Ebd.

³⁵ E. Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, a.a.O., S. 20.

Es versteht sich von selbst, dass, wenn den ersten Schritten Husserls auf dem Wege zur Retheoretisierung der Wissenschaft der Politik die weiteren Schritte folgen sollen, zuerst die Frage nach dem eigentlichen Sinn der phänomenologischen Methode – der so genannten „transzendentalen Reduktion“ bzw. *Epoché* – beantwortet werden muss. Neben jener der Phänomenologie vorgeworfenen, gnostischen Geschichtsauffassung gibt es doch auch die anderen denkbaren Einwände, die sich gegen die Möglichkeit der phänomenologischen „politischen Untersuchungen“ richten. Sie beziehen sich in erster Linie auf den oben erwähnten Anspruch der Phänomenologie, eine „strenge“ Wissenschaft zu sein. Mit Aristoteles kann man wiederholen, dass die „Beweise“ der *episteme politike* als einer praktischen Wissenschaft von anderer Art sind als die der theoretischen Philosophie, die auf Erkenntnis der Wahrheit, des Bleibenden und Beständigen gerichtet ist³⁶. Der Sinn der phänomenologischen Methode, die den Weg zu „apodiktischen Evidenzen“ eröffnen soll, scheint somit von diesem Gesichtspunkt aus dem Sinn der politikwissenschaftlichen Erkenntnis durchaus fremd zu sein. Auch Voegelin weist darauf hin, dass der trugschlüssigen, gnostischen Immanentisierung des christlichen Eschaton ein „Bedarf nach Gewißheit“ zugrundeliegt, der nur als scheinbar „rein theoretisch“ zu deuten ist. Dieser Bedarf, diese „Not der Gewißheit“ sei eher als die blinde Antwort auf das Gefühl der Unsicherheit und ihre „Begleiterscheinung von Angst“ zu verstehen, die mit der christlichen De-Divinisation der Welt zusammenhängt³⁷.

Besteht aber in der Tat der Sinn von *Epoché* in einer dogmatischen Voraussetzung hinsichtlich des „Wesens“ der menschlichen Erkenntnis, bzw. in einer daraus entspringenden esoterischen Technik des Denkens, die solche Gewissheit und Sicherheitsgefühl mit sich zu bringen habe? Eine solche Interpretation der phänomenologischen Methode ist im Lichte der neueren Untersuchungen eher als ihre positivistische Missdeutung zu entkräften³⁸. Die phänomenologische Reduktion, die Husserl von vornherein als den Weg zur Erneuerung des ursprünglichen Sinnes der Theorie, der *episteme* verstanden hat, soll schon insbesondere in der *Krisis*-Schrift im radikalen Übergang von der doxischen Seinsgewissheit, die für die objektiven Wissenschaften charakteristisch ist, zu einer fundamentalen Öffnung auf die Welt bestehen. Der Vollzug der *Epoché* soll eine existenzielle Wandlung sein, die für Husserl nur mit einer religiösen Umkehrung zu vergleichen ist³⁹.

Ohne sich in diese umstrittene Reduktionsproblematik in diesem Moment einzulassen und die von Husserl sowie seinen Interpreten detailliert thematisierten „Wege der Reduktion“ zu analysieren,⁴⁰ sei hier mit seinem Schüler und Assistenten Ludwig Landgrebe darauf hingewiesen, dass die transzendente *Epoché* vielmehr als ein Rückgang auf die notwendigen Bedingungen

³⁶ L. Landgrebe: *Über einige Grundfragen der Philosophie der Politik*, S. 15.

³⁷ E. Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, a.a.O., S. 133.

³⁸ Vgl. D. Zahavi: *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Dordrecht/Boston/London 1996.

³⁹ Vgl. E. Husserl, *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, a.a.O., S. 139-140.

⁴⁰ Vgl. zu diesem Thema: R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg 1989.

einer radikal selbstverantwortlichen *Kritik* verstanden werden soll⁴¹. Landgrebe bemerkt, dass „Husserls Gebrauch des Wortes ‚transzendental‘ (...) formal gemeinsam mit dem Kantischen“ ist, in dem Sinne, dass hier „Kritik“ bedeutet: „Kritik des Umgangs mit überkommenen philosophischen Begriffen, die Frage nach dem *quid juris?* ihres Gebrauchs zur Explikation unserer Erfahrung“⁴². Der Transzendentalismus der Phänomenologie – was u. a. Habermas in seiner „sprachpragmatischen“ Kritik nicht in Betracht zieht – ist aber zugleich ganz scharf in seiner *inhaltlichen* Eigenart vom transzendentalen Ansatz Kants zu unterscheiden. Ludwig Landgrebe hebt in diesem Kontext hervor, dass dieser Unterschied eben in einem anderen Begriff der Kritik gründet: dass die phänomenologische Kritik im Unterschied zu der Kantianischen keineswegs nur die Kritik der Vernunft und ihrer Kräfte ist. Sie wird nämlich von Husserl eher als die „Kritik der Erfahrung“ und – letzten Endes – als die „Kritik des Lebens“ verstanden⁴³. Und erst die so verstandene Kritik der konstitutiven Lebensleistungen überhaupt, in ihrer intersubjektiv verflochtenen Geschichtlichkeit, soll der Phänomenologie den Zugang zu dem von den europäischen Wissenschaften vergessenen Seinsgebiet: zur „Lebenswelt“ öffnen.

5. Wichtige Ansätze zu einer kritischen, in diesem Sinne phänomenologischen Demokratietheorie bieten in erster Linie die entsprechenden Analysen des oben erwähnten Ludwig Landgrebe und seines Schülers Klaus Held, der in seiner „Phänomenologie der politischen Welt“ das von Husserl in der *Krisis*-Schrift entworfene Konzept der „Wissenschaft von der Lebenswelt“ weiterentwickelt⁴⁴. Die Bezugnahme auf diese theoretischen Positionen lässt aus der Sicht dieses Aufsatzes nach dem „Wesen“ der Demokratie als eines politischen Konstitutions- und Geltungsgebildes – nach ihrem Fundament in den apriorischen Strukturen der Lebenswelt – fragen und ihren „Wert“ auf dem ontologischen Wege zu rechtfertigen versuchen. Diese Fragestellung scheint auch für die theoretische Selbstbestimmung der von Voegelin entworfenen „neuen Wissenschaft der Politik“ keineswegs ohne Belang zu sein: Somit sollen zum Schluss einige Richtlinien einer solchen Untersuchung skizziert werden.

In seinem vergessenen Aufsatz *Über einige Grundfragen der Philosophie der Politik* stellt sich Ludwig Landgrebe die Aufgabe, die von Husserl in seiner *Krisis*-Schrift vernachlässigte Kritik der europäischen Politikwissenschaften in der transzendentalen Einstellung, d. h. radikal selbstverantwortlich

⁴¹ Näher bespreche ich dieses Thema in: A. Gniazdowski: Die Phänomenologie als transzendente Theorie des Politischen, in: Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie. Neue Felder der Kooperation: Cognitive Science, Neurowissenschaften, Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft und Religionswissenschaft, hrsg. von D. Lohmar/D. Fonfara, erscheint 2006.

⁴² Vgl. E. Husserl, *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, a.a.O., S. 140.

⁴³ Mehr darüber schreibe ich in: A. Gniazdowski: *Phänomenologie als Kritik der politischen Erfahrung*, in: *Textbeiträge vom XIX Deutschen Kongress für Philosophie "Grenzen und Grenzüberschreitungen"*, hrsg. von W. Högge, Bonn 2002

⁴⁴ Vgl. K. Held: *Fenomenologia świata politycznego*, übersetzt von A. Gniazdowski, Warszawa 2003.

durchzuführen. Diese transzendental-phänomenologische, radikal kritische Dimension seiner Untersuchung tritt zwar in diesem Aufsatz nicht in den Vordergrund: sie muss erst als solche rekonstruiert zu werden. Es unterliegt aber keinem Zweifel, dass die Husserlsche Dia-*gnosis* der Krise der positiven Wissenschaften als Tatsachenwissenschaften für Landgrebes Deutung des Standes der gegenwärtigen Politikwissenschaften maßgebend bleibt. Und eben dieser theoretische Hintergrund lässt ihn auch die Prämissen der oben erwähnten, bei Voegelin und Schmitt zu Wort kommenden „eschatologischen“ Perspektive der Kritik näher bestimmen.

Die gegenwärtigen Politikwissenschaften deutet Ludwig Landgrebe in seinem Aufsatz als die Wissenschaften, die sich „auf der Suche nach ihrem Gegenstand“ befinden⁴⁵. Ihre „Krisis“ soll ihren Grund darin haben, dass sowohl die klassische Lehre von der Politik als auch die moderne politische Philosophie, „die ihr Thema schon im Laufe des 19. Jahrhundert aus dem Griff verloren hat“, irgendwie *zu Ende* sein sollen. Insofern die klassische, von Aristoteles bis Hegel maßgebende Verankerung der Politik in der *praktischen Philosophie* von den modernen Politikwissenschaften preisgegeben wurde, werden sie heute in ihrer Pluralität zumeist empirisch, analytisch und historisch betrieben, als Verfassungsgeschichte und -typologie und als Staatsrechtslehre. Die Begründung ihrer „Wissenschaftlichkeit“ – ihre „Verwissenschaftlichung“ – versuchen die so verstandenen Politikwissenschaften nach einem amerikanischen Vorbild in der methodischen Hinwendung auf die Naturwissenschaften zu finden: Politologie soll daher in zunehmenden Maße durch analytische Stringenz (etwa durch den Einsatz mathematischer Modellierung) sowie methodische Rigorosität (Einsatz statistischer Verfahren) geprägt und bestimmt werden. Das Grundthema der Politikwissenschaften als Tatsachenwissenschaften – das Thema, das ihr überhaupt eine Einheit verleiht – bleibt in Landgrebes Auffassung höchstens „das Spiel der gesellschaftlicher Kräfte im Hinblick auf die Aufgabe, für die Machtsübung politisch einsetzbare Willenseinheiten zu bilden und in Funktion zu erhalten“⁴⁶. Im Zentrum ihres theoretischen Interesses soll ausschließlich die Bildung von *Macht* stehen.

Zu Ende soll auf diese Weise die klassische Wissenschaft der Politik als *episteme praktike* sein und ineins damit auch die moderne Verklammerung von Politik und Ethik. In Einklang mit der Kritik der instrumentellen Vernunft von Habermas weist Landgrebe darauf hin, dass die gegenwärtige Politikwissenschaft nur noch *techné* sein kann, d. h. die Einsicht in die Weisen und Wege des Herstellens der Macht als ihres Werkes. Die Sinnentleerung der Politik soll somit darin bestehen, dass „die Einsichtsmöglichkeit in die letzten Gründe der Ordnung alles Seienden und damit die Einsichtsmöglichkeit in ein im höchsten Sinne Seiendes und damit in ein im höchsten Sinne Gutes“ fraglich geworden ist⁴⁷. Zum grundsätzlichen Problem der heutigen „Kritik der politischen Vernunft“ wird auf diese Weise die Frage, wie und in welchem Maße eine rationale, d. h. sich einerseits auf die allgemein verbindlichen *Normen* und andererseits auf die wissenschaftliche Klärung der *Sach-*

⁴⁵ L. Landgrebe: *Über einige Grundfragen der Philosophie der Politik*, a.a.O., S. 7.

⁴⁶ Ebd., S. 20.

⁴⁷ Ebd., S. 21.

verhalte stützende Politik überhaupt möglich ist. Landgrebe bemerkt, dass die Politiker heute nicht nur der Fachmänner aus vielen heterogenen Disziplinen bedürfen, sondern auch nicht warten können, bis auf einem Gebiet eine absolut solide Wahrheit ermittelt ist: Sie „bedürfen der Klärung in dem Maße, das für ihre Entscheidung jetzt und hier jeweils möglich und notwendig ist“⁴⁸. Das von Schmitt und Voegelin vorausgeahnte, diesseitige „Ende des Politischen“ soll somit seinen letzten Grund darin haben, dass die gegenwärtigen Politikwissenschaften in ihrer „fröhlichen“, sich um ihre theoretischen, normativen Fundamente nicht kümmernden Wissenschaftlichkeit mit immer größerem Vorbehalt überhaupt als *Politikwissenschaften* bezeichnet werden können.

Das gegenwärtige Ausbleiben irgendeiner Not der Wissenschaft der Politik im Sinne ihrer einheitlichen, normativen Theorie soll aber nach Landgrebe ihre tiefste Wurzel schon im Wahrheitsbegriff der antiken Metaphysik haben. Er weist darauf hin, dass „schon für Aristoteles die *Theoria* und die *episteme theoretike* von höherem Rang war als die praktischen Wissenschaften, zu denen die Politik gehörte“⁴⁹. Der Mensch musste sich in seiner Umwelt von vornherein mit dem „nur relativen Wahrscheinlichkeitswissen begnügen und es so weit entwickeln, daß es zur Aufrechterhaltung des Prozesses der Geschichte als des Prozesses des Weiterlebens der Menschengattung genügt“⁵⁰. Die Dynamik des Gnostizismus – mit Landgrebe gesprochen: „einer Entwicklung der neuzeitlichen, an den exakten Wissenschaften orientierten Begriffs von wissenschaftlicher Wahrheit, der nur die Kausalerklärung zuläßt und jede teleologische Frage ausscheidet“ – waltet somit für Landgrebe nicht erst seit „Galileis Mathematisierung der Natur“, sondern ist bereits im griechischen Ursprung der Wissenschaft der Politik wirksam: „der Weg zum Positivismus, der die heutigen Gesellschaftswissenschaften im weiten beherrscht, ist von daher vorbereitet“⁵¹.

Es zeichnet Landgrebes Kritik der modernen Politikwissenschaften aus, dass für ihn auf diese Weise das gegenwärtige „Ende des Politischen“ sehr eng mit dem Ende *einer* Geschichte zusammenhängt: Es erweist sich aus seiner Perspektive als im Grunde das Ende einer *Odyssee*. Die Welt des auf die Machtergreifung orientierten politischen Handelns, in welcher wir leben, d. h. die Welt, die nicht mehr die Welt der politischen Wissenschaft und ihrer rationalen Theorie ist, erweist sich in seiner „Wesensform“ als von der Welt, von welcher auch Aristoteles bei allen seinen Untersuchungen ausgeht, nicht so sehr verschieden. Als eine gemeinsame Welt, „über die wir uns schon immer vor aller Wissenschaft als sprechende Wesen verständigt haben“, als „die Welt der Praxis, welche die Wissenschaftler mit den Politikern und allen Mitbürgern teilen“, können wir sie, schreibt Landgrebe, „auch mit Husserl die ‚Lebenswelt‘ nennen“⁵². Die transzendente Phänomenologie, welche diese Welt in ihrer Bodenfunktion zu ihrem Hauptthema macht, wird auf diese Weise mit der Aufgabe der „Retheoretisierung“ der modernen Politikwissen-

⁴⁸ Ebd., S. 15.

⁴⁹ Ebd., S. 21.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd., S. 16.

schaften von der Dynamik des Gnostizismus selbst direkt konfrontiert. Ist es möglich, von dieser Welt ausgehend, eine „Totalität“ der intersubjektiven Beziehungen in ihrer apriorischen Eigenart zu bestimmen, in denen „das Politische“ heute seinen Ort hat?

6. Zum Bezugspunkt der Rekonstruktion eines möglichen Weges, einer *Methode*, die von dem antipsychologistischen, „logischen Platonismus“ der Husserlschen *Logischen Untersuchungen* zur Wiederherstellung der *episteme politike* im ursprünglichen Sinne ihrer Theorie führen soll, kann hier in Anbetracht dessen in erster Linie die von Klaus Held entworfene „Phänomenologie der politischen Welt“ werden. Die Untersuchungen von Held können aus dem Gesichtspunkt meines Vortrags als die absolut fundamentalen Untersuchungen aus dem Bereich der implizite von Husserl postulierten „Ontologie der politischen Welt“ verstanden werden, die der gesuchten neuen Wissenschaft der Politik die eigentlichen theoretischen Fundamente bereitstellen können. Sie führen nämlich den Sinn der diese Theorie zu „endstiftenden“ phänomenologischen Methode auf die ursprüngliche, politische Erfahrung zurück: auf die strenge Zusammengehörigkeit der Urstiftung der Demokratie als einer politischen Form und *episteme* als einer über die politische *doxa* hinauszugreifenden Theorie⁵³. Indem diese Analysen den Sinn der phänomenologischen Methode auf diese Weise sozusagen „verweltlichen“, lassen sie zugleich den Vorwurf des unüberwindbaren Gnostizismus der Phänomenologie zurückweisen: Die Phänomenologie der politischen Welt zeigt sich hier keineswegs als eine „reine“, sozusagen „puritanische“ politische Theorie, sondern als eine radikale Kritik der politischen Erfahrung, die zu ihrem Apriori nicht auf dem „deduktiven“, sondern „reduktiven“ Wege gelangt.

Im Mittelpunkt der von Held entworfenen politischen Ontologie steht der Begriff der „politischen Welt“. In kritischer Anknüpfung an Hannah Arendt wird sie von Held als die phänomenologisch erfassbare, apriorische Struktur, als ein subjektiv-relatives „System“ im Sinne eines intentionalen Verweisungszusammenhangs verstanden. Zum sozusagen transzendentalen Leitfaden der konstitutiven Analyse der politischen Welt wird aus dieser phänomenologischen Perspektive die griechische *polis* bzw. lateinische *res publica* als ein geschichtlich gestiftetes Geltungsgebilde⁵⁴. Die phänomenologische Rückkehr zu den politischen Sachen selbst kommt hier somit als der Rückgang auf eine solche *res*, auf eine solche Sache, die *öffentlich* ist, zustande. In dieser Öffentlichkeit der politischen Welt besteht ihre Weltlichkeit selbst: Dadurch unterscheidet sie sich sowohl von der Welt als solcher, vom Kosmos im Sinne des Gegenstands einer Theorie, als auch von den pluralen „Sonderwelten“: Berufswelten, Familienwelten usw.

Insofern zum Wesen der politischen Welt auf diese Weise das Öffentlich-zu-sein gehört, entspricht dieser Begriff weitgehend der Kategorie des

⁵³ Vgl. K. Held: *Die Zweideutigkeit der Doxa und die Verwirklichung des modernen Rechtsstaats*, in: J. Schwartländer/D. Willoweit (Hrsg.): *Meinungsfreiheit. Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA*, Kehl a. Rh. 1986 (Tübinger Universitätschriften, Bd. 6: Forschungsprojekt Menschenrechte)

⁵⁴ K. Held: *Fenomenologia świata politycznego*, a.a.O., S. 10.

„Kosmion“, das Voegelin als „eine kleine Welt“, „von innen her mit dem Sinn erfüllt durch die menschlichen Wesen“ definiert⁵⁵. Held bestimmt die politische Welt auch als ein solches Geltungsgebilde, das durch die sinnstiftenden Akte der gleichberechtigten Bürger als ihre „Träger“ konstituiert wird⁵⁶. Der theoretische Vorteil des Begriffs der politischen Welt besteht aber darin, dass er im unvermittelten theoretischen Zusammenhang mit der – in der phänomenologischen Intentionalitätstheorie gegründeten – Kategorie der „Lebenswelt“ steht. Insofern das lebensweltliche Leben im Lichte seiner Kritik nie ein sozusagen „nacktes“ Leben in seiner Anonymität bleibt⁵⁷, ist die politische Welt als die Lebenswelt in ihrer vollen Konkretion zu verstehen. Als solche kann die politische Welt als ein direktes, kategoriales Iunctim zwischen der neuen, die positiven Politikwissenschaften zu retheoretisierenden Wissenschaft der Politik und der streng wissenschaftlichen, „transzendentalen“ Phänomenologie betrachtet werden.

In der Phänomenologie der politischen Welt steht zwar die „Transzendentalität“ der politischen Welt, wie bei Landgrebe, nicht im Vordergrund. Held bekämpft eher mit Heidegger den „Subjektivismus“ der Phänomenologie Husserls, sieht von der typisch Husserlschen Frage ab, wie sich die politische Welt „im Bewußtsein konstituiert“ und konzentriert seine Analysen auf die tiefe, ontologische Seite dieser Welt. Er untersucht in erster Linie ihre zeitliche Struktur und das in dieser Struktur gegründete, politische Ethos, m.a.W.: die geschichtlich gestifteten Verhaltensmuster, die jedes politische Handeln im Spielraum seiner Möglichkeiten im Voraus, in einer Form des „geschichtlichen“, „habituellen“ Apriori bestimmen⁵⁸. Die transzendente, und das heißt: radikal kritische Perspektive der Phänomenologie geht dennoch dabei meines Erachtens nicht verloren: Der thematische Zugang zur politischen Welt erweist sich eher als durch die methodische Leistung der Epoché geöffnet. Die politische Welt als die Sache der phänomenologischen, konstitutiven Analyse kann nämlich nur durch die „Reduktion“ der historischen Grundvorstellungen über das „Politische“ gewonnen werden, die den Gegenstand der Wissenschaft der Politik sei es mit einem Staat oder mit einer anderen politischen Form identifizieren⁵⁹.

Eine solche Bestimmung des Gegenstands der politischen Phänomenologie lässt zu der Ausgangsfrage dieses Vortrags zurückzukehren. Kann die so verstandene Phänomenologie der politischen Welt als politische Wissenschaft im Sinne der kritischen Demokratietheorie auftreten? Ist die politische Ontologie der Lebenswelt imstande, zu der nicht nur „deskriptiven“, sondern auch „normativen“ Theorie der Demokratie werden, d. h. zu einer solchen Theorie, die ihren Anspruch auf Universalität, auf ihre allgemein verbindliche, „absolute Geltung“ *kritisch* rechtfertigen könnte? Oder ist eher mit Voegelin anzunehmen, daß der weitverbreitete Glaube, die westliche Zivili-

⁵⁵ E. Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, a.a.O., S. 43.

⁵⁶ K. Held: *Fenomenologia świata politycznego*, a.a.O., S.

⁵⁷ Vgl. G. Agamben: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, przel. H. Tübing, Frankfurt am Main 2002.

⁵⁸ Vgl. K. Held: *The Ethos of Democracy from a Phenomenological Point of View*, in: D. Zahavi, (Hrsg.): *Self-awareness, Temporality and Alterity. Central Topics in Phenomenology*, Dordrecht/Boston/London 1998.

⁵⁹ K. Held: *Fenomenologia świata politycznego*, a.a.O., S.

sation sei die Zivilisation schlechthin, durchaus „töricht“ ist, selbst wenn „durch den Augenschein gerechtfertigt“.⁶⁰

In der *Neuen Wissenschaft der Politik* lässt Voegelin diese ohne weiteres lebensbedeutsame Annahme im Voraus, sozusagen *avant la battre*, George W. Bushs Irak-Engagement kritisieren. Er schreibt in einem Moment ausdrücklich, dass die Außenpolitik der westlichen Demokratien „an den internationalen Wirren mitschuldig“ ist, und zwar „durch ihr aufrichtiges, aber naives Bemühen, die Übel der Welt zu heilen durch die Ausdehnung repräsentativer Institutionen im deskriptiven Sinn auf Länder, denen die existenziellen Voraussetzungen für sein Funktionieren noch fehlen“.⁶¹ Die Frage nach dem normativen Potenzial der phänomenologischen Demokratietheorie ist mit der Frage nach der Möglichkeit der theoretischen, und nicht nur „durch den Augenschein“ zustandekommenden Rechtfertigung dieses „Noch“ gleichzusetzen. Ist mit ihm der Raum für eine religiöse Hoffnung, oder für eine gut begründete, rationale Erwartung auf eine wissenschaftliche Prädiktion geöffnet?

Es ist hervorzuheben, dass die auf der „Phänomenologie der politischen Welt“ aufgebaute, kritische Demokratietheorie auch als ein Versuch der theoretischen Antwort auf das als Not erfahrene Ende des Politischen verstanden werden kann. Insofern dieses Ende in der neuen Wissenschaft der Politik als ein verhängnisvolles, negatives *ergon* des Gnostizismus betrachtet wird, eweist sich hier das Ende des Politischen als die Folge der Seins- bzw. Lebensweltsvergessenheit, die letzten Endes zur Sinnentleerung oder – mit Klaus Held gesprochen – zur „inneren Aushöhlung“ der Demokratie führt. Diese Sinnaushöhlung der modernen Demokratien hängt aus dieser Perspektive sehr eng mit dem auch von Heidegger kritisierten „Prinzip der Subjektivität“ zusammen, auf welchem die Modernität die Stellung des Menschen zur Welt gründen soll. Insofern für Husserl die Krisis der europäischen Wissenschaften mit ihrer eigenen theoretischen Selbstbestimmung zusammenhängt, kann auch die Dynamik der Sinnentleerung der gegenwärtigen Demokratien als ihre *innere* Aushöhlung bezeichnet werden, weil sie der modernen Missdeutung der für die Demokratie konstitutiven *Grundrechte* entspringt. Es handelt sich hier um die weltweit zumindest verbal anerkannte und zum Menschenrecht erhobene Meinungsfreiheit⁶².

Indem nämlich diese Freiheit „subjektivistisch“, d.h. als eine im Grunde gnostische, paranoetische Selbstbehauptung gedeutet wird, geht aus der Sicht der Phänomenologie der politischen Welt die transzendente bzw. ontologische Bedingung der Meinungsfreiheit verloren. Denn als die Freiheit, seine eigene Meinung in der öffentlichen Debatte zu äußern, setzt sie zugleich die Respektierung einer im demokratischen Ethos gegründeten, gemeinsamen Grundlage der Verständigung voraus. Sie verweist auf die von allen als selbstverständlich akzeptierten Maßstäbe des Handelns, die den Streit als Streit überhaupt ermöglichen und ihn von einem bloßen Vorbeireden unterscheiden. Die Dynamik der Sinnentleerung der modernen Demokratien soll demzufolge darin bestehen, dass diese den Streit als Streit ermöglichenden,

⁶⁰ E. Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, a.a.O., S. 141.

⁶¹ Ebd., S. 65.

⁶² K. Held: *The Ethos of Democracy from a Phenomenological Point of View*, a.a.O., S. 195.

transzendental-ontologischen Sinnfundamente der Meinungsfreiheit zunehmend auch zur öffentlichen Debatte gestellt werden. Als „objektivierte“ und dadurch nicht mehr unreflexiv vertraute, werden sie samt dem die politische Welt tragenden demokratischen Ethos „entzaubert“ und ineines damit verlieren sie ihre regulative Funktion⁶³.

Die Not, in welcher sich die gegenwärtige Demokratietheorie als eine strenge Wissenschaft der Politik befindet, soll demzufolge darin bestehen, dass sie in eine notwendige, radikale Auseinandersetzung mit der modernen, subjektivistischen Deutung der Menschenrechte treten muss. Insofern die innere Dynamik der Sinnaushöhlung immer noch als eine zwar permanente und der modernen Demokratie immanente Krisis verstanden werden kann, bringt sie dennoch zugleich eine andere Gefahr mit sich. Es handelt sich um eine totalitäre bzw. fundamentalistische Versuchung, dieser Krisis durch den Übergang zu einer „qualitativen Demokratie“ ein das Ende zu setzen⁶⁴. Die kritische Demokratietheorie soll sich aus diesem Grund auch gegen die „jakobinische“ Versuchung wenden, die innere Aushöhlung der Demokratie durch die künstliche Restitution ihrer Sinnfundamente aufzuhalten. Insofern der einfachste Weg dazu immer war, die Meinungsfreiheit als Grundfaktor der Sinnentleerung bloß zu widerrufen, erblickt Klaus Held die jakobinischen Züge auch in der Theorie des kommunikativen Handelns, die mit ihrer Vorstellung von einer Kommunikationsgemeinschaft an der pluralen Meinungsverschiedenheit im Grunde nicht interessiert sein soll⁶⁵.

Was die Eigenart der Phänomenologie der politischen Welt innerhalb der gegenwärtigen Demokratietheorie bestimmt, ist somit der daraus entspringende Versuch, die Normativität dieser Theorie in einem ontologischen Apriori zu gründen. Deswegen steht auch statt der gegenständlich dem Bewusstsein gegebenen Imperative, Gebote oder Pflichten das genannte „demokratische Ethos“ im Mittelpunkt ihrer konstitutiven Analysen. Als in den aristotelischen *aretai* gegründet, wird dieses Ethos phänomenologisch als ein System von Habitualitäten verstanden, die eine Verständigungsgrundlage des für die Demokratie konstitutiven Meinungsstreits bilden soll. Kann dennoch heute die Gefahr des möglichen „Endes“ des Politischen, der totalen Sinnentleerung und inneren Aushöhlung des demokratischen Ethos anders als durch seine künstliche, technische Restitution aufgehalten werden? Wie kann der normative „Wert“, die universelle Geltung und Allgemeinverbindlichkeit des Demokratiedenkens anders bestätigt werden als durch die technische

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Zum Begriff der „qualitativen Demokratie“ und dem „politischen Jakobinismus“ vgl. C. Schmitt: *Begriff des Politischen*, a.a.O.

⁶⁵ Held schreibt: „Das moderne Demokratieverständnis neigt dazu, politische Diskussionen an der Verbindlichkeit der Episteme zu messen. Dies zeigt der Anklang, den heute die von Karl Otto Apel und Jürgen Habermas angenommene ideale ‚Kommunikationsgemeinschaft‘ findet, in der man so lange diskutieren könnte, bis alle Meinungsverschiedenheiten – wie man heute in Deutschland sagt – ‚ausdiskutiert‘ wären. Dies kann man nur unter der Voraussetzung für ein Ideal halten, daß man eine von der Pluralität der Ausgangshorizonte freie Übereinstimmung der politischen Urteile wie in der Episteme für erstrebenswert hält – eine merkwürdige ‚Kommunikation‘, die im Grunde an der Aufrechterhaltung der Pluralität der ‚Kommunizierenden‘ nicht interessiert ist“, vgl. K. Held: *Das Ethos der Demokratie und seine Zukunft. Eine phänomenologische Besinnung*, in: *Ethos des Interkulturellen. Was ist das, woran wir uns jetzt und in Zukunft halten können?*, hrsg. v. A. Baruzzi u. A. Takeichi, Würzburg 1998.

Ausdehnung repräsentativer Institutionen auf die diesen Institutionen von Grund aus fremden Umwelten?

Insofern die Phänomenologie der politischen Welt die apriorische Bedingung der Möglichkeit der Demokratie – ihr „Wesen“ – in einem demokratischen Ethos gründet, muss jede demokratische Praxis, die in der Außen- wie Innenpolitik auf seine „technische“ Herstellung abzielt, auch mit Held als naiv und „töricht“ betrachtet werden. Das demokratische Ethos als die existenzielle Voraussetzung für das Funktionieren der repräsentativen Demokratie kommt zwar nicht ohne menschliches Zutun zur Geltung. Als einer Handlungs-*Urgewöhntheit* muss auch ihm eine entsprechende Handlung vorangehen. Das Ethos taucht aber nicht auf einen Schlag durch eine Entscheidung in der Welt auf: das Geschehen der Habitualisierung des demokratischen Ethos vollzieht sich nicht durch ein entscheidungsgeleitetes Tun. Mit Held gesprochen: „ich bringe es nicht aktiv in Gang und habe auch keinen Einfluß auf die Geschwindigkeit des Prozesses, sondern das „Tuende“ ist die Zeit“⁶⁶.

Im Hintergrund des oben erwähnten „Noch nicht“ der universellen Geltung der Demokratie braucht somit keineswegs ein gnostischer Gedanke des weltgeschichtlichen, aber auf die westliche Zivilisation als auf seine Avantgarde orientierten Fortschritts zu stehen. Ohne das Ideal der menschenrechtlichen Demokratie zu relativieren, weist deswegen Klaus Held darauf hin, dass dieses Ideal „einer besonderen Begründung bedarf, wenn diejenigen Völker dieser Erde, die heute nicht wirklich oder nur scheinbar in der Form der Demokratie zusammenleben, dazu motiviert werden sollen, Demokratien zu werden. Wenn der Westen glaubt, diese nicht oder nur scheinbar demokratischen Völker so zur Demokratie ‚erziehen‘ zu müssen, wie ein erwachsener Lehrer unmündige Kinder erzieht, ist das von der geschichtlichen Urstiftung der Demokratie her nicht zu rechtfertigen“⁶⁷.

Legitim ist aus der Sicht der phänomenologischen Demokratietheorie nur der Versuch, „den Vertretern nichtdemokratischer Völker die Demokratie ‚anzusinnen‘, d. h. ihnen mit Gründen zu begegnen, wie sie erwachsene Menschen einander als gleichrangige Partner beim *lógon didónai* in einer Diskussion vortragen“⁶⁸. Dieses „Ansinnen“, setzt Held fort, „muß also nicht nur innerhalb einer schon bestehenden politischen Welt die öffentliche Umgangsart der Bürger einer solchen Welt bestimmen, sondern es muß auch den Diskussionsstil bestimmen, mit dem der Versuch gemacht wird, ein Volk, bei dem das Zusammenleben noch nicht in Gestalt einer politischen Welt stattfindet, zu einem Weg zu veranlassen, der zu einem demokratischen Zusammenleben führen kann“⁶⁹. Für die Phänomenologie der politischen Welt als einer kritische Demokratietheorie ist somit auch die „Retheoretisierung“ der modernen Wissenschaft der Politik möglich nur durch die Radikalisierung der demokratischen Praxis.

⁶⁶ K. Held: *Fenomenologia świata politycznego*, a.a.O., S. 100.

⁶⁷ Ebd., S. 126.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Ebd.