

# VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 87 —

Eric Voegelin

Was ist Politische Theorie?





# VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 87 —

Eric Voegelin

Was ist Politische Theorie?



## VOEGELINIANA – OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz

in Verbindung mit dem Voegelin-Zentrum für Politik, Kultur und Religion am Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München; gefördert durch den Eric-Voegelin-Archiv e.V. und den Luise Betty Voegelin Trust

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

*Occasional Papers*, No. 87, November 2011

Eric Voegelin,

Was ist Politische Theorie?

Hrsg. und mit einem Vorwort von Peter J. Opitz

Aus dem Englischen von Dora Fischer-Barnicol

ERIC VOEGELIN , geb. am 3. Januar 1901 in Köln. Studium in Wien; Forschungsaufenthalte in New York, Harvard und Paris. 1938 Emigration in die Vereinigten Staaten; bis 1942 Professor an verschiedenen amerikanischen Universitäten; 1942-1958 Professor an der Louisiana State University in Baton Rouge. 1958-1968 Professor für Politische Wissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München. 1969 Emeritierung, Rückkehr in die USA und Fortsetzung seiner Studien: 1969-1974 als Henry Salvatori Distinguished Fellow; ab 1974 als Senior Research Fellow an der Hoover Institution der Stanford University. Voegelin starb am 19. Januar 1985. Wichtigste Veröffentlichungen: *Die Politischen Religionen* (1938); *The New Science of Politics* (1952); *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik* (1966); *Order and History*, 5 Bde. (1955-1987); dt. Edition: *Ordnung und Geschichte*, 10 Bde., hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz (2001-2005). Voegelins Werke wurden in zahlreiche Sprachen übersetzt.

Statements and opinions expressed in the *Occasional Papers* are the responsibility of the authors alone and do not imply the endorsement of the *Voegelin-Zentrum* or the *Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München*.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch dieervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparent, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. ISSN 1430-6786

© 2011 Peter J. Opitz





## VORWORT DES HERAUSGEBERS

Zum Jahreswechsel 1954/1955 hielt Leo Strauss an der Hebrew University in Jerusalem die *Judah L. Magnes Lectures*. Die Vorlesungen erschienen einige Jahre später unter dem Titel „What is Political Philosophy?“ und gelten zu Recht als einer jener Texte, in denen Strauss sein Verständnis von politischer Philosophie im Einzelnen darlegte. Wie der Zufall es wollte, hielt Eric Voegelin fast zur gleichen Zeit, am 15. November 1954, an weniger prominenter Stelle, nämlich auf dem 26. Jahrestreffen der Southern Political Science Association in Columbia, South Carolina, einen Vortrag zu einem ähnlichen Thema. Er trug den Titel „What is Political Theory?“. Während Strauss seinen Vortrag, der schon bald zu einem politologischen Klassiker avancieren sollte, wenige Jahre später zusammen mit einigen anderen Aufsätzen veröffentlichte<sup>1</sup>, blieb der Vortrag Voegelins zu dessen Lebzeiten unveröffentlicht. Erst viele Jahre nach seinem Tod erschien er im Rahmen seiner *Collected Works* in einem Sammelband, zusammen mit einer Reihe anderer bis dahin unveröffentlichter Arbeiten.<sup>2</sup> Dass Voegelin ihn nicht selbst veröffentlichte, ist nachvollziehbar, insofern der Vortrag – schon vom Umfang her nur ein Bruchteil des Strauss-Textes – die im Titel angesprochene Problematik nur berührte, keineswegs aber erschöpfend behandelte. Hinzu kam, dass Voegelin seine eigene philosophische Position schon einige Jahre zuvor, im Frühjahr 1951, in Chicago in den *Walgreen Lectures* ausführlich dargestellt und sie ein Jahr später unter dem Titel *The New Science of Politics* veröffentlicht hatte.<sup>3</sup> Zu einer weiteren programmatischen Schrift bestand

---

<sup>1</sup> Leo Strauss, *What is Political Philosophy? and Other Studies*. Glencoe, ILL: The Free Press, 1959.

<sup>2</sup> Eric Voegelin, „What is Political Theory?“, in: *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 33: *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers 1933-1985*. Ed. with an Introduction by William Petropulos and Gilbert Weiss, Columbia/London: University of Missouri Press, 2004, S. 53-66.

<sup>3</sup> Eric Voegelin, *The New Science of Politics. An Introduction*. Chicago: Chicago University Press, 1952. Im Folgenden zitiert nach der dt. Über-

somit kein Anlass, zumal er zu jener Zeit voll damit beschäftigt war, die ersten drei Bände seines Hauptwerkes *Order and History* abzuschließen. Auch vor diesem Hintergrund hat der Vortrag in Columbia, dem man zudem ansieht, dass er unter dem Diktat eines knapp bemessenen Zeitraums stand, eher den Charakter einer Gelegenheitsarbeit.

Dies sei warnend vorausgeschickt. Denn der mit der *New Science of Politics* vertraute Leser wird nach der Lektüre der kleinen Schrift ein wenig irritiert sein, vielleicht sogar enttäuscht. Zurecht, denn wichtige Elemente des Voegelinischen Theorieverständnisses bleiben unerwähnt. Das gilt für den diesem zugrundeliegenden Begriff der „Erfahrung“, der an keiner Stelle auch nur erwähnt wird. Und es gilt ebenso für die aus dem Erfahrungsbegriff resultierende Philosophie der Geschichte. So hatte Voegelin schon gleich zu Beginn der *New Science of Politics* darauf aufmerksam gemacht, dass die Existenz des Menschen in politischer Gesellschaft geschichtliche Existenz sei und daraus die Folgerung gezogen, dass eine Theorie der Politik „wenn sie zu den Prinzipien vorstößt, zu einer Theorie der Geschichte werden muss.“<sup>4</sup> Aber obwohl er in Columbia, South Carolina das „ritornar ai principii“ Machiavellis zum Ausgang seiner Reflektionen nahm und seinen Zuhörern eine Rückkehr sowohl zu den Prinzipien wie auch den Anfängen der politischen Wissenschaft in Aussicht stellte, wartet man auf die geschichtsphilosophische Erweiterung vergebens. Mehr noch: Auch die Rückkehr zu den „Prinzipien“ fällt irritierend knapp aus.<sup>5</sup> Es ist eher der aristotelische Anfang, der den Lauf und die Logik der Ausführungen bestimmt, weniger die Erhellung der Prinzipien.

---

setzung *Die neue Wissenschaft der Politik*. München: Fink Verlag, 2004, S. 19.

<sup>4</sup> Ebd., S. 19.

<sup>5</sup> Eine Erklärung dafür dürfte sein, dass es sich bei dem Vortrag vermutlich um die erheblich gekürzte Form eines Vortrags mit dem Titel „The Quest for Principles in Political Science“ handelte, den Voegelin kurz darauf, am 14. April 1955, am Department of Political Science der University of Michigan und am 22. April 1955 am Department of Political Science der Tulane University hielt. Siehe dazu die im Anhang enthaltene Gliederung dieses Vortrags, S. 29.

Das hatte natürlich seine Gründe. Einer war, dass Voegelin, von diesem Anfang ausgehend, scharfsinnig und überzeugend jene Prozesse zu rekonstruieren vermag, die zum Zerfall der intellektuellen und geistigen Fundamente der politischen Wissenschaft und damit zur Konfusion über das Wesen von „politischer Theorie“ geführt hatten, in der er die Disziplin der politischen Wissenschaft sah. Insofern ist es nachvollziehbar, dass der Schwerpunkt seiner Ausführungen – ähnlich denen von Leo Strauss – mehr auf dem Zerfallsprozess und den Entgleisungen der Moderne liegt, als auf dem gelungenen hellenischen Anfang: nämlich der Errichtung einer Wissenschaft der rechten Ordnung von Seele und Gesellschaft. Dass die Erforschung und Kenntnis der Seele des Menschen die zentrale Aufgabe des Politikers wie auch des politischen Wissenschaftlers ist und dass von ihr das Ordnen der Gesellschaft seinen Ausgang nehmen muss, war der Kern des einleitend angeführten Zitats aus der *Nikomachischen Ethik*. Es hätte leicht durch die platonische Formel von der Polis als des „großgeschriebenen Menschen“ ergänzt werden können, und von dort wäre es nur noch ein kleiner Schritt zu den existenziellen Grunderfahrungen gewesen – und damit zu seinem eigenen Erfahrungsbegriff. Denn schon 1942 hatte er in einem langen Brief an Strauss die Identifizierung der „Grunderlebnisse“, die den Weg für die Ordnung der Seele ebneten – *eros, thanatos, dike* – und die Explikation dieser Erlebnisse im Mythos als die eigentliche Leistung Platons bezeichnet<sup>6</sup>, wichtiger als dessen ethisch-politische Leistung. Und in der *New Science of Politics* hatte Voegelin ausdrücklich betont, Theorie sei nicht ein beliebiges Meinen über die menschliche Existenz in Gesellschaft, sondern „ein Versuch, den Sinn der Existenz durch die Auslegung einer bestimmten Klasse von Erfahrungen zu gewinnen.“<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Brief v. 9. Dezember 1942 v. Eric Voegelin an Leo Strauss, in: *Glaube und Wissen. Der Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Leo Strauss 1934-1963*. Unter Mitwirkung von Emmanuel Patard hrsg. v. Peter J. Opitz, München: Fink Verlag, 2010, S. 29 f..

<sup>7</sup> Voegelin, *Die neue Wissenschaft*, S. 77.

Von der „Ordnung der Seele“ ist im Vortrag denn auch immer wieder die Rede, und ebenso davon, dass die „Therapie der Seele“ eine der wichtigsten Aufgaben bei der Beseitigung gesellschaftlicher Unordnung sei. Auf welchem Wege eine solche „Therapie der Seele“ von statten gehen kann, bleibt allerdings unklar. Nur soviel wird klar: Die Aufgabe scheint lösbar, soweit es die Einzelseele betrifft. Doch wie verhält es sich, wenn es sich um die Seele der Gesellschaft handelt? Schon Platon war an dieser Aufgabe gescheitert und hatte mit der Gründung der Akademie nach einer „kleinen Lösung“ gesucht, vielleicht in der Hoffnung, über einen solchen Zwischenschritt langfristig auch zur Therapie der athenischen Polis beitragen zu können. Voegelin war sich dieses Scheiterns zwar bewusst, zog daraus aber nicht den Schluss, dass eine Therapie der Gesellschaft nicht möglich sei. In der *New Science of Politics* hatte er das Problem am repräsentativen Charakter der griechischen Tragödie, speziell am Fall der *Schutzfliehenden* des Aischylos erörtert. „Die *Peitho*, das Überreden des Königs“, so heißt es dort, „formt die Seelen seiner Zuhörer, die bereit sind, sich formen zu lassen, und lässt die Dike des Zeus gegen die Leidenschaft obsiegen, so daß die gereifte Entscheidung die Wahrheit des Gottes repräsentiert.“<sup>8</sup> Doch er weiß auch: „Das Wunder des tragischen Athens war kurzlebig; sein Glanz ging in den Schrecken des Peloponnesischen Krieges unter.“<sup>9</sup> Wenn aber Regieren durch *peitho* schon in der griechischen Polis schwierig und kurzlebig gewesen war – wie kann sie dann in einer modernen Massengesellschaft gelingen?

Dies mag eine der Fragen gewesen sein, die sich die Zuhörer des Vortrags in Columbia, South Carolina stellten – zumal Voegelin, unter Verweis auf die Hobbes'sche Lösung, das „Prinzip der institutionellen Therapie“ kategorisch abgelehnt und als Weg in den Zerfall bezeichnet hatte. Denn diese Lösung lief, wie er es in einem Brief Alfred Schütz erläuterte, auf eine „Beherrschungsordnung“ bzw. „Motivationsordnung“ hinaus<sup>10</sup>, nicht aber auf die von ihm im Sinne

---

<sup>8</sup> Voegelin, *Die neue Wissenschaft*, S. 86.

<sup>9</sup> Ebd., S. 87.

<sup>10</sup> Siehe dazu den Brief Voegelins an Schütz v. 7. November 1949, in: Alfred Schütz, Eric Voegelin – *Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehal-*

Platons angestrebte „Geistesordnung“. Bezeichnenderweise findet sich unter den Schriften Voegelins – sieht man von seiner frühen, fragmentarisch und unveröffentlicht gebliebenen „Staatslehre“<sup>11</sup> ab – nicht eine einzige, die sich in systematischer Weise und unter besonderer Berücksichtigung jener „Soziabilität des Geistes“ mit politischen Institutionen befasst bzw. wie es im Vortrag in Columbia heißt, „mit der Konstruktion von institutionellen Modellen, die eine optimale Umgebung liefern, für die Entfaltung der menschlichen Natur, unter angemessener Berücksichtigung der Diversifikation der Charaktere.“ Und auch sein Bekenntnis zum angelsächsischen Zivilregime, dem er in der *New Science of Politics* attestiert hatte, „an nomothetischer Kunst und praktischem Erfolg alle anderen Verfassungsexperimente der Neuzeit“ zu überragen<sup>12</sup> und in seinen Institutionen die „Wahrheit der Seele am stärksten (zu) repräsentieren“<sup>13</sup>, will angesichts seines sonstigen Schweigens über Amerika nicht so recht überzeugen – zumal sich unter seinen zahlreichen Publikationen keine einzige Arbeit zum amerikanischen Regierungssystem findet, obwohl er zwischen 1942 und 1958 an der Louisiana State University in Baton Rouge eine Professur für American Government innehatte.

Dass sein Vortrag die im Titel enthaltene Frage nur sehr unvollkommen beantwortete, dürfte Voegelin kaum entgangen sein. Letztlich handelt es sich vor allem um einen Bericht über eine in Konfusion befindliche Disziplin, die ihren eigentlichen Gegenstand aus dem Blick verloren hat, sowie über die geistesgeschichtlichen Stationen, über die sie der Weg in die Konfusion geführt hatte. Seine abschließend geäußerte Hoffnung, die Konfusion der politischen Wissenschaft „durch kritische Reflexion der Anfänge“ überwinden zu können, hat sich freilich nicht erfüllt – weder in den USA noch in Deutschland. Bestätigt hat sich eher eine Beobachtung, mit der er in

---

*ten hat. Briefwechsel 1938-1959.* Hrsg. v. Gerhard Wagner und Gilbert Weiss, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH, 2004, S. 367 ff.

<sup>11</sup> Peter J. Opitz, Fragmente eines Torsos. Werksgeschichtliche Studien zu Erich Voegelins Staatslehre und ihrer Stellung in seinem Gesamtwerk, *Voegeliniana – Occasional Papers*, No. 70, 2. Aufl. 2009.

<sup>12</sup> Voegelin, *Die neue Wissenschaft*, S. 17.

<sup>13</sup> Ebd., S. 196.

seiner *History of Political Ideas* den Teil *Last Orientation* einleitete. „In einer Zeit der Auflösung“, so heißt es dort mit Blick auf Friedrich Schelling, „ist das Feld der Probleme gesellschaftlich offen: die Fragen, die die öffentliche Szene beherrschen, werden genau jene sein, die die Desorientierung und Konfusion enthüllen, während die erfolgreichen Versuche einer geistigen und intellektuellen Orientierung in gesellschaftlich abgelegene Ecken gedrängt werden.“<sup>14</sup>

Doch obwohl sich der Vortrag nicht auf der Höhe des Verständnisses von „politischer Theorie“ bewegt, das Voegelin wenige Jahre zuvor in der *New Science of Politics* entwickelt hatte, sind dessen Aufbau und die ihn tragende Argumentation von solcher Klarheit und Überzeugungskraft, dass es sinnvoll erschien, ihn hier noch einmal zu veröffentlichen. Schon 1938 in seinen *Politischen Religionen* hatte Voegelin die „Krise“ der westlichen Welt in medizinischen Begriffen beschrieben. Daran hatte sich seitdem nichts geändert. Auch hier, in seinen Vorträgen in Columbia und Tulane, sieht er unter Verweis auf Platon, Aristoteles und Thukydides die politische Wissenschaft weiterhin in der medizinischen Tradition. Auch hier ist von der „kranken Gesellschaft“ und der „gesunden Ordnung“ die Rede sowie von der politischen Wissenschaft als einer „Wissenschaft von der rechten Ordnung der Psyche“, der die Aufgabe zukommt, die Krankheit zu diagnostizieren und so möglich zu therapieren. Insofern liefert der Vortrag neben vielem anderen auch Einblick in das Selbstverständnis Voegelins. Auch er verstand sich zeitlebens vor allem als Analytiker der Psyche, der die Ordnung der Seele zu erkunden und ihren Logos zu erkennen suchte, als zentrale Voraussetzung für die Heilung der erkrankten westlichen Gesellschaft. Sein Weg war nicht der der institutionellen, sondern der der spirituellen Therapie.

Peter J. Opitz

Wolfratshausen, 20. September 2011

---

<sup>14</sup> *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 25, *History of Political Ideas*, Vol. VI: *The New Order and Last Orientation*. Ed. with an Introduction by Jürgen Gebhardt und Thomas A. Hollweck, Columbia/London: University of Missouri Press, 1999, S. 175.

ERIC VOEGELIN

**WAS IST POLITISCHE THEORIE?**

Wenn Politikwissenschaftler den Punkt erreicht haben, wo sie sich die Frage stellen müssen „Was ist politische Theorie?“ liegt mit ihrer Wissenschaft etwas im Argen. Selbstverständlich stellt sich eine solche Frage unter Fachleuten nicht, weil man Information für Studienanfänger möchte, und niemand wäre mit einer Definition auf Anfängerniveau als Antwort zufrieden. Vielmehr stellt sich diese Frage, weil ein Mangel an Klarheit hinsichtlich der Prinzipien herrscht, von denen die Relevanz der Arbeit auf praktischem Gebiet abhängt. Und inzwischen befinden wir uns tatsächlich in einer Situation, wo die Arbeit über die Grundlagen beinahe zum Stillstand gekommen ist und Monographien auf praktischem Gebiet den Leser folglich immer häufiger fragen lassen: „Ist das alles?“

Wenn wir uns heute die Frage stellen „Was ist politische Theorie?“, dann möchten Sie nicht, daß ich über einen konfusen Zustand jammere, sondern einen Ausweg daraus aufzeige. Wenn aber die Fundamente eines intellektuellen und geistigen Unternehmens wie der politischen Wissenschaft durch Konfusion zerstört werden, dann zeigt uns Machiavelli, einer der großen Meister unseres Fachs, den Ausweg durch seinen Rat *“ritornar ai principii“* – von Rückkehr in einem zweifachen Sinn: zu den Prinzipien und zu den Anfängen.

Dem Rat Machiavellis folgend und um mich sowohl den Prinzipien wie den Anfängen zu nähern, weiß ich nichts Besseres als die Lektüre einer berühmten Passage bei Aristoteles:

Der wahre politikos ist ein Mann, der sich besonders um die Natur der Arete bemüht, denn er will die Bürger zu guten und gesetzestreuen Menschen machen. Ein Beispiel dafür haben wir an den Gesetzgebern der Kreter und Lakedämonier, und es mag auch noch andere dieser Art gegeben haben. Wenn also diese Untersuchung zur politischen Wissenschaft gehört, dann entwickelt sie sich offenbar gemäß unserem ursprünglichen Plan. Es ist aber offenkundig, daß die Arete, die es zu betrachten gilt, die menschliche Arete ist, denn

wir waren ja auf der Suche nach dem menschlichen Gut und dem menschlichen Glück.

Und mit menschlicher Arete meinen wir nicht die des Leibes, sondern die der Seele, wie wir ja auch Glück als Tätigkeit der Seele bezeichnen. Ist dem aber so, muß der politikos offenkundig etwas von der Seele verstehen, so wie einer, wenn er die Augen oder den Leib als ganzen heilen soll, etwas von den Augen oder vom Leib verstehen muß. Und zwar umso mehr, als die politische Wissenschaft würdiger und besser ist als die Medizin. Und selbst unter den Ärzten bemühen sich gerade die besseren sehr um ein Verständnis der Seele. Daher muß der politikos die Seele untersuchen; und er muß sie um dieser Ziele willen untersuchen und in einem Ausmaß, das den Zwecken seiner Untersuchung genügt.<sup>15</sup>

Auf dieser Seite sind die Hauptmotive zusammengestellt, die Aristoteles und seine Vorgänger, besonders Platon, zur Gründung der politischen Wissenschaft veranlaßten. Ich werde zunächst die verschiedenen Bedeutungen des Ausdrucks *politikos* betrachten, der unübersetzt blieb: (a) Wenn *politikos* zum ersten Mal in dieser Passage auftaucht, wird er am Beispiel der Gesetzgeber bei den Kretern und Lakedämoniern erläutert. *Politikos* ist der Staatsmann mit einem öffentlichen Amt, dem es obliegt, die grundlegenden Gesetze für eine politische Gemeinschaft zu entwerfen. (b) Beim zweiten Mal wird der *politikos* mit dem Arzt in seiner Eigenschaft als Handwerker verglichen, der sich ebenso gut mit der menschlichen *Arete* und *Eudaimonia* auskennen muß wie der Arzt mit den Augen und dem Leib. Er ist ein Fachmann, der seine Kunst versteht; aber solches Fachwissen, über das ein Staatsmann zwar verfügen sollte, findet sich womöglich auch bei Privatpersonen ohne öffentliches Amt. (c) Beim dritten Mal ist *politikos* derjenige, der Studien betreibt, die es ihm ermöglichen, ein guter Handwerker, vielleicht sogar ein Staatsmann zu sein, falls sich die Gelegenheit dazu bietet. Doch die Seele so weit zu untersuchen, wie es das politische Können erfordert, steht eindeutig auch einem Menschen ohne öffentliches Amt frei. Der *politikos* in diesem dritten Sinn ist zum Politikwissenschaftler ge-

---

<sup>15</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Buch I, Kap. 13, 1102a 8-25. Übersetzt nach Eric Voegelins eigener Übersetzung ins Englische [Anm. d. Übers.].

worden, ganz gleich, ob sein Wissen und seine Talente öffentliche Verwendung finden oder nicht. Aristoteles war in der Tat *politikos* im Sinne eines Politikwissenschaftlers, der niemals Gelegenheit hatte, als *politikos* im Sinne des Staatsmanns zu fungieren, so daß man hätte sehen können, ob er ein guter *politikos* im Sinne eines handwerklichen Könners gewesen wäre.

Die Vielfalt der Bedeutungen reflektiert den Auftritt des privaten Bürgers als neuer Figur auf dem Feld der politischen Autorität. Die Angelegenheiten der Polis waren nicht länger Monopol der Staatsmänner und der Verfassungsorgane der Regierung; private Bürger beschäftigten sich mit dem Studium der Politik und brachten die Ergebnisse ihrer Untersuchungen über die rechte Ordnung in eine literarische Form. Diese Entwicklung war relativ jungen Datums. Die Mystiker-Philosophen um 500 v. Chr. – allen voran Heraklit – machten als Erste ihre kritische Autorität in öffentlichen Angelegenheiten geltend, und Aristoteles betont, daß Hippodamus von Milet im 5. Jahrhundert der erste politisch nicht engagierte Mensch war, der eine Untersuchung über die „beste Verfassung“ anstellte. Es ist eine Entwicklung, die zur selben Zeit – um 500 v. Chr., – auch in anderen Hochkulturen stattfand, zum Beispiel in China. Und im chinesischen Fall sind die Implikationen deutlicher zu erkennen als in Hellas, weil in China die Autorität des Philosophen sich gegen eine sehr viel stärker institutionalisierte Vermittlung der politischen Ordnung behaupten mußte. Der chinesische Himmelssohn war durch seine Tugend – *tê* – der ausschließliche Vermittler der kosmischen Ordnung – des *tao* – an die Gesellschaft. Strenggenommen bestand die Funktion des Fürsten – des *ch'un* – in der Vermittlung der kosmischen Ordnung und ihrer Umwandlung in gesellschaftliche Ordnung. Als dann in der Zerfallsperiode Chinas unter der Chou-Dynastie mit Konfuzius die autonome Persönlichkeit des Philosophen auftrat und den Anspruch erhob, in Sachen öffentlicher Ordnung befugten Rat zu erteilen, war klar, daß der Philosoph sich die Funktion des Fürsten angeeignet hatte. Der neue Typus des Weisen war demnach der *ch'un-tzu*, der edle Mensch, der aufgrund seiner eigenen Tugend, seiner eigenen *tê*, das *tao* des Kosmos an diejenigen vermitteln konnte, die bereit waren, seinen Vorschriften zu folgen. Nun war es der Weise, der die Gesellschaft mit dem *tao* versorgen konnte, wäh-

rend der Fürst dazu nicht mehr imstande war. In Hellas wurde kein mit *ch'un-tzu* vergleichbares Sprachsymbol entwickelt, um die Übertragung der Autorität vom Fürsten auf den Weisen zum Ausdruck zu bringen; aber die Übertragung von den traditionellen Staatsmännern auf die Philosophen fand trotzdem statt, und es wurde von Platon im *Gorgias* deutlich herausgestellt, wenn der Sokrates des Dialogs in Konkurrenz und in Opposition zu Themistokles, Miltiades und Perikles die wahre Staatskunst für sich beansprucht.

Wir haben von einer Übertragung der Autorität vom Staatsmann auf den Philosophen gesprochen und von einer Konkurrenz zwischen beiden. Offensichtlich kommt es zu einer solchen Entwicklung nur in einer gesellschaftlichen Krisensituation, das heißt, wenn die Vertreter der öffentlichen Gewalt nicht mehr als Repräsentanten der wahren Ordnung von Mensch und Gesellschaft erfahren werden. Es muß zu einer Spaltung von öffentlicher Ordnung und der Ordnung gekommen sein, die von den sensibleren Menschen als die wahre verstanden wird. Sie erfahren dann die öffentliche Ordnung als krank und versuchen, sie durch ihre Untersuchungen wieder gesund zu machen. In der Aristoteles-Passage werden Sie den Vergleich zwischen dem politischen Fachmann und dem Arzt bemerkt haben. Der Vergleich stellt keine rhetorische Metapher dar, sondern bringt zum Ausdruck, daß die politische Wissenschaft tatsächlich als Heilkunst für die erkrankte Gesellschaftsordnung geschaffen wurde. Die Grundbegriffe der platonisch-aristotelischen Politikwissenschaft zur Bezeichnung der Natur oder des Wesens wahrer Ordnung wurden dem medizinischen Vokabular entnommen. Die Begriffe *eidos* und *idea*, die heute wie selbstverständlich als Begriffe der Metaphysik Platons und Aristoteles' gelten, haben ihren Ursprung in den *Hippokratischen Abhandlungen* des 5. Jahrhunderts v. Chr. *Eidos* oder *idea* ist die Anhäufung von Symptomen, die es dem Arzt ermöglicht, eine Erkrankung zu diagnostizieren, das klinische Bild im medizinischen Sinn, das Syndrom, wie es von den griechischen Ärzten in der Periode des Römischen Reichs genannt wurde. Thukydides war der Erste, der in der *Geschichte des Peloponnesischen Krieges* diese Ausdrücke auf einen gesellschaftlichen Krankheitszustand anwandte, als er die hellenische Krankheit, die *kinesis* des 5. Jahrhunderts, untersuchte, die in der Katastrophe des großen Krieges kulminierte.

Im 4. Jahrhundert wurden durch Platon die Begriffe *eidos* und *idea* dann nicht mehr zur Bezeichnung der Symptommhäufung verwendet, die für eine kranke Gesellschaft charakteristisch ist, sondern zur Bezeichnung der Charakteristika einer gesunden Ordnung.

Der Philosoph stellt somit sein Wissen von der gesunden Ordnung der Gesellschaft der Ordnung seiner Umgebung entgegen, die er als von einer Krankheit, einem *nosos* befallen, diagnostiziert. Aus dieser Opposition erwächst dem *politikos* die Rolle des Arztes. Der Versuch, die Rolle des Heilers zu spielen, muß aber womöglich als hoffnungslos aufgegeben werden; denn in der konkreten Situation führen womöglich weder die Diagnose der Erkrankung noch das Wissen von der rechten Ordnung zur Entdeckung eines Heilmittels. Die Situation ist möglicherweise unheilbar. In diesem Fall muß in der Tat die Rolle des Staatsmann-Arztes aufgegeben werden, wenngleich nicht ausdrücklich auf sie verzichtet wird; und was bleibt, ist der *politikos* in seiner dritten Bedeutung, der Politikwissenschaftler, der der Wirklichkeit kontemplativ begegnet. In der kontemplativen Haltung bleibt jedoch das Wissen des Arztes um Gesundheit und Krankheit bleibt erhalten, und das führt zu der merkwürdigen Entwicklung, daß sich in der politischen Wissenschaft zwei Stränge herausbilden, was den Aristoteles-Interpreten immer noch Rätsel aufgibt. Auf der einen Seite entwickelt sich eine Wissenschaft der rechten Ordnung von Seele und Gesellschaft; auf der anderen Seite wird, trotz ihrer Unheilbarkeit, die unheilbare Realität der umgebenden Gesellschaft Gegenstand der Untersuchung. Dies sind die beiden politischen Wissenschaften, denen wir in *Politik* III, VII und VIII bzw. IV, V und VI begegnen. Chronologisch gesehen, ging es Aristoteles zunächst um die Probleme der rechten Ordnung, während ihn in der späteren Phase zunehmend die unverbesserliche Wirklichkeit der Politik beschäftigte. Die beiden Phasen spiegeln aber weder den Übergang von einer idealistischen zu einer realistischen Position wider noch befinden sie sich systematisch in Konflikt zu einander. Denn in beiden Phasen ging es Aristoteles um die Wirklichkeit, in der ersten Phase um die Wirklichkeit der gesunden Ordnung und in der späteren Phase um die Wirklichkeit der kranken Ordnung.

Die zwei Stränge der politischen Wissenschaft werden nur dann adäquat behandelt, wenn die Spannung zwischen ihnen durch die

Persönlichkeit des Philosophen erhalten bleibt. Denn die Krankheit einer Gesellschaft bleibt eine Krankheit, auch wenn sich daran nichts ändern läßt; und das Verständnis der rechten Ordnung wird nicht dadurch entwertet, daß sie nicht umsetzbar ist. Die Unterscheidung zwischen den beiden Untersuchungsbereichen ist daher nur so lange sinnvoll, wie die empirische Studie der umgebenden Gesellschaft in dem Bewußtsein durchgeführt wird, daß ein pathologischer Zustand untersucht wird, während die Studie der rechten Ordnung in dem Bewußtsein durchgeführt wird, daß die gesunde Psyche und ihre gesellschaftliche Manifestation untersucht werden. Nun kann diese Spannung aus dem einen oder anderen Grund nachlassen oder ganz verlorengehen. Entweder ist der Politikwissenschaftler kein Philosoph, oder kein sehr intensiver, so daß die Wissenschaft von der rechten Ordnung verkümmert oder ganz aufgegeben wird; und parallel mit dem Verfall des Sinns für die rechte Ordnung, geht der Sinn für den pathologischen Charakter der umgebenden Gesellschaft verloren. Oder der Politikwissenschaftler hat eine gewisse philosophische Veranlagung, ist aber der Anstrengung nicht gewachsen, die kontemplative Spannung zwischen pathologischer und wahrer Wirklichkeit aufrechtzuerhalten; deshalb ergeht er sich in Ratschlägen für Heilung durch Aktion und setzt dadurch die Wissenschaft von der rechten Ordnung aufs Spiel, ohne den Patienten zu heilen.

Die Entgleisungen sind so zahlreich wie die Menschen, die sich mit Politikwissenschaft befassen. Einige Beispiele mögen immerhin zum Verständnis der typischen Elemente des Problems beitragen:

(1) In Thukydides sehen wir den Denker, der unter dem Niedergang des geliebten Landes leidet und in einer ebenso großartigen wie scharfsinnigen historischen Analyse zum ersten Mal das klinische [Krankheits-]Bild der *kinesis* vorstellt. Was seine Maßstäbe angeht, muß er sich aber auf die Traditionen eines besseren Zeitalters und auf die Dichter verlassen. Die platonische Philosophie der rechten Ordnung steht ihm noch nicht zur Verfügung, und er ist auch kein Platon, der [eine solche Philosophie] hervorbringen könnte. Die Analyse mutet deshalb an wie die Disziplin eines verzweifelten Intellekts. Er kennt das Übel, weiß aber kein Heilmittel; und er ist nicht die große geistige Persönlichkeit, die der Krankheit der Zeit die

Ordnung der eigenen Seele als beispielhafte Ordnung entgegenhalten könnte.

(2) In gewisser Hinsicht ist die Haltung gewisser zeitgenössischer Existentialisten damit verwandt. Wir finden hier dasselbe Bewußtsein von der Erkrankung sowie das Wissen, daß es kein Heilmittel gibt; und auf der negativen Seite sehen wir ebenfalls die fehlende geistige Statur, die sich in der Evokation der alternativen rechten Ordnung manifestieren könnte. Die verzweifelte Disziplin allerdings läßt häufig viel zu wünschen übrig. Ein seltsamer nihilistischer, weil nicht vom Wissen um die rechte Ordnung geleiteter Aktivismus bewirkt – entweder aktiv oder durch Beratung und Begünstigung – die Teilnahme an der Politik. Das ist kein billiger Opportunismus, sondern einen Mystizismus, der in der Aktion eine heilende Qualität empfindet; dem Menschen scheint die Pflicht auferlegt, seinen Anteil an der Therapie nicht zurückzuhalten, auch wenn er nicht sieht, wohin die Reise geht. Es ist ein mystisches Vertrauen in das in Geschichte sich entfaltende Sein, und die Art und Weise der Partizipation wird sowohl von der Situation des Existentialisten abhängen wie auch davon, in welche Richtung die historischen Kräfte sich seiner Meinung nach bewegen. Einige werden, wie Heidegger, zeitweilig nationalsozialistischen Neigungen nachgeben; andere, wie Sartre, verschreiben sich dem Kommunismus. Die Haltung ist nicht neu, ist aber in unserer Zeit häufiger anzutreffen und hat ein Etikett erhalten. Sie unterscheidet sich nicht wesentlich von dem aktivistischen Mystizismus Bakunins oder von Spenglers Akzeptanz eines technischen Zeitalters, in dem er aufgrund seiner Analyse die unausweichliche Zukunft sah. Sie manifestiert sich außerdem in zahlreichen Zwischenvarianten – wenn bei Laski zum Beispiel die Mischung aus Locke'schem Konstitutionalismus und Fabier-Sozialismus umschlägt in eine existentialistische Akzeptanz des Kommunismus, als der Glaubensrichtung mit den meisten und glühendsten Anhängern. Und diese Formulierung mit ihren Bentham'schen Anklängen sollte uns daran erinnern, daß der historische Nihilismus der Existentialisten seine Wurzel in Regionen hat, wo man sie gewöhnlich nicht sucht.

(3) Hinter solchen Phänomenen unserer Zeit, die eher ihrer Gleichzeitigkeit als ihrer inneren Meriten wegen von Interesse sind, liegen

Fragen von fundamentaler Bedeutung. Der aristotelischen Entwicklung der politischen Wissenschaft in zwei Strängen ist die Möglichkeit inhärent, daß die Wissenschaft von der Ordnung von einem späteren Denker aufgegeben wird, während – davon unbeeinflußt – die Wissenschaft von den pathologischen Zuständen der Gesellschaft, die *parekbasis*, kultiviert wird. Für sich allein verliert eine Wissenschaft von den Krankheitszuständen der Gesellschaft jedoch wahrscheinlich den Charakter der Untersuchung einer Pathologie. Mit der Wissenschaft von der rechten Ordnung geht auch die Spannung zwischen Gesundheit und Krankheit verloren, und der Krankheitszustand nimmt den neutralen Charakter der Normalität an. In der politischen Theorie wird aus dem pathologischen Fall die „Natur des Menschen“, ohne die Qualifizierung „Krankheit“. Dies war in der Tat die theoretische Position von Hobbes mit weitreichenden Konsequenzen für den Verlauf der politischen Theorie in den modernen Jahrhunderten bis hin zu den angedeuteten Entgleisungen des Existentialismus. Doch auch wenn die kranke Natur – ohne einschränkende Indizierung – die Natur des Menschen wird, verschwindet beim *politikos* der therapeutische Wunsch des Arztes nicht. Hobbes war, wie Thukydides, den er sorgfältig studierte, schockiert von den Übeln seiner Gesellschaft. Da er sich als Theoretiker ihren pathologischen Charakter aber nicht eingestehen wollte, dachte er sich institutionelle Hilfsmittel aus, die Abhilfe schaffen sollten und evozierte die Idee vom Leviathan, das Machtinstrument, das die Natur des Menschen in Schach halten würde.

(4) Der Hobbes'sche Typus der politischen Wissenschaft ist weit entfernt vom platonisch-aristotelischen. Denn Platon und Aristoteles wußten, daß die Ursache für die Erkrankung der Gesellschaft in einer Störung der Psyche lag; daß eine wirksame Therapie die Ursache der Krankheit behandeln mußte und nicht ihre Symptome; und daß eine Heilung der Symptome durch institutionelle Hilfsmittel von zweifelhaftem Wert war, falls sie denn überhaupt einen hatte. Hobbes hingegen geht von der Prämisse aus, daß eine Therapie der Seele unmöglich ist; daß die Störung der Psyche deren Natur ist; und daß sich durch die Angst vor institutioneller Gewalt allenfalls die schlimmsten Symptome unter Kontrolle halten lassen. Das Prinzip der institutionellen Therapie ist allerdings ein Typus, der sich von

den konkreten Bedingungen des Hobbes'schen Problems, d. h. von der Unterdrückung der puritanischen Fanatiker, ablösen kann. (a) Es kann die vulgäre Form einer nicht allzu deutlichen Suche nach institutionellen Hilfsmitteln annehmen, die sich um die nicht allzu deutlich wahrgenommenen dunklen Flecken in der menschlichen Natur kümmern und eine stabile und glückliche politische Organisation schaffen, die für alle Zukunft Bestand hat– es ist die vulgäre Entgleisung, die T. S. Eliot satirisch beschrieb mit den Zeilen: „Sie ersinnen Systeme von solcher Vollendung, daß keiner mehr gut zu sein braucht.“<sup>16</sup> (b) Oder es kann eine Verbindung mit dem Neopelagianismus des 18. Jahrhunderts eingehen, wie ihn Rousseau repräsentiert. Der Mensch wird dann grundsätzlich für gut gehalten, ist aber durch unzulängliche Institutionen korrumpiert, und die Lösung für alle Übel liegt in richtig konstruierten Institutionen, die der wesenhaften Güte des Menschen keinen Zwang antun. (c) Oder es kann die Form annehmen, politische Institutionen als solche für die Quelle des Bösen zu halten und die Lösung im „Absterben des Staates“ zu sehen – eine Form, die dem Pelagianismus des 18. Jahrhunderts mehr verpflichtet ist, als gewöhnlich eingestanden wird.

(5) Die gegenwärtige Konfusion in der politischen Wissenschaft geht zum großen Teil darauf zurück, daß Hobbes die Wissenschaft von der rechten Ordnung der Psyche abschaffte und man sich in der Folge auf die institutionelle Therapie verließ. Ein weiterer und mindestens ebenso wichtiger Faktor ist jedoch die Aktionsmystik im Kielwasser von Hegels Philosophie der Geschichte und der Politik. Der kausale Zusammenhang muß einigermaßen vorsichtig formuliert werden, weil Hegels Gnostizismus sich zwar für eine aktionistische Interpretation eignet, sie aber nicht erforderlich macht. Wenn ein großer Denker einem Irrtum anheimfällt, sollte sein Fehler für seine Nachfolger eher eine Warnung sein als ein zu imitierendes Modell. Deshalb kann man Hegel nicht für den gesamten politischen Existentialismus von Marx bis Bakunin und von Zeitgenossen wie Mus-

---

<sup>16</sup> T. S. Eliot, Chöre aus *The Rock*, in: *The Complete Poems and Plays*. Faber & Faber, London, 1969. Siehe auch Eric Voegelin, *Mysterium, Mythos und Magie. Bewußtseinsphilosophische Meditationen*, Passagen Verlag, Wien, 2006, S. 23 [Anm. d. Übers.].

solini, Heidegger oder Sartre verantwortlich machen. Nichtsdestoweniger gibt es in Hegels Geschichtsphilosophie den Punkt, der – wenn nicht ausreichend mit Warnungen versehen – der aktivistischen Entgleisung Vorschub leistet, und dieser Punkt ist die Diskrepanz zwischen den subjektiven Intentionen menschlichen Handelns und dem objektiven Sinn von Geschichte, der sich im Rückblick offenbart. Hegel hatte richtig beobachtet, daß der Historiker rückblickend einen Sinn im Gang der Geschichte entdeckt, der von keinem der Akteure in der Geschichte absichtlich hervorgerufen war. Man muß einen unabhängigen Faktor annehmen, die *List der Vernunft*, die sich die Handlungen der Menschen für ihre eigenen Zwecke zurechtbiegt und ein säkulares Sinnmuster aus den flüchtigen Handlungen der Menschen webt. Die Diskrepanz wird, wie gesagt, korrekt beobachtet, doch wenn sie ihren Status als Paradox der menschlichen Existenz nicht beibehält, zerstört sie die Existenz. Wenn die Sinnhaftigkeiten der Geschichte, die für einen Beobachter rückblickend zu einem bestimmten Zeitpunkt erkennbar sind, ihre Transparenz als *symbola* des einen, nur Gott allein bekannten Sinns von Geschichte verlieren; wenn dieser unbekanntes Sinn von Geschichte als *eidōs* verstanden wird, auf das menschliche Erkenntnis zugreifen kann (ein Irrtum, von dem Hegel nicht ganz freizusprechen ist); dann wird der höchste Zweck des Menschen, die Ordnung in sich selbst zu erschaffen und zu bewahren, aufgegeben zugunsten des offenbar viel wichtigeren Zwecks, sein tätiges Leben dem höchsten Zweck der Geschichte anzupassen. Wenn das Mysterium transzendenter Ordnung in Geschichte objektiviert wird; wenn der in der *scientia divina* verborgene Sinn menschlicher Existenz in Gesellschaft und Geschichte zum Gegenstand einer *scientia humana* gemacht wird, dann zerstört die göttliche Aufgeblasenheit des Menschen die eine und einzige Ordnung der Seele, die er durch sein Tun beeinflussen kann. Er wird dann kurz entschlossen versuchen, eine endliche Ordnung schaffen, indem er sich – durch seine Aktion – in einen illusionären Strom transzendenter Ordnung stürzt.

(6) Ich habe aufgezeigt, daß diese zeitgenössische Obsession ihren Ursprung in der Philosophie Hegels hat. Die zwangsläufige Kürze dieser Bemerkungen sollte indes dahingehend modifiziert werden, daß die illusionäre Tendenz, aus der *scientia divina* eine *scientia*

*humana* machen zu wollen, nicht erst im 19. Jahrhundert zu beobachten ist. Auf der Suche nach ihrer ersten großen Manifestation in der Neuzeit müßten wir bis zu Calvin zurückgehen, der aus dem Paradox der Prädestination ein Vorherwissen macht, über das der Mensch so sicher verfügt, daß es sogar zur Grundlage für die Entstehung von Kirchen der Auserwählten werden kann.

Kehren wir nun von den modernen Entgleisungen zurück zu den klassischen Anfängen. Aus der Spannung zwischen den beiden politischen Wissenschaften – das heißt, zwischen der Wissenschaft von der wahren und der Wissenschaft von der kranken Ordnung von Psyche und Gesellschaft – ergab sich eine Anzahl theoretischer Probleme. Welcher eigentümliche Faktor in der Natur des Menschen machte sowohl das Individuum wie auch die Gesellschaft so krankheitsanfällig? Welche Kräfte waren es, die die Störung verursachten? Und weshalb war es so schwierig, wenn nicht gar unmöglich, sie zu heilen?

Die Antworten auf diese Fragen nehmen in der platonisch-aristotelischen Politikwissenschaft viel Raum ein. Sie sind Ihnen selbstverständlich vertraut. Deshalb greife ich lediglich ein oder zwei wichtige Punkte heraus:

(1) Das vorrangige Problem war, eine Formel für die Natur des Menschen zu finden, die die Gleichheit der Menschen vereinbar machte mit den tatsächlich beobachteten Ungleichheiten. Dieses Problem ist aus bestimmten technischen Gründen niemals zufriedenstellend gelöst worden. Nichtsdestoweniger stellte die Annahme, alle Menschen seien hinsichtlich der Potentialität ihrer Natur gleich, aber ungleich durch die Weise der Aktualisierung, die in jedem einzelnen Fall erreicht wird, eine einigermaßen adäquate Konstruktion dar. Platon bezeichnet den Menschen, dessen Natur sich maximal aktualisiert hat, als Philosophen, während Aristoteles den Terminus *spoudaios* – reifer Mensch – bevorzugt.

(2) Das nächste fundamentale Problem entsteht durch die Tatsache, daß zu allen Zeiten nur eine sehr begrenzte Anzahl Menschen die maximale Aktualisierung ihrer menschlichen Potentialität erreicht. Diese Tatsache geht in die klassische Politikwissenschaft als eine der anerkannten Konstanten bezüglich der menschlichen Natur ein. Die

Folge ist, daß in der Praxis das beste Wissen von der wahren Ordnung der Seele niemals zur Bildung einer Gesellschaft aus reifen Menschen führen kann. Die *Politeia*, die in Platons *Staat* evoziert wird, ist keine Polis der Philosophen, wie zuweilen locker behauptet wird, sondern eine Polis, in der die Philosophen, als die am vollkommensten entwickelten Menschen, das Personal der herrschenden Klasse stellen. Aber Platon selbst war es, der als Erster feststellte, daß sein Modell einer optimalen Polis (in das bereits die Erkenntnis eingegangen war, daß es niemals eine ganze Gesellschaft aus reifen Menschen geben würde) schon deshalb nicht als Rezept für eine institutionelle Reform taugt, weil die Anzahl an Menschen, die nötig sind, um eine herrschende Klasse von Philosophen zu bilden, in einer konkreten Gesellschaft kaum zu finden sei. Und Aristoteles wies schon den Gedanken verächtlich von sich, es könnten sich in irgendeiner griechischen Polis seiner Zeit hundert reife Männer finden lassen, um nach den in *Politik VII-VIII* entwickelten Maßstäben den herrschenden Kern einer Polis zu bilden. Als die klassischen Philosophen eine Wissenschaft von der rechten Ordnung in Psyche und Gesellschaft schufen, ging es ihnen also eindeutig nicht darum, eine Blaupause für politische Institutionen zu liefern, wie moderne Interpreten irrtümlich annehmen. Sie waren keine praxisfernen Träumer, die ihre Lebenszeit mit der Ausarbeitung unrealisierbarer Ideale vergeudeten. Sie entwarfen vielmehr Modelle einer maximal aktualisierten Ordnung, die, ungeachtet des Aktualisierungsgrades in der umgebenden Gesellschaft, Geltung haben. Und in diese Modelle hatten sie, wie wir gesehen haben, bereits die wichtige Annahme eingebaut, daß eine maximale Aktualisierung der Ordnung in der Seele des Einzelnen selten vorkommt.

(3) Im Licht dieser Beobachtungen zeigt sich, daß die Spannung zwischen gesunder und kranker Ordnung, die die klassische Politikwissenschaft beseelte, doch mehr ist als eine nutzlose Klage über die Mißstände des Zeitalters. Denn die Spannung ist allen Gesellschaften zu allen Zeiten inhärent, und die Idee einer vollkommenen Gesellschaft ist so offensichtlich eine Illusion, daß Platon und Aristoteles keinen Gedanken an sie verschwendeten. Nichtsdestoweniger diagnostizierten beide Denker eine Erkrankung der Gesellschaft, die über die als konstanter Faktor akzeptierten Varianten menschlicher Un-

gleichheiten hinausging. Daher müssen wir zwischen Graden der Spannung unterscheiden. Man könnte also sagen, daß die platonisch-aristotelischen Modelle den Spannungsgrad verkörpern, der als normal zu gelten hat. Die Menschen, die eine Gesellschaft bilden, zeigen unterschiedliche Grade der Reife, der von dem niedrigen Grad, den Aristoteles als „Sklave von Natur“ charakterisierte, bis zum reifen Menschen reicht. Und selbst innerhalb des Bereichs von Reife im eigentlichen Sinn geht Aristoteles von einer Verteilung aus: von der Reife, die einen Menschen dazu befähigt, ein voll entwickelter, verantwortlicher Bürger zu sein, bis hin zu der selteneren Art Reife, die ihn zum politischen Führer befähigt. Die „normale“ Aufgabe des Politikwissenschaftlers ist es zu zeigen, wie dieses vielgestaltige menschliche Rohmaterial in einer politischen Gesellschaft so organisiert werden kann, daß daraus ein Maximum an guter Ordnung resultiert. Und die platonisch-aristotelische Antwort auf dieses Problem war das Modell einer Gesellschaft, in der die Menschen mit der größten Reife die herrschende Klasse stellten.

(4) Platon und Aristoteles hielten den in den Modellen inkorporierten Spannungsgrad für die gute Ordnung der Gesellschaft. Die Kategorie der Krankheit (*nosos*) oder der Perversion (*parekbasis*) wurde nur auf gesellschaftliche Zustände angewandt, in denen die Herrschaft der Besten nicht mehr garantiert war. Und diese weiteren Spannungsgrade galten praktisch als irreparabel. Die Analyse dieser Spannung zweiten Grades, ihrer gesellschaftlichen Formen, ihrer Ursachen und der Gründe für ihre Unheilbarkeit macht den anderen großen Abschnitt der platonisch-aristotelischen Politikwissenschaft aus. Es ist der Problembereich, der heute unter der Überschrift Zyklustheorie der Geschichte behandelt wird. Den klassischen Philosophen verdanken wir die Einsicht, daß der Gegenstand, den der Politikwissenschaftler untersucht, nicht die einzelne Polis mit ihrer Verfassung ist, sondern die Zivilisationsgesellschaft mit all den Institutionen, die sie im Laufe der Zeit hervorbringt.

Wir sind zu den Anfängen der politischen Wissenschaft zurückgekehrt, und die Rückkehr hat uns mit einem Verständnis für den Problembereich belohnt, der für den heutigen Politikwissenschaftler ebenso relevant ist wie seinerzeit für die Begründer der Wissen-

schaft. Lassen Sie mich kurz die Hauptabschnitte innerhalb dieses Bereichs in systematischer Ordnung aufzählen:

- (1) Die philosophische Anthropologie, die die Grundlage für die Untersuchung der rechten Ordnung in der Seele bildet.
- (2) Die Untersuchung der rechten Ordnung selbst, das heißt, die aristotelische Wissenschaft von den Tugenden und ihrer hierarchischen Ordnung.
- (3) Die vielfältigen Charaktere innerhalb des Bereichs der für alle Menschen gleichen Natur, die als normale Diversifikation der menschlichen Natur anzusehen sind.
- (4) Die Konstruktion von institutionellen Modellen, die eine optimale Umgebung liefern für die Entfaltung der menschlichen Natur unter angemessener Berücksichtigung der Diversifikation der Charaktere.
- (5) Der historische Prozeß einer Gesellschaft als Element ihrer Natur; und die Anerkennung ihrer Autonomie als Begrenzung der Verwirklichung optimaler Modelle.
- (6) Die Anerkennung des Zivilisationsverlaufs in seiner vollen Zeitdimension als Beobachtungseinheit für den Politikwissenschaftler.

Indem wir bis zu dem therapeutischen Motiv vorgestoßen sind, das diesen Problembereich für den Politikwissenschaftler relevant machte, haben wir außerdem Kriterien dafür gewonnen, wie bestimmte moderne Entwicklungen in der Theorie als Entgleisung zu verstehen sind.

Während also die Rückkehr zum Anfang die Reichweite der Probleme im positiven wie im negativen Sinn deutlich gemacht hat, müssen wir uns darüber im Klaren sein, daß der Anfang nicht das Ende war. Zwischen der Gründung der politischen Wissenschaft und unserer Gegenwart liegen die christlichen Jahrhunderte. Es sind politische Phänomene aufgetaucht, die außerhalb von Platons und Aristoteles' Horizont lagen. Wir brauchen nur zu fragen, weshalb wir heutzutage politische Glaubensbewegungen wie Kommunismus oder Nationalsozialismus haben, die auf dem hellenischen Schauplatz fehlten, um ganze Bereiche relevanter Probleme auftauchen zu

sehen, für die die klassische Politikwissenschaft kein Rezept hat. Von fundamentalerer Bedeutung ist jedoch die Tatsache, daß die Entstehung des Christentums die Struktur der klassischen Politikwissenschaft in ihrem Kern beeinflußt hat. Dieses Problem muß abschließend zumindest angedeutet werden.

Wir haben gezeigt, daß die platonisch-aristotelische Wissenschaft ihren Ursprung im Widerstand der gesunden Ordnung des Philosophen gegen die kranke Ordnung der Gesellschaft hatte. Der therapeutischen Intention waren allerdings sehr enge Grenzen gesetzt, weil der Patient sich als störrisch erwies. Der Weg des Philosophen führte nicht durch geschickte politische Intervention von der kranken Polis zu einer gesunden Polis, sondern zur Akademie und zum Lykeion, das heißt, zu Gründungen, in denen der *bios theoretikos* in einer den Philosophen kongenialen Gemeinschaft kultiviert werden konnte. Die Kultivierung der *episteme* als Lebensweise stellte sich als Alternative zur Politik heraus; man konnte durch die gemeinsame methodische und rationale Untersuchung der Stellung des Menschen in Welt und Gesellschaft zu einem erfüllten Dasein finden. Der Bereich der Wissenschaft war autonom geworden und hatte sich von der Politik getrennt. Offenkundig war das aber nur eine Lösung für Menschen mit philosophischen Neigungen. Bei dem größeren Teil der Menschheit konnte die Erkrankung der Psyche, die die Politik nicht heilen konnte, von der Philosophie auch nicht geheilt werden. Die Lösung fand sich durch die Weltreligionen, im Westen vor allem das Christentum. Die Entstehung des Christentums hat die klassische politische Wissenschaft, wie so vieles andere, bereinigt, insofern es ihr die Aufgabe abnahm, die Seelen der Menschen zu heilen, und ihr dafür die rationale Untersuchung der Ordnungsprobleme in der Gesellschaft aufbürdete.

Seit der Ausbreitung des Christentums im Mittelmeerraum und in der westlichen Welt beruht unsere Zivilisation auf dem Gleichgewicht von Staat, Kirche und Wissenschaft. So oft das Gleichgewicht gestört wird, hat das Stagnation, Krise, Revolution und Rückschritt zur Folge. Wenn die Kirche, wie im Mittelalter, politische Ambitionen entwickelt, kommt es zu geistigen Reformbewegungen. Wenn die imperiale Macht, wie im Mittelalter, hierarchische Ambitionen entwickelt, gehen die nationalen weltlichen

Mächte eigene Wege. Wenn die Wissenschaft hieratische oder politische Ambitionen entwickelt, verkommt sie zur Magd der Theologie oder der Politik. In unserer Zeit sehen wir, daß totalitäre Bewegungen außer weltlichen auch noch die geistige Macht für sich in Anspruch nehmen und zugleich die Deutung von Politik und Geschichte im Rahmen ihres gnostischen Bekenntnisses vorschreiben. Und obwohl im Westen das Schlimmste bis jetzt glücklicherweise verhütet wurde, leiden wir seit dem 16. Jahrhundert an einer nationalen Engführung, die dazu tendiert, die politische Wissenschaft zur Apologetik der jeweiligen nationalen Regierungssysteme zu machen.

Da die Autorität der Vernunft sich weder durch Waffen noch durch Verdammungsurteile stützen läßt, ist ihre gesellschaftliche Wirksamkeit stets prekär, obwohl sie heute nicht prekärer ist als zu anderen Zeiten in der Geschichte unserer Zivilisation. Jedenfalls hat es keinen Sinn, sich über Probleme den Kopf zu zerbrechen, auf die wir keinen Einfluß nehmen können. Was jedoch die innere Situation der politischen Wissenschaft angeht, so leidet sie heute nicht so sehr unter Stagnation, sondern unter Konfusion. Zum Teil ist diese Konfusion eine Nachwirkung früherer Entgleisungen, wie ich kurz aufgezeigt habe, und kann durch kritische Reflexion der Anfänge überwunden werden; zu einem anderen Teil aber entsteht sie durch die Fülle an neuen Materialien und Problemen, die von allen Seiten auf uns einstürzen – von einem Schauplatz, der sich heute über die ganze Erde erstreckt, und von den ständig sich weiter entwickelnden historischen Wissenschaften. Für den Philosophen, der den Reichtum der menschlichen Natur liebt und zugleich die gebieterische Macht der ordnenden Vernunft fühlt, sollte dies aber kein Grund der Bestürzung, sondern der Freude sein.

*Anhang***Quest for Principles**

- I. Classic
1. Politikos (Ar.EN.I.13.1102a):
  - a. Institutional
  - b. Therapeutic
  - c. Contemplative
2. The ontological question:
  - a. Philosophical anthropology as the center of political science
  - b. Man as epitome of the realms of being
  - c. Organizational center: Psyche – Arete, Eudaimonia
3. The normative question:
  - a. The end: full unfolding of human nature
  - b. The hierarchy of goods: bodily, external, the virtues
  - c. Organization of Personality: Eros, Philosophy, Love of the noetic self
4. The diversification of human nature:
  - a. The Platonic types: wise, courageous, temperate
  - b. The Aristotelian types: mature man – slave by nature
  - c. The general problem of characterology in Aristotle
5. The construction of institutional models:
  - a. Optimum of unfolding for human nature
  - b. Accomodation of the diverse characters
  - c. The mixed form of government
6. The historical process:
  - a. Social form is essentially historical (the best forms of Aristotle)
  - b. The realization of optimum models impossible
  - c. The civilizational course as the unit of study
7. The limitation of classic political science through cosmological form

- I. Christian
  1. Natural and supranatural formation:
    - a. Man: the dualism of natural and supranatural form
    - b. Society: the dualism of temporal and spiritual order
    - c. History: the dualism if sacred and profane history
  2. The supracivilizational order of mankind:
    - a. St. Paul; Eusebius; St. Augustine
    - b. Unilinear history of revelation
    - c. The idea of World History
  3. Amor Dei and Amor sui
    - a. The Augustinian position
    - b. The abolition of amor Dei through Hobbes
  
- II. Modern
  1. The waves of disintegration and recovery:
    - a. Reformation – Bodin and Tolerance – breakdown through the wars of 17<sup>th</sup> century
    - b. French Revolution – Schlegel, Schelling, Hegel – breakdown through the rise of science in the 19<sup>th</sup> century
    - c. Scientific Materialism (biologism, economism, psychologism, positivistic methodology) – recovery of the 20<sup>th</sup> century
  2. The New Historical Horizon:
    - a. History and Sociology of Religion, Philosophy, Art
    - b. Cultural Anthropology and Archaeology
    - c. The Oriental Civilizations
  3. Theory of Error
    - a. Types of Metaphysical Systems (Dilthey):  
materialistic, naturalistic, objective idealism, subjective idealism

- b. Types of knowledge: mastery of the physical and social environment, formation of personality, salvation (Scheler)
  - c. General Ideologiekritik (Marx, Mannheim)
4. Pneumopathology
- a. The nosos of Aeschylus and Plato (closure against transcendence)
  - b. The sage and the fool of the judaeo-christian tradition (Psalm 14, St. Augustine, Anselm)
  - c. The Hobbesian diagnosis of libido dominandi; Schelling's pneumopathology of enlightenment
5. Criteria of Rationality and Irrationality
- a. Recognition of the realms of being (*servare apparentia*) vs. denial
  - b. Recognition of the hierarchy of being in man, in their relative autonomy, vs. reduction through causality
  - c. Recognition of rational argument vs. refusal of discussion (the Marx case, socialistic man, scientific man)

Quelle: *Voegelin Papers*, Hoover Institution Archives, Box 64/22.

siehe auch [www.voegelin-zentrum.de](http://www.voegelin-zentrum.de) und

- No. 80 -

Peter J. Opitz: Der „neuen Innerweltlichkeit“ auf der Spur. Studien zu Eric Voegelins *History of Political Ideas* und seiner Deutung der westlichen Moderne. 143 Seiten. Dezember 2010

- No. 81 -

Helmut Winterholler: Mythos und meditative Reflexion. Studien zu Eric Voegelins *Auf der Suche nach Ordnung* und seiner „Theorie des Mythos“. 40 Seiten. Februar 2011

- No. 82 -

Eric Voegelin: Weltreich und die Einheit der Menschheit. Aus dem Englischen v. Dora Fischer-Barnicol. 37 Seiten. März 2011

- No. 83 -

Thomas Hollweck: Truth and Relativity and Other Writings. 81 Seiten. Juni 2011

- No. 84 -

Michael Henkel: Eric Voegelin in Deutschland. Zur Wirkungs- und Rezensionsgeschichte eines unbekanntes Bekannten. 34 Seiten. Juli 2011

- No. 85 -

Eric Voegelin: Die schismatischen Nationen / The Model Policy. 57 Seiten. August 2011

- No. 86 -

Johannes Corrodi Katzenstein: Eric Voegelin and Theology. The Case of 'Dogmatization' in Western Intellectual and Political History. 36 Seiten. Oktober 2011

*Im Erscheinen:*

- No. 88 -

Sylvie Courtine: The Revival of Religion: A Device against Totalitarianism? A Philosophical Debate Between Eric Voegelin and Hannah Arendt

**Bitte auf Umschlagdeckel U4 (Rückseite) setzen**

„Die *Occasional Papers* sind nicht nur ein beeindruckendes Beispiel für den außerordentlich internationalen Charakter der Eric-Voegelin-Forschung, die sich außer auf Deutschland auch auf Staaten wie z. B. die USA, Italien, Österreich erstreckt, sie gewährleisten zudem die – durchweg kritische – Erhellung unterschiedlichster Facetten eines ebenso reichen wie tiefen Denkens. Der Umstand, daß es sich dabei nicht um schwerfällige und dickleibige Abhandlungen, sondern um prägnante Darstellungen wichtiger Aspekte des Voegelinischen Werkes handelt, macht deren Lektüre in besonderem Maße lesenswert.“

*Zeitschrift für Politik*

„Die Reihe [*Voegeliniana – Occasional Papers*] versammelt einerseits vergriffene Schriften, unveröffentlichte Arbeiten und Teile des in Deutschland weniger bekannten englischsprachigen Werkes Eric Voegelins sowie andererseits Beiträge der internationalen Voegelin-Forschung aus Deutschland, Italien und den USA. Die Schriftenreihe erhebt den Anspruch, ein internationales Forum für die Beschäftigung und Auseinandersetzung mit dem philosophischen Werk Voegelins zu begründen.“

*Politische Vierteljahresschrift*