

# OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV  
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT  
MÜNCHEN

— XXIV —

Eckart E. Schütrumpf

Eric Voegelins Deutung der aristotelischen  
*Politik in Order and History*



# OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV  
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT  
MÜNCHEN

— XXIV —

Eckart E. Schütrumpf

Eric Voegelins Deutung der aristotelischen  
*Politik in Order and History*



Statements and opinions expressed in the *Occasional Papers* are the responsibility of the authors alone and do not imply the endorsement of the Board of Editors, the *Eric-Voegelin-Archiv* or the *Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München*.

ECKART E. SCHÜTRUMPF promovierte in Marburg/L. mit einer Arbeit zu Aristoteles' *Poetik* (1966) und habilitierte sich dort mit einer Untersuchung zu Aristoteles' *Politik* (*Die Analyse der polis durch Aristoteles*, Amsterdam 1980). Er veröffentlichte ein Buch zu Xenophons *Poroi* (*Vorschläge zur Beschaffung von Geldmitteln oder Über die Staatseinkünfte*, Darmstadt 1982) und hat drei Bände eines vierbändigen Kommentars zu Aristoteles' *Politik* abgeschlossen (Berlin – Darmstadt 1991 / 1996). Er ist der Autor zahlreicher Arbeiten zur antiken Philosophie, Historiographie und Literaturkritik und Mitherausgeber der Neuausgabe der Fragmente des Demetrius von Phaleron und Dikaiarchus von Messene (Rutgers Univ. Stud. in Class. Humanities Bd. 9/10, 1999 / 2001). Eckart Schütrumpf ist seit 1987 Professor for Classics an der University of Colorado at Boulder.

OCCASIONAL PAPERS, XXIV, Juni 2001

Eckart E. Schütrumpf,

Eric Voegelins Deutung der aristotelischen *Politik* in *Order and History*.

OCCASIONAL PAPERS

hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz

in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-Universität München und dem Eric-Voegelin-Archiv e.V. München

Redaktion: Anna E. Frazier

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung 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

2001 Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München

## INHALTSVERZEICHNIS

Eric Voegelins Deutung der aristotelischen <i>Politik in Order and History</i>	5
Die praktisch-politische Intention bei Platon und Aristoteles	36
Die Wissenschaft von der Polis	71
Zusammenfassung	88
Abstract	89



**ECKART E. SCHÜTRUMPF**

**ERIC VOEGELINS DEUTUNG DER  
ARISTOTELISCHEN *POLITIK* IN  
*ORDER AND HISTORY***

Eric Voegelin behandelt die politische Philosophie des Aristoteles in drei Kapiteln des zweiten Teils des 3. Bandes von *Order and History*, mit dem Untertitel: *Plato and Aristotle*.<sup>1</sup> Das erste dieser Kapitel (Kap. 7) erörtert in einer allgemeinen und weitgreifenden Weise das Verhältnis des Aristoteles zu seinem Lehrer Platon, und dies schließt die philosophische Entwicklung des Aristoteles mit ein. Voegelin wendet sich hier auch der literarischen Struktur der aristotelischen *Politik* zu, das heißt der ursprünglichen Form des aristotelischen Lehrvortrages, dem inhaltlichen Verhältnis verschiedener Buchgruppen, ihrer relativen Datierung und deren Konsequenzen für die Deutung dieses Werkes. Der letzte Abschnitt dieses Kapitels ist dem Bewusstsein der Epoche, die mit Platon ihren Anfang nahm, gewidmet. Kapitel 8 trägt die Überschrift „Science and Contemplation“ – ein überraschendes Thema in einer Untersuchung politischer Philosophie, die aber Voegelin's Verständnis der aristotelischen Haltung zur Politik gut zum Ausdruck bringt. Im Kapitel 9 schließlich behandelt Voegelin Aristoteles' *Politik* nach ihrem Verständnis der Natur und Ordnung der Polis und nach den einzelnen Verfassungsformen einschließlich des besten Staates. Das letzte Kapitel dieses Bandes, Kap. 10,

---

<sup>1</sup> Louisiana State University Press, 1957. Im folgenden, wenn nicht anders angegeben, beziehen sich alle Verweise auf Voegelin auf diesen 3. Band.

erörtert einige Grundfragen der aristotelischen *Rhetorik*, da sie die Technik politischen Einflusses mitteilen will, greift aber sonst auf die nach-aristotelische Entwicklung etwa in den *Charakteren* des Theophrast oder dem schriftlosen Sich-Zurückziehen eines Pyrrhon hinaus.

Die politische Philosophie des Aristoteles wäre ohne die Anregungen, die er von den Dialogen seines Lehrers Platon, die sich mit politischen Fragen beschäftigen, dem *Gorgias*, der *Republik*, dem *Politikos*, dem *Timaios* und den *Gesetzen*, entweder überhaupt oder mit den Fragestellungen, die sie verfolgt, schwer vorstellbar.<sup>2</sup> Die Darstellung der politischen Philosophie des Aristoteles durch Voegelin trägt dem Rechnung, denn Voegelin expliziert die aristotelische Konzeption in ständiger Gegenüberstellung mit Platon. Man muss hier vielleicht weitergehen: In den drei Aristoteles' politischer Philosophie gewidmeten Kapiteln 7-9 ist es allenfalls Kap. 9, in dem die aristotelische Position ohne ständigen Rückgriff auf Platon dargestellt wird, in den zwei vorausgehenden Kapiteln wird Aristoteles Schritt für Schritt mit Platon verglichen und an ihm gemessen. Man könnte sich in die platonische Akademie zurückversetzt fühlen, in der ein überzeugter Platoniker

---

<sup>2</sup> S. W.L. Newman, *The Politics of Aristotle*, with an Introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory, 4 Bde., Oxford: Clarendon Press, 1887-1902 (Neudruck 1973), Bd. 3, Appendix D, S. 584-588, zur Aufnahme platonischer Äußerungen bei Aristoteles. Die Kategorien der Formen der Erwerbsweisen in *Pol. I* sind platonisch, s. E. Schütrumpf, *Aristoteles Politik Buch I*, übersetzt und erläutert, in: Aristoteles Werke in dt. Übersetzung Bd. 9, Teil I, Berlin / Darmstadt: Akademie Verlag, 1991, Anm. zu I 8, 1256 a 4, S. 302 f.; auch das erste Thema der Verfassungsuntersuchung von *Pol. III* ist von Platon inspiriert, vgl. Schütrumpf, ebd. Buch II-III, Bd. 9, Teil II, 1991, S. 463, und für den Rest von *Pol. III* s. ebd. S. 117 f. Für den Zusammenhang von *Pol. VII/VIII* und Platons *Gesetzen* s. W. Theiler, Bau und Zeit der aristotelischen Politik, *Museum Helvet.* 9, 1952, S. 65-74.

die politische Philosophie des abtrünnigen Aristoteles hauptsächlich in Bezug auf die Themen erörterte, die Platon selber behandelt hatte. Eine solche Darstellung der aristotelischen politischen Philosophie auf dem Hintergrunde derjenigen Platons birgt die Gefahr, dass dabei Aristoteles kaum eine Chance erhielt, auch nach seinen eigenen Zielen, seinen methodischen Prinzipien und ihrer inhaltlichen Ausgestaltung Gehör zu finden.

Hinzu kommt folgendes: Gegenüber den mehr als 250 Seiten des Platon gewidmeten ersten Teils fallen die 100 Seiten des zweiten Teils, der Aristoteles gilt, schon vom Umfang her deutlich ab, und hierbei behandelt das letzte Kapitel nur z.T. Aristoteles, nämlich seine *Rhetorik*, greift aber sonst auf die nacharistotelische Entwicklung hinaus. Insgesamt kann ich mich nicht ganz des Eindrucks erwehren, dass Voegelin, zumindest im Zusammenhang seiner Darstellung von *Order and History*, sich für Aristoteles' politische Philosophie nicht wirklich hat erwärmen können. Er sah sie nicht als ebenbürtig mit derjenigen Platons an. Aristoteles' politische Philosophie ist aber in dieser Hinsicht kein Sonderfall, sondern nur Teil des allgemeinen „derailment“, das für Voegelin in der Philosophiegeschichte nach Platon einsetzte (s.u. S. 9-11; S. 17). In Voegelins Darstellung, die häufig die spätere Entwicklung miteinbezieht, scheint Aristoteles mehr als nur die philosophische Persönlichkeit des vierten vorchristlichen Jahrhunderts, sondern er erscheint als der Beginn und einflussreicher Vertreter einer pragmatischen, mythos- und symbolzerstörenden Richtung, der die Erfahrung der Transzendenz verschlossen blieb und die dann sehr viel später Bedeutung gewann (S. 277 f.; s.u. Anm. 17).

Gerade in Voegelins Kapiteln 7-9, die Aristoteles' politische Philosophie zum Gegenstand haben, fällt der Vergleich zwischen Platon und Aristoteles meist eher zu Ungunsten des letzteren aus.<sup>3</sup> Ob man Voegelin dabei in allem folgen kann, ist eine der Fragen, der man nicht ausweichen kann. In manchen Punkten werde ich mit Voegelin nicht übereinstimmen. Geht man aber über die Kapitel 7-9 dieses 3. Bandes hinaus und bezieht auch dessen ersten Teil, der sich mit Platon beschäftigt, ein, so zeigt sich, dass in Voegelins eigener Deutung Aristoteles doch in vielem Platon näher steht, als es die Gegenüberstellung der beiden Philosophen besonders in Kap. 7-8 erkennen lässt.

Man kann vielleicht sagen, dass die Darstellungsform, d.h. die Anlage des 3. Bandes von *Order and History*, zu einem gewissen Grade für die Probleme, die ich in Voegelins Behandlung der aristotelischen *Politik* sehe, verantwortlich ist: Voegelin hat zwar Platons Philosophie in der Entwicklung ihrer Konzeptionen – die politische Philosophie häufig als Antwort auf die (meist ausgebliebene) Reaktion derjenigen, die Platon erreichen wollte – expliziert, aber in der Gegenüberstellung mit Aristoteles, bes. in Kap. 7 und 8, hat die Darstellung Platons etwas Statisches, Absolutes, wie das Voegelins eigener Sicht gar nicht entspricht.

Man muss sich außerdem bewusst bleiben, dass Voegelin in *Order and History* keine Geschichte der Philosophie bzw. der

---

<sup>3</sup> Ein ähnliches Urteil hatte W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin: Weidmann, 1923, S. 277, bei dem Vergleich des aristotelischen besten Staates mit Platon gefällt: „der aristotelische Idealstaat hält an Kühnheit der schöpferischen Phantasie und gesetzgeberischen Größe des Gedankens den Vergleich mit Platons Staat und selbst mit den Gesetzen nicht entfernt aus“.

politischen Philosophie schreiben wollte. Philosophie begann für Voegelin mit der intellektuellen Erfahrung der Transzendenz und fand das Symbol als die angemessene Form des Ausdrucks dieser Erfahrung. Denker, denen diese Erfahrung verschlossen blieb, rissen die Symbole aus ihrem ursprünglichen Erfahrungszusammenhang und behandelten sie, als seien sie Konzepte der Sinneserfahrung. Einen anderen Aspekt dieser gleichen Transformation sieht Voegelin darin, dass die ursprüngliche geistige Erfahrung, die vom *Unbewussten* durch *anamnesis* erschlossen und allein im Mythos dargestellt werden kann, bei späteren, wie Aristoteles, objektiviert wurde (S. 284) - objektiviert in der Unbegrenztheit der geschichtlichen Erfahrung, die man glaubte, durch historische Studien wiederzuentdecken (S. 292, vgl. S. 300). Die historische Realität, die Aristoteles kontemplativ studiert, erfährt ihre Ordnung nicht vom geistigen Willen Platons, sondern erscheint ihm in ihrer Differenzierung und Auflösung. Die platonische Vision der Idee in ihrer politischen Anwendung wird bei Aristoteles ein Phänomen unter vielen anderen, sie behält ihre Bedeutung lediglich für die Konstruktion des besten Staates, den Aristoteles in *Politik* VII/VIII darstellt und als Maßstab für die Klassifikation der anderen Staatsformen (S. 295 f., vgl. S. 313; S. 319).

Das „derailment“ tritt selber in der Form philosophischer Kategorien auf. Eine Studie von Ordnung und Geschichte, die als Philosophiegeschichte diese Entwicklung nachzeichnet, „would itself derail in following the derailments of philosophy. The ‚philosophies‘ of order must not be taken at their face value, but must be critically examined under the aspect whether the symbols used have retained their original meaning of symbols which express the experience of the transcendent source of order, or whether they are used as

speculative *topoi* for purposes widely differing from the Platonic love of the divine Measure“ (S. 279). In seiner Behandlung der aristotelischen politischen Philosophie will Voegelin gar nicht diese aus sich selbst und als eigenen Beitrag zum philosophischen Verständnis der Probleme menschlichen Zusammenlebens würdigen, sondern kritisch daraufhin prüfen, ob die Symbole ihre ursprüngliche Bedeutung („original meaning“) als Ausdruck einer transzendenten Erfahrung behielten.

Man kann Voegelins Deutung der aristotelischen *Politik* eigentlich nur dann ganz gerecht werden, wenn man Voegelins gerade beschriebene Intention ernst nimmt. Das oben aufgeworfene Bedenken, dass Voegelins Darstellung der aristotelischen politischen Philosophie auf dem Hintergrunde derjenigen Platons die Gefahr enthalte, dass dabei Aristoteles nicht nach seinen eigenen Zielen gemessen wird, ist damit eigentlich ein Missverständnis von Voegelins Absichten, denn hierbei wird Aristoteles nach seinem „face value“ genommen.

Wenn Voegelin so die ursprüngliche Bedeutung (original meaning) der Erfahrung der Transzendenz mit der platonischen Liebe des göttlichen Maßes identifiziert, bleibt dann für einen Philosophen nach Platon nur die Alternative, entweder ganz an dieser ursprünglichen Bedeutung festzuhalten oder sich des „derailment“ schuldig zu machen, wie das für Aristoteles gilt? Voegelin will die Nachfolger Platons keineswegs auf diese Alternative einengen. Gerade nachdem er das fortwährende Weiterdenken der Positionen zur Politik bei Platon im Lichte der Reaktion auf seine Vorschläge nachgezeichnet hatte, billigt er auch Aristoteles zu, das gleiche zu tun: „In the face of the events a stubborn perseverance in

the attitude of the Platonic will<sup>4</sup> would not have proved Aristotle the equal of his master; it would have been silly“ (S. 294). Voegelin gesteht Aristoteles nicht nur Unabhängigkeit von Platon zu, er fragt sogar, ob Aristoteles radikal genug weitergedacht habe. Hier legt er aber dann doch wieder die platonische Elle an, da er die aristotelische politische Philosophie daran misst, ob sie die in Platons *Gesetzen* angelegte Vision einer universalen Menschheitsidee aufgriff und weiterführte. Aristoteles hat dies nicht getan, und so sieht Voegelin bei Aristoteles als politischem Denker einen Konservatismus, der ihn davon abhalte, von Überkommenem loszubrechen.<sup>5</sup>

Eine kritische Darstellung von Voegelins Deutung der aristotelischen *Politik* muss zwar an die methodischen Voraussetzungen seiner Gegenüberstellung von Platon und Aristoteles erinnern, ist aber nicht daran gebunden, sondern muss überprüfen können, wohin diese Vorüberlegungen Voegelin führten. Sie muss auch erörtern, wie man die Stellung des Aristoteles nicht nur zur „original meaning“ bei Platon, sondern auch in der Geschichte der politischen Philosophie zu bestimmen und seinen Beitrag zu einigen von Voegelin als auch von uns als brennend empfundenen Fragen menschlichen Zusammenlebens zu bemessen hat.

Es gibt keine einzige Formel, auf die man den von Voegelin Aristoteles zugewiesenen Platz in dem „derailment“ reduzieren könnte. In einigen – wenigen – seiner philosophischen

---

<sup>4</sup> D.i. der Wille, Griechenland geistig zu reformieren, s.u. S. 48-57.

<sup>5</sup> S. 294, vgl. S. 313 zum Abschluss von Voegelins Erörterungen der Tatsache, dass Aristoteles den Monotheismus von *Met. A* nicht zu einer politischen Theorie einer Weltmonarchie ausweitete, obwohl sich ein Weltreich vor seinen Augen bildete, S. 309 ff.; S. 356.

Vorstellungen hat Aristoteles nach Voegelin offensichtlich Gedanken formuliert, die von tiefem philosophischem Wert waren und dauernde Bedeutung behielten. Dazu gehört die Unterscheidung zwischen dem wahren und dem scheinbaren Gut. Ein Gut ist für Aristoteles nur dann ein Gut, wenn es auch im wahren Sinne wünschenswert ist. Die Entscheidung darüber könne nicht jeder treffen, sondern nur diejenigen, die in der Lage sind, Dinge zu wünschen, die auch in Wahrheit wünschenswert sind. Voegelin kommentiert: „these reflections of Aristotle are perhaps the most important contribution to an epistemology of ethics and politics that has ever been made“ (S. 300). Dies ist ein bei Voegelin seltenes Lob für philosophische Einsichten des Aristoteles, bezeichnend für unseren Zusammenhang ist, dass Voegelin auch hier unmittelbar die Verbindung mit Platon herstellt, an dessen Wahrheitsproblem im Zusammenhang mit dem Mythos Voegelin hier erinnert, um dann fortzufahren: „The reflections of Aristotle are of priceless importance in the history of ideas because here we can observe in the very act how the truth of the prudential sciences emerges from the truth of the myth“ (S. 300). Ob die Wahrheit des Wünschens, welche bei Aristoteles ein Gut gut macht, wirklich aus der Wahrheitsproblematik des Mythos bei Platon hergeleitet werden kann, kann hier nicht diskutiert werden. Für Voegelins Sicht ist jedoch bezeichnend, dass er diesen Zusammenhang herstellt und dass offensichtlich die Nähe des Aristoteles zu Platon die philosophiegeschichtliche Bedeutung seiner Vorstellungen erklärt.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Man könnte das gleiche über die aristotelische Vorstellung vom bios theoretikos, der „the intellectualized counterpart to the Platonic vision of the Agathon“ (S. 306) ist, ausführen, vgl. S. 313 f.

Ich ging davon aus, dass Platon in Voegelins Darstellung der aristotelischen politischen Philosophie ständig gegenwärtig ist. Mindestens zwei Begriffe, mit denen Voegelin in dem Aristoteles gewidmeten Teil Platon durchgehend charakterisiert, fallen hier ins Auge: Einmal „spirit“ oder „spiritual“,<sup>7</sup> dann „theocratic“.<sup>8</sup> Im amerikanischen Sprachgebrauch bedeutet „spiritual“ heutzutage, etwa im Zusammenhang von „spiritual healers“, die Konzentration auf besondere psychische Kräfte, die häufig durch meditative Versenkung mobilisiert werden – dies kann nicht die von Voegelin intendierte Bedeutung sein, der damit vielmehr die Erfahrung des Transzendenten meint. Diesen Begriffen scheint aber etwas Irrationales anzuhaften, etwa wenn Voegelin davon spricht, dass die transzendente Erfahrung durch *anamnesis* aus dem *Unbewussten* geborgen wird und allein in Symbolen oder Mythen<sup>9</sup> ausgedrückt werden kann (S. 300, s.o.). Ob „spiritual“ als Kennzeichnung der platonischen politischen Philosophie in dem Grade angemessen ist, wie sie von Voegelin verwandt wurde, liegt außerhalb meines Themas. „Theocratic“ benutzt Voegelin hauptsächlich, um die Staatsvorstellung der platonischen *Gesetze* zu charakterisieren,<sup>10</sup> aber auch sonst: so sieht er in der aristotelischen Konzeption einer politischen Wissenschaft, die Ethik und

---

<sup>7</sup> „spirit“ S. 288 f.; S. 294; „spiritual“ S. 285; S. 289; S. 294; S. 295, vgl. S. 39: „Plato's revolution is a radical call for spiritual regeneration“. Den Gegnern Platons wird dies bestritten: „the corruptor of his country does not represent spiritual order“, S. 38.

<sup>8</sup> S. 289, S. 304; S. 313, vgl. Einleitungssatz Kap. 8, S. 293: „The will of the spiritual founder endows Platonic politics with its theocratic compactness“.

<sup>9</sup> Vgl. jetzt K. Moors, *Platonic Myth*, Washington: University Press of America, 1982; J.E. Smith, Myths as ‚Likely Accounts‘, Worthy of Belief, *Apeiron* 19, 1985, S. 24-42; R.S. Stewart, The Epistemological Function of Myth, *Philosophy and Rhetoric* 22, 1989, S. 260-280.

<sup>10</sup> Darauf bezieht sich Voegelin: S. 217 und Kap. 6.2 „The Platonic Theocracy“. Ich werde u. S. 68-71 einige Vorbehalte dagegen vorbringen.

Politik umfasst, Anregungen, die Aristoteles von Platons *Republik* empfing (S. 294 ff.). Wenn Voegelin darauf zurückkommt, formuliert er: „The conception of politics as a general science of human action, as we have seen, was animated by the Platonic theocratic impulses“.<sup>11</sup> „Theocratic“ kann – ebenso wie „spiritual“ – zur Chiffre werden, die die platonische Verankerung im Transzendenten markiert.

Auf alle Fälle bietet Voegelins Deutung der platonischen politischen Philosophie mit ihrer Betonung der idealistischen, metaphysischen oder transzendentalen Ausrichtung, zumindest in den Kapiteln über Aristoteles, den direkten Gegensatz etwa zu derjenigen Karl Poppers,<sup>12</sup> der ebenfalls und etwa zur gleichen Zeit Österreich wegen der Bedrohung durch die Nationalsozialisten verlassen musste. Voegelin nennt Popper nicht bei Namen, aber er setzt ihn voraus.<sup>13</sup> Popper analysierte und kritisierte Platons *Republik* nach ihren politischen und sozialen Vorstellungen, d.h. er las sie „at face value“. Für Popper war Platons *Republik* die Kampferklärung an die perikleische Vorstellung des mündigen Bürgers der atheni-

---

<sup>11</sup> S. 304, vgl. S. 313, wo Voegelin vom anthropologischen Prinzip der *Republik* spricht, nach dem die Tugenden der Polis parallel zu denjenigen des Individuums entwickelt werden. Er nennt dies „the theocratic idea“.

<sup>12</sup> K. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 1: *Der Zauber Platons*, Bern: Franke Verlag, 1957.

<sup>13</sup> Voegelin 6 Anm. 1 zitiert wohl zwei Bücher, die als Widerlegung von Popper konzipiert sind, aber nicht Popper selber, der vielmehr ungenannt in dem „considerable amount of anti-Platonic literature“, die unterschiedliche Ideologien repräsentiere, eingeschlossen ist, dem Produkt der „crisis of our time“, vgl. in ähnlichem Sinne generell S. 82: man behandelt Platons Philosophie so, als sei sie „a political ideology whose sinister motives must be brought to light.“ Ähnlich bezieht er sich S. 353 auf die Gegenwart als eine Zeit ideologischer Konfusion, die die Klarstellung notwendig mache, dass Aristoteles' bester Staat nichts mit Faschismus zu tun habe – das war Poppers Vorwurf gegen Platons Staatsutopie.

schen Demokratie, wie sie in der Leichenrede bei Thukydides (II 35-46) ihren Ausdruck gefunden hatte.<sup>14</sup> Popper las Platons *Republik* als ein Verfassungsdokument, das in dem Ausschluss der großen Zahl der Bewohner von politischer Mitwirkung elitäre Überlegenheit und Menschenverachtung im Gegensatz zu mächtigen egalitären Strömungen seiner Zeit festschreiben wollte. Ich kann hier nicht darauf eingehen, dass Popper, der den Zauber Platons zerstört zu haben glaubte, selber einem Zauber erlag, demjenigen einer bei Thukydides überlieferten Festtags - einer Heldengedenktagsrede des Perikles, auf die sich Popper hauptsächlich stützte. Dieser gleiche Thukydides bemerkte aber über den von Popper wegen seines Demokratieverständnisses gepriesenen Perikles, dieser habe in einer besonders kritischen Situation das Volk nicht zusammengerufen, da er befürchtete, es werde unter dem Einfluss von Emotionen schlecht entscheiden (II 22, 1) – eine emotionale Reaktion, die der spartanische König Archidamos vorausgesehen hatte (II 11, 2). Statt hier Platon und Perikles entgegenzustellen, wäre es richtiger, die Gemeinsamkeit zu sehen: Es ist diese von Perikles in einer bestimmten Situation befürchtete Verführbarkeit des Demos, die Platon dazu bewogen hatte, ihn generell als untauglich von der Mitwirkung an der Macht auszuschließen. Wenn man anerkennt, wie Perikles in seinem politischen Kalkül den Demos einschätzte, verliert Poppers Argumentation weitgehend an Überzeugungskraft. Voegelins Schweigen zu Popper lässt sich gut nachvollziehen.

Hier geht es aber nicht um die Frage, welche der beiden Deutungen der platonischen politischen Philosophie zutreffend

---

<sup>14</sup> S. das Motto bei Popper auf S. 29: „Obgleich nur wenige eine politische Konzeption entwerfen und durchführen können, sind wir doch alle fähig, sie zu beurteilen“ – dies ist frei nach Thuk. II 40, 2.

ist, diejenige, die die soziale und politische Realität betont, wie die Poppers, oder diejenige, die auf ihre transzendente Begründung abhebt, wie dies Voegelin tut. In unserem Zusammenhang, in dem es um Aristoteles geht, dessen politische Philosophie ohne die Platons so nicht denkbar wäre, stellt sich vielmehr die Frage: Lässt sich Aristoteles in seiner Beurteilung der politischen Philosophie Platons mit einer dieser beiden alternativen Deutungen in Verbindung bringen?

Aristoteles las die platonische *Republik* und *Gesetze* als politische Dokumente, eher wie Popper, und Aristoteles sah dabei, wenigstens in der *Politik*, von ihrem metaphysischen Zusammenhang, der für Voegelin so wichtig ist, völlig ab. Fast die Hälfte von *Politik* Buch II, die Kapitel 2-6,<sup>15</sup> enthalten eine detaillierte Kritik von Platons *Republik* und den *Gesetzen*, und an keiner Stelle geht Aristoteles dabei auf den übergeordneten philosophischen Gesamtzusammenhang ein, etwa in den Kapiteln zur *Republik* auf die spezifische Erziehung und Ausbildung des Philosophen, dessen Erkenntnis der Ideen ihn zum Staatslenker qualifiziert. Ebenso wenig erwähnt er auch die stark theologische oder kosmische Prägung der Staatskonstruktion der *Gesetze* – darüber findet sich nichts in der ganzen *Politik*. Voegelin sah dies richtig. Er beobachtete (S. 293 f.), dass Aristoteles bei seiner Kritik der Anzahl der Haushalte im Staat der *Gesetze*, die bei Platon 5040 betrug, auf 5000 abrundete. Für Voegelin zerstörte Aristoteles so die kosmologische Begründung dieser Zahl bei Platon.<sup>16</sup> Er sei Mitglied der Akademie gewesen, als Platon an den *Gesetzen* arbeitete, und musste sich der symbolischen Bedeutung etwa der Anzahl der

---

<sup>15</sup> Vgl. jetzt R. Mayhew, *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*, Lanham: Rowman & Littlefield, 1997.

<sup>16</sup> Vgl. dazu Kap. 6, S. 251 f.

Haushalte in den *Gesetzen* bewusst gewesen sein (S. 293). Aristoteles entkleide die platonische politische Philosophie ihrer außerpolitischen Fragestellungen und ihres Symbolgehaltes und behandle sie so, als enthalte sie aus dem philosophischen Gesamtzusammenhang isolierbare Einzelmaßnahmen, die allein auf ihre politische Zweckmäßigkeit hin überprüft werden können. Voegelin nennt dies „decomposition of symbols“.<sup>17</sup> Das Wesen des Seienden konnte bei Platon nach Voegelin nur durch Analogien erfasst und durch Symbole oder Mythen dargestellt werden. Aristoteles habe aber Analogien und Symbole als logische Kategorien verstanden und einer Kritik unterzogen. Die Geschichte der Philosophie nach Platon sei somit die einer Entgleisung, „derailment“ (S. 277-279), deren Gegenwart bei Aristoteles nach Wesen und Wirkung nur durch sein Genie nicht voll ins Auge trete.<sup>18</sup> Voegelin beginnt dann das folgende Kapitel 8 (S. 293) mit der Feststellung, dass bei Aristoteles das Produkt von Platons schöpferischem Willen auseinanderfiel und die *disiecta membra* unabhängige Forschungsgegenstände wurden.

Bei seiner Gegenüberstellung platonischer und aristotelischer Philosophie vermeidet Voegelin die Simplifikation, auf herkömmliche und vorgegebene Beschreibungen zurückzugreifen, er legt vielmehr in einer durchaus originellen Weise die wichtigsten Positionen nach den ihnen zugrundeliegenden

---

<sup>17</sup> S. 294; es ist aufschlussreich, dass Voegelin S. 187, bei der Behandlung von Platons *Timaios*, die moderne Behandlung des Mythos, u.a. bei Comte, genauso darstellt wie später Aristoteles' Bezugnahme auf Platons politische Philosophie: Die Symbole des Mythos, die historisch gewachsen sind, „will be misunderstood as concepts and verifiable propositions and will inevitably be found of doubtful value.“

<sup>18</sup> S. 277; Voegelin spricht aber dann S. 278 von dem „mistake“, der dem „derailment“ anhaftet.

Problemstellungen und Überlegungen, die zu den gewählten Lösungen führten, dar (S. 274 ff.). Es scheint dabei, dass die Universalität der platonischen Philosophie mit ihren allgemeinen Ordnungsprinzipien, die Kosmos und Welt, Gott und Mensch vereinten, eher der Weltsicht Voegelins entsprach als die nach Sachgebieten unterteilten<sup>19</sup> und damit in ihrem Anspruch reduzierten Disziplinen der aristotelischen Philosophie. So spricht denn Voegelin bei einer Gegenüberstellung platonischer und aristotelischer Positionen zu Gott, Unsterblichkeit der Seele oder Streben nach dem Guten bei Aristoteles von einem „intellectual thinning-out“ (S. 276), und er benutzt den gleichen Ausdruck noch einmal bei einem Vergleich zwischen Aristoteles und der platonischen Fülle der Erfahrung (S. 291). „thinning-out“ ist das Auslichten eines Waldes. Aristoteles erscheint wie ein Forstangestellter, der das urwüchsige Wesen platonischer Fülle der Philosophie in ihren vielfältigen Beziehungen nicht wiederholen und selber nur dadurch zur Philosophie beitragen konnte, indem er diese Fülle und Vielfalt zurückschnitt – durch den Zusatz „intellectual“ bekommt „thinning-out“ deutlich etwas Herabsetzendes, zumal allein schon „thin“ im Amerikanischen häufig im Sinne von substanzlos oder dürftig gebraucht ist, auch zweimal von Voegelin, um Aristoteles' Argument in *Politik* III 11 zu bewerten.<sup>20</sup> Das zweite Vorkommen von „intellectual thinning-out“ fand sich ganz zum Schluss des ersten Kapitels des Aristoteles gewidmeten Teils (Kapitel 7) und fasste damit diese erste Gegenüberstellung von Platon und Aristoteles zusammen.

---

<sup>19</sup> Vgl. S. 278 über Aristoteles: „a passionate will to focus attention so thoroughly on a particular problem that the wider range of the order of being is lost from sight.“

<sup>20</sup> S. 339 f. – ich werde darauf u. S. 82-84 zurückkommen.

In der eben besprochenen aristotelischen Antwort auf die Anzahl der Haushalte in Platons *Gesetzen* und auch sonst holt Voegelin nach, was Aristoteles im Einzelfall unterlassen hatte, nämlich den ontologischen Gesamtzusammenhang herzustellen, und Voegelin tut dies in kritischer Absicht, denn er lastet im Grunde Aristoteles an, dass dieser nicht selber in jedem einzelnen Falle bei seiner Kritik Platons oder seinem Abweichen von ihm die metaphysische Grundlegung der platonischen Theorie ansprach und berücksichtigte. An diesen Zusammenhang zu erinnern, ist sicherlich nützlich, bei Voegelin wird dies das beherrschende Thema der Kapitel 7 und 8.

Fehlte nun Aristoteles das Bewusstsein des metaphysischen Zusammenhanges, in dem sich diese platonischen Regelungen finden? Keinesfalls. Die aristotelische Erörterung dieses philosophischen Gesamtzusammenhanges der politischen Vorstellungen, etwa der *Republik*, mit ihrer Entwicklung der Ideen und der ihnen übergeordneten Idee des Guten, findet sich zwar nicht in der *Politik*, aber doch gleich zu Beginn der *Nikomachischen Ethik*, wo Aristoteles in I 4 (1096 a 17 ff.)<sup>21</sup> grundsätzlich die platonische Idee des Guten und ihre Brauchbarkeit für das Handeln zurückweist – Voegelin geht darauf nicht ein. Wenn man in Betracht zieht, dass Aristoteles im letzten Kapitel des letzten Buches der *Nikomachischen Ethik* (X 10, 1181 b 12 ff.) die *Politik* als die Fortsetzung der Untersuchungen zur Ethik angab, dann kann man die Kritik an Platons Ideenlehre in der *Nikomachischen Ethik* I 4 als einen Generalvorbehalt gegen das platonische Vorgehen verstehen, der auch für die *Politik* Geltung besitzt. Aristoteles konnte

---

<sup>21</sup> Vgl. H. Flashar, Die Kritik der platonischen Ideenlehre in der Ethik des Aristoteles, in: *Synusia, Festgabe f. W. Schadewaldt*, Pfullingen: Neske Verlag, 1965, S. 223-246.

glauben, nach diesen grundsätzlichen Erörterungen seiner Differenz mit Platon seine Position geklärt zu haben, sodass er darauf bei der Betrachtung der platonischen Staatsphilosophie in ihren einzelnen Aspekten in der *Politik* nicht mehr zurückkommen musste.

Hinzu kommt ein systematisches Argument: Bei seiner Einteilung der Formen von Wissen, Denken oder Kenntnissen<sup>22</sup> unterscheidet Aristoteles drei Arten: praktische, produzierende und theoretische.<sup>23</sup> Gegenüber der Theorie schliessen sich Handeln und Produzieren dadurch zusammen, dass bei diesen Tätigkeiten die Bewegungsursache in dem Menschen, der handelt bzw. produziert, liegt.<sup>24</sup> Die aristotelische Philosophie des Handelns geben die Ethiken<sup>25</sup> und die *Politik*.<sup>26</sup>

---

<sup>22</sup> Vgl. dazu F. Biese, *Die Philosophie des Aristoteles*, Berlin: G. Reimer Verlag, 1842 (Neudruck Aalen, 1978), II 1 ff.: „Ueber das Wesen der besonderen Wissenschaften und über die Eintheilung derselben in theoretische und praktische Wissenschaften“; E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II 2, Aristoteles und die Peripatetiker, Leipzig: O.R. Reisland Verlag, <sup>5</sup>1921 (ND 1963) 176 ff.; A. Goedeckemeyer, *Die Gliederung der aristotelischen Philosophie*, Leipzig, 1912; D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press, 1924, I 353 zu *Met.* E 1, 1025 b 22; H.H. Joachim, *The Nicomachean Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1951, 1 ff.; G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg: Alber Verlag, 1973, S. 124-126, vgl. S. 68 f.

<sup>23</sup> *Met.* E 1, 1025 b 25 f.; K 7, 1064 a 10 ff., vgl. *Top.* VI 6, 145 a 15; VIII 1, 157 a 10; *EN* VI 2, 1139 a 27 f. Die theoretische Philosophie untergliedert sich in Mathematik, Naturlehre und Theologie, *Met.* E 1, 1026 a 18; zum Verhältnis dieser Disziplinen vgl. Joachim (o. Anm. 22) S. 5 ff.; D.J. Allan, *Die Philosophie des Aristoteles*, Hamburg, 1955, S. 31 ff. Eine Zweiteilung von theoretischer und praktischer Philosophie: *Met.* α 1, 993 b 20 f.

<sup>24</sup> *Met.* E 1, 1025 b 22.

<sup>25</sup> Die *Nikomachische* und *Eudemische Ethik* und die *Magna Moralia*, falls letztere genuin aristotelisch sind – H. Flashar, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, begründet v. F. Ueberweg, *Die Philosophie der Antike*, Bd. 3,

Zusammen bilden Ethik und Politik<sup>27</sup> die Philosophie der menschlichen Angelegenheiten (*Nikomachische Ethik* X 10, 1181 b 15). Ihr Ziel ist nicht Erkenntnis, sondern Handeln, wie Aristoteles betont.<sup>28</sup> Diese Philosophie der menschlichen Angelegenheiten ist aus dem platonischen Zusammenhang mit der theoretischen Philosophie gelöst und verselbständigt.<sup>29</sup> Bei Aristoteles von „politischer *Theorie*“ zu sprechen widerspricht dem System seiner Philosophie mit der Trennung ihrer Disziplinen und der Herauslösung der Philosophie der Praxis aus der Theorie.

Man muss auch in Rechnung stellen, dass Aristoteles in anderem Zusammenhang auf solche Fragen zu sprechen kam, z.B. in seiner an Alexander gerichteten Schrift „Über das Königtum“, wo Aristoteles erklärte, dass für einen König Philosophieren nicht nur nicht erforderlich, sondern eher nachteilig sei, dass er aber als guter Zuhörer, der sich auch überzeugen lässt, die Gemeinschaft wirklicher Philosophen suchen solle (Fr. 647 Rose). Danach leitet der Philosoph nicht mehr den Staat, und der Staatslenker philosophiert nicht mehr, aber er hört den Philosophen an und lässt sich von ihm

---

*Ältere Akademie, Aristoteles-Peripatos*, Basel / Stuttgart: Schwabe Verlag, 1983, S. 336: „wohl erst nacharistotelisch“.

<sup>26</sup> *Pol.* IV 15, 1299 a 30 zeigt, dass Aristoteles eine mehr theoretische Untersuchung als verschieden von derjenigen, die er gerade unternimmt, ansieht. Der Kontext von *EN* I 1, 1095 a 2 ff. (Ziel ist Handeln) zeigt, wie man seine Bemerkung dort a 11: „es dürfte überaus nützlich sein, in diesen Dingen Bescheid zu *wissen*“, zu verstehen ist. Dies ist kein theoretisches Wissen.

<sup>27</sup> *EN* X 10, 1181 b 12 ff. leitet ja zur Untersuchung von *Politik* über.

<sup>28</sup> *EN* I 1, 1095 a 3 ff.; II 2, 1103 b 26-31; X 10, 1179 a 35-b 2; *EE* I 5, 1220 b 20-25.

<sup>29</sup> Vgl. Bien (o. Anm. 22) S. 127 ff.

belehren.<sup>30</sup> Man kann nur darüber spekulieren, was für ein Schaden nach Aristoteles angerichtet würde, wenn der Staatslenker selber Philosophie treibt. Für den Philosophen gilt jedenfalls, dass er wohl über politische Angelegenheiten nachgedacht haben muss, um dem Staatslenker Rat erteilen zu können, aber er soll nicht direkt in die Politik einzugreifen. Aristoteles stellt kein ausgewogenes Verhältnis von Philosoph und Staatslenker dar, denn der Philosoph gewinnt nichts von der Verbindung mit dem Politiker – er ist zwar auf ihn angewiesen, um in einem wohl geführten Staatswesen zu leben, aber darin gleicht er jedem Bürger – der Staatsmann soll dagegen auf den Philosophen hören und lernen.<sup>31</sup> Anders als bei Platon ist hier der Philosoph aus der direkten Einwirkung auf die Staatslenkung entlassen, seine Ratschläge und – in Vorbereitung dafür – sein Nachdenken werden daher eher allgemeiner Natur sein,<sup>32</sup> sie werden sich nicht auf die Lösung spezifischer Tagesprobleme erstrecken, sondern die theoretischen Grundsätze einer wohl geleiteten und stabilen Staatsordnung formulieren.<sup>33</sup> Sie müssen andererseits praktisch genug sein, um dem Staatslenker nützen zu können,<sup>34</sup> und das schließt metaphysisches Theoretisieren

---

<sup>30</sup> Der König entspricht also dem zweitbesten Mann nach Hes. *Erga* 293 ff., Versen, die Aristoteles *EN I* 2, 1095 b 10 ff. zit., vgl. Voegelin S. 301 f.

<sup>31</sup> Vgl. P. Scholz, *Der Philosoph und die Politik*, Stuttgart: Steiner Verlag, 1998, S. 135 f.

<sup>32</sup> Dies wäre die Form der politikē nach *EN VI* 8, 1141 b 24 ff., die Aristoteles von der architektonischen politikē unterscheidet und mit der Tätigkeit des Handwerkers vergleicht, vgl. Voegelin S. 298.

<sup>33</sup> Vgl. *EN X* 10, 1181 b 17-20.

<sup>34</sup> Voegelin S. 283 bestimmt die politische Wissenschaft zutreffend „as a body of practical knowledge for the lawgiver“, vgl. S. 298 f.; S. 343.

einer kontemplativen Philosophie, von der Aristoteles den Staatslenker ja entschuldigt hatte, aus.

Dagegen waren die politischen Regelungen der platonischen *Republik*, ihre Gesellschaftsstruktur und ihr Erziehungssystem Bestandteile der letztlich vom Philosophen geleiteten Staatsordnung und der sie stützenden Ontologie und Metaphysik. Aristoteles hatte bei seiner Behandlung der platonischen Staatsphilosophie die Wahl, das Kind mit dem Badewasser auszuschütten, d.h. alle politischen und sozialen Regelungen zu ignorieren, da sie integrierter Teil der theoretischen Philosophie Platons waren – nach einem Zusammenhang, den Aristoteles für seine politische Theorie leugnete. Oder er konnte sie als politische Regelungen ernst nehmen und als solche unabhängig von ihrem metaphysischen Stellenwert behandeln, und er wählte diese zweite Alternative, mit dem Ergebnis, dass der von Voegelin aufgezeigte Sachverhalt tatsächlich besteht.

In den Kapiteln 7 und 8 von *Order and History* erinnert Voegelin an die Einbindung der einzelnen platonischen Regelungen in ihren übergeordneten theoretischen und metaphysischen Gesamtzusammenhang. Er holt hier nach, was Aristoteles im Einzelfall unterlassen hatte. Voegelin geht im Grunde vor wie ein behutsamer Restaurator, der ein Bild von späteren Übermalungen, hier der aristotelischen Wiedergabe, befreit, um das Original zum Vorschein zu bringen. Aber, um im Bild zu bleiben, die Übermalungen interessieren Voegelin nicht: Aristoteles wendet selbst gegen die nach unten abgerundete Zahl von 5000 Bürgern in Platons *Gesetzen* ein, dass man zur Ernährung von so vielen unproduktiven Bürgern, zu denen man noch ihre Familien rechnen müsse, ein

Territorium von der Größe Babylons brauche.<sup>35</sup> Der Hinweis auf Babylon ist von Bedeutung, denn in *Politik* Buch III,<sup>36</sup> bei der Behandlung der Einheit einer Polis, verweist Aristoteles darauf, dass ein Teil der Bürger selbst nach drei Tagen noch nicht erfahren hatte, dass Babylon von Feinden eingenommen worden war. Die Größe des Landes, die Aristoteles als Einwand gegen die Zahl der Haushalte der platonischen *Gesetze* anführt, bezieht sich also nicht nur auf die in *Politik* II 6 angesprochene Fähigkeit, die Bürger zu ernähren – sicherlich ein wichtiger Gesichtspunkt, sondern auch auf das Funktionieren eines Gemeinwesens, genauer den Zugang zu Information, den Aristoteles auch sonst<sup>37</sup> als Kriterium für die Größe des Staates angibt, und damit die Fähigkeit zur Kommunikation unter ihren Mitgliedern. Auf solche Fragen geht Voegelin nicht ein<sup>38</sup> – vielleicht weil schon Platon ihre Bedeutung nicht erkannt hatte. Man kann Voegelins Bemerkung (278) über Aristoteles zustimmen: „a passionate will to focus attention so thoroughly on a particular problem that the wider range of the order of being is lost from sight“, aber man kann dabei nicht aus den Augen verlieren, dass Aristoteles, der diese großen Zusammenhänge nicht beachtete,

---

<sup>35</sup> II 6, 1265 a 10 ff.

<sup>36</sup> 3, 1276 a 27 ff.

<sup>37</sup> VII 4, 1326 b 6.

<sup>38</sup> In Kap. 3 über die *Rep.*, S. 120, berührte Voegelin diese aristotelische Kritik an der Zahl der Haushalte im Staat der *Gesetze* kurz und bezeichnete das Festhalten an der zahlenmäßig beschränkten Polis als fatal angesichts der Bedrohung Griechenlands durch Persien und dem zunehmenden Einfluss Makedoniens (s.u. S. 56 mit Anm. 114.; S. 64), während Platon sich des Problems bewusst gewesen sei – in diesem Zusammenhang meint Voegelin Platons Traum eines „spiritually reformed, national Hellenic empire“ (s.u. S. 49). Aber selbst dieses Nationalgriechenland hätte aus selbständigen Poleis bestanden, deren Größe unabhängig von ihrer Vereinigung zu einem Staatenbund betrachtet werden muss.

seinerseits mit Scharfsinn die unmittelbaren und direkten Auswirkungen platonischer Regelungen erkannte. Sicherlich ist die Zahl 5040, die durch alle Zahlen von 2 bis 12 – mit der Ausnahme von 11 – teilbar ist, von den damit gegebenen Möglichkeiten, d.h. vom mathematischen aber auch praktischen Gesichtspunkt aus, äußerst interessant. Aber ist sie damit auch nach politischen oder sozialen Bedürfnissen angemessen? Nur Aristoteles hat dies erörtert.

Voegelin lenkt jedoch von dem Spezifischen des aristotelischen Interesses ab, um sich stattdessen im Vergleich mit Platon dessen unterschiedlicher Konzeption, seiner metaphysischen Begründung, zuzuwenden. Die Behandlung wichtiger aristotelischer Konzepte kommt dabei jedoch eher zu kurz. Bei der Gegenüberstellung Platon – Aristoteles hätte man z.B. das Problem aufwerfen können, warum Aristoteles die *Besitzlosigkeit* der platonischen Wächter<sup>39</sup> als *Besitzgemeinschaft*<sup>40</sup> deutet und kritisiert. Dies ist ein wirkliches und folgenreiches Missverständnis bei Aristoteles. Auf solche Fragen geht Voegelin nicht ein.

Lektüre und Index zum 3. Band von *Order and History* zeigen, dass kein moderner Gelehrter soviel Einfluss auf Voegelin's Verständnis von Aristoteles hatte wie Werner Jaeger. Dieser war zweifellos die dominierende Gestalt in der Aristoteles-Forschung im zweiten Quartal des 20. Jahrhunderts. Jaeger wurde 1921, im Alter von 32 Jahren, Professor an der Humboldt Universität Berlin und damit Nachfolger des berühmten U. v. Wilamowitz-Moellendorff. Jaeger nahm 1936 einen Ruf an die University of Chicago an und lehrte seit 1939

---

<sup>39</sup> *Rep.* III 416 e 4 ff.

<sup>40</sup> *Pol.* II 5, 1263 a 1 ff.; a 21 ff.

bis zu seiner Emeritierung in Harvard. Ob Voegelin persönliche Kontakte zu Jaeger hatte, geht aus den *Autobiographical Reflections*<sup>41</sup> nicht hervor.

Nur ein Jahr nach Jaegers Dissertation von 1911,<sup>42</sup> die textkritische Einzelprobleme erörterte, erschienen seine *Studien zur Metaphysik*,<sup>43</sup> d.i. Aristoteles' Metaphysik. Diese Arbeit war bahnbrechend, da sie die Probleme, die der Text des aristotelischen Corpus stellt, auf eine neue Art zu lösen versuchte: die zahlreichen Dubletten oder sich widersprechende Partien beseitigte Jaeger nicht mehr in der Art der Philologie des 19. Jahrhunderts durch die Annahme von Interpolationen oder Eingriffen späterer Redaktoren, sondern er schrieb alle Passagen Aristoteles selber zu: Sie repräsentieren für ihn verschiedene Fassungen des gleichen Problems. Die uns überkommenen Schriften seien nicht geschlossene Werke mit einer logisch und sinnvoll entwickelten Gedankenfolge, sondern Untersuchungen des Philosophen von unterschiedlichem Charakter, die zu unterschiedlichen Zeiten entstanden sind und erst später, z.T. lange nach Aristoteles' Tod, zusammengefasst wurden.

Jaegers Hauptwerk *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*<sup>44</sup> baute auf den früheren Arbeiten auf.

---

<sup>41</sup> E. Voegelin, *Autobiographical Reflections*, ed., with an introduction by E. Sandoz, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1989.

<sup>42</sup> W. Jaeger, *Emendationum Aristotelearum Specimen*. Dissertatio inauguralis. Berolini Iul. 1911, wieder abgedruckt in W. Jaeger, *Scripta Minora*, I Rom: Edizioni di Storia e Letteratura, 1960, S. 1-38.

<sup>43</sup> W. Jaeger, *Studien zur Metaphysik*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1912.

<sup>44</sup> S.o. Anm. 3. Übersetzt ins Englische durch R. Robinson, *Aristotle. Fundamentals of the history of his Development*, Oxford: Oxford UP, 1934.

Jaeger beanspruchte nicht, eine „systematische Darstellung“, einen „Beitrag zur systematischen Philosophie“ zu geben, sondern wollte Aristoteles' „inneren Werdegang ... in drei Entwicklungsperioden“ aufzeigen. Dieses Buch sollte die „Gesamtansicht der geistigen Gestalt des Aristoteles“ liefern und komme damit „der philosophischen Problemgeschichte und Prinzipienforschung zu gute“.<sup>45</sup>

Den Ausgangspunkt von Jaegers Untersuchung bilden die Dialoge, die Jaeger als „die Jugendwerke“,<sup>46</sup> der Akademiezeit zugewiesen hat.<sup>47</sup> In einer Analyse des Dialogs *Eudemos*<sup>48</sup> und einer ausführlichen Behandlung des *Protreptikos*,<sup>49</sup> dessen Anteil in dem neuplatonischen Philosophen Jamblich Jaeger zunächst abgrenzte, versuchte Jaeger nachzuweisen, dass Aristoteles hier platonischen Anschauungen, die er sonst nicht vertreten hat, noch verpflichtet sei. Nach Platons Tod habe Aristoteles sich dann von platonischen Dogmen gelöst, um am Ende Philosophie als Empiriker nach dem Vorbild der Fachwissenschaften, z. B. der Biologie, zu treiben.

Für die *Politik* erzielte Jaeger ähnliche Ergebnisse: Buch II sei „dem Kern nach“ früh, da es wie der *Protreptikos*, eine Handschrift, historische Verfassungen als Muster für Gesetzgebung ablehne.<sup>50</sup> Zu dieser „Urpolitik“ gehören noch die Bücher III,

---

<sup>45</sup> Jaeger, *Aristoteles* (o. Anm. 3), Vorwort.

<sup>46</sup> *Aristoteles* (o. Anm. 3), S. 23 ff.

<sup>47</sup> *Aristoteles* (o. Anm. 3), S. 23.

<sup>48</sup> *Aristoteles* (o. Anm. 3), S. 37-52.

<sup>49</sup> *Aristoteles* (o. Anm. 3), S. 53-102.

<sup>50</sup> *Aristoteles* (o. Anm. 3), S. 300, ähnlich Dirlmeier, *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 6, Aristoteles. Nikomachische Ethik, Berlin: Akademie Verlag, <sup>8</sup>1983, S. 292 Anm. 24, 4; über Jaeger hinausgehend A.

VII und VIII. Aristoteles vollziehe eine radikale Wende vom überzeugten Platoniker zum Kritiker Platons in der mittleren Periode und zum Empiriker der Spätzeit, die durch die Bücher I und IV-VI repräsentiert sei.

Ganz im Sinne Jaegers nennt Voegelin den ersten Unterabschnitt des 7. Kapitels „The Evolution of Aristotelian Thought“.<sup>51</sup> Wie Jaeger, beginnt auch Voegelin mit einer Charakterisierung der früh-aristotelischen Dialoge, die er als eine Fortsetzung („continuation“ S. 272) platonisch-sokratischen Philosophierens kennzeichnet. Vor allem das Verständnis von Philosophie als einer spezifischen Lebensform verdankte Aristoteles seinem Lehrer Platon (S. 272 f.).

Wie Jaeger sieht Voegelin in den beiden Schriften, die die Philosophie menschlicher Angelegenheiten darstellen,<sup>52</sup> der *Nikomachischen Ethik* und *Politik*, nicht systematische Abhandlungen, sondern Sammlungen von *logoi*.<sup>53</sup> Wenn Voegelin meint, dass diese *logoi* als Grundlage für aristotelisches Lehren dienten (S. 279), so sieht er wie Jaeger den Zusammenhang von mündlichem Vortrag und den Schriften.<sup>54</sup> Wie

---

Stigen, *The Structure of Aristotle's Thought. An Introduction to the Study of Aristotle's Writings*, Oslo, 1966, S. 298.

<sup>51</sup> S. 271 Anm. 1 Hinweis auf Jaeger, vgl. auch ausdrücklich S. 273 Anm. 1.

<sup>52</sup> Voegelin (S. 298) geht auch auf die Behandlung der *phronesis* in *EN VI* ein, wo Aristoteles gesetzgeberische Wissenschaft von der praktischen politischen Fähigkeit im Bereich der Rechtssprechung und Beratung unterscheidet (1141 b). Er legt zurecht dar, dass die *Politik* daraus nur die gesetzgeberische Wissenschaft behandelt, aber etwa in anthropologischen Reflexionen darüber hinausgeht.

<sup>53</sup> S. 279 – Jaeger hätte den Ausdruck *methodoi* bevorzugt, *Studien* (o. Anm. 43) S. 150.

<sup>54</sup> Die Schriften selber verdanken „ihren Ursprung der Vorlesungstätigkeit des Philosophen“, *Studien* (o. Anm. 43) S. 20, vgl. S. 17: „Kollegstil“; S.

Jaeger nimmt Voegelin (S. 279) an, dass diese *logoi* zu verschiedenen Zeiten entstanden und etwa 30 Jahre aristotelischen Philosophierens umspannten. In der Frühzeit habe die aristotelische Transzendenzerfahrung die Wahl der Probleme bestimmt, in der Spätphase sei die Struktur der immanenten Form zum vorherrschenden Interesse geworden (S. 279) – dies sind Kategorien der Jagerschen Analyse. Voegelin rechnete damit, dass Aristoteles früher entstandene Schriften überarbeitete oder Darstellungen, die sich widersprachen, nebeneinander stehen ließ (S. 280). Er schreibt ganz im Sinne Jaegers, dass Aristoteles kein System errichten wollte (S. 274; 341), sondern Problemdenker war (S. 280, vgl. S. 241); denn die Vorstellung eines philosophischen Systems sei erst mit der Ausgabe seiner Schriften durch Andronikos von Rhodos, die die Grundlage für die Aristoteles-Kommentierung bildete, aufgekommen (S. 280).

Voegelin folgt auch Jaeger in der relativen Datierung der unterschiedlichen Buchgruppen der *Politik*.<sup>55</sup> Voegelin (S. 281) unterscheidet in der *Politik* drei literarische *strata*: die Bücher III, VII und VIII, die die Studie des besten Staates enthalten, und Buch II, das in der Kritik der Auffassungen früherer Denker zum besten Staat diese Studie vorbereite – dies sind die Bücher der Jaegerschen „Urpolitik“. Dabei beschreibt Voegelin<sup>56</sup>, wie zuvor Jaeger,<sup>57</sup> Buch III als eine Studie des

---

131 ff.: Lehrschriften für Vorlesungen bestimmt; ders. „Zur Einführung“, *Scripta Minora* (o. Anm. 42) XVIII: „mündlichen Darstellung für die Lernenden“.

<sup>55</sup> S. 281, vgl. auch S. 296.

<sup>56</sup> Vgl. auch S. 296.

<sup>57</sup> *Aristoteles* (o. Anm. 3) S. 280 ff. – dagegen Schütrumpf (o. Anm. 2) Bd. 2, S. 116 mit Anm. 1.

besten Staates, m.E. zu Unrecht, da Buch III vielmehr allen Verfassungen gilt und diesen Anspruch sehr ernst nimmt.<sup>58</sup> Wie Jaeger setzt Voegelin (S. 279) die Bücher *Politik* IV-VI als spät an. Buch I sei schließlich wohl die späteste Abhandlung, die den übrigen Büchern vorangestellt wurde, als die *logoi* in ihrer gegenwärtigen Form zusammengeschlossen wurden (S. 281) – in der relativen Datierung von Buch I folgt er somit der Jaegerschen Auffassung, die ich für sehr unwahrscheinlich halte.<sup>59</sup> Voegelin wendet sich auch (S. 283 f.) gegen die Umstellung der Bücher der *Politik*, um eine befriedigendere Ordnung zu erhalten<sup>60</sup> – die Autorität von Wilamowitz hatte dem ein Ende gesetzt, ihm schloss sich Jaeger an.<sup>61</sup>

Jaeger hatte innerhalb der *Politik* Buchgruppen, die noch unter platonischem Einfluss standen, identifiziert. Auch Voegelin (S. 294 f.) geht davon aus, dass Aristoteles Platon verpflichtet war, wenn er am Eingang von *Nikomachische Ethik* I den Plan einer politischen Wissenschaft entwarf,<sup>62</sup> er deutet die dem

---

<sup>58</sup> *Pol.* III 8. Voegelins Darstellung S. 324-342 ist auch weit differenzierter.

<sup>59</sup> Schütrumpf (o. Anm. 2) Bd. 1, S. 63 ff.

<sup>60</sup> Dafür darf man sich aber nicht mit Voegelin S. 283 und anderen (s. Schütrumpf [o. Anm. 2] Bd. 1, S. 100 Anm. 6) auf den Schluss der *Nikomachischen Ethik* beziehen, richtig dagegen schon W. Theiler, *Museum Helvet.* 9, 1952 (o. Anm. 2), S. 78: am Schluss von *EN* ist der beste Staat nur „in relativem Sinne“ gebraucht.

<sup>61</sup> Siehe E. Schütrumpf, *Die Analyse der polis durch Aristoteles*, Amsterdam, 1980 (Studien zur Antiken Philosophie 10), Grüner Verlag, S. 287 f. P.L.P. Simpson, *The Politics of Aristotle*, translated, with introduction, analysis, and notes, Chapel Hill / London: University of North Carolina Press, 1997, arrangiert wieder die Bücher entgegen der überlieferten Ordnung.

<sup>62</sup> Allerdings nicht nach der *Rep.*, wie Voegelin S. 295 behauptet, sondern diese Hierarchie der Aufgaben basiert auf Platon *Polit.*, s. J. Burnet, *The Ethics of Aristotle*, edited with an Introduction and Notes, London: Methuen & Co., 1900, XXV.

besten Staat gewidmeten Bücher der *Politik* als die Ausführung dieses Programms.<sup>63</sup>

Die Bücher IV-VI der *Politik* hatte Jaeger als Abkehr von platonischem Idealstaatsdenken gedeutet. Voegelin (S. 281 f.) kritisiert zunächst zurecht die moderne Übersetzung von „bester Polis“ als „Idealstaat“,<sup>64</sup> dies sei ein anachronistischer Begriff, der seinen Ursprung im 16. Jahrhundert habe. Voegelin (S. 282) weist auch zurecht darauf hin, dass Aristoteles nicht *ein* Staatsideal beschrieben habe, sondern verschiedene, u.a. die Monarchie des überragenden Mannes bzw. die Aristokratie.<sup>65</sup> Die fehlerhafte Übersetzung „Idealstaat“ habe Konsequenzen für das Verständnis der aristotelischen *Politik*; denn sie erlaube die Spekulation einer Entwicklung des Aristoteles von einer Phase frühen Idealismus' zu spätem Realismus.<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup> Voegelin S. 296 „... that part of Aristotelian politics which transforms the ordering impulses of the Platonic idea into the standards of political science“, vgl. S. 304. Voegelin S. 296 behauptet auch, dass diese Maßstäbe dazu dienen, die Vielfalt der politischen Erscheinungen in der Realität nicht nur zu klassifizieren und zu beurteilen, sondern auch zu reformieren, besser dagegen S. 358 f.: „Politics as a nomothetic science, however, did not have the task of transforming the imperfect forms into the best form. On the contrary, any such attempt was rejected as it would only lead to disturbances and revolutions.“

<sup>64</sup> Vgl. S. 350. Er erhebt den gleichen Einwand gegen die Konvention, im Zusammenhang von Platons *Republik* von „best state“ zu sprechen, S. 82, vgl. S. 103 mit Anm. 16; S. 218. Platon bezeichnete seine Konstruktion eines besten Staates ein *paradeigma*; was er ausgeführt habe, sei um nichts weniger gut, auch wenn er nicht nachweisen könne, dass es verwirklicht werden könne (Rep. V 472 d 9 ff.).

<sup>65</sup> Vgl. so dann D. Nörr, Vom griechischen Staat, in: *Der Staat*, Zschr. f. Stl. ÖR u. Vfgsgesch. 5, 1966, S. 363.

<sup>66</sup> S. 282, vgl. S. 346. Es scheint jedoch, daß Voegelin später den besten Staat doch als ein der Realität entrücktes Ideal beschreibt, wenn er Aristoteles mit Platon darin übereinstimmen läßt, daß „an 'elite', capable of actualizing the best state, does not exist“, S. 354.

Diese Erörterungen Voegelins müssen als Kritik an Jaeger und den Anhängern der analytischen Methode betrachtet werden.<sup>67</sup> Man muss zugeben, dass Kritik an Jaegers Deutung der Schichten in der *Politik* schon mehr als ein Jahrzehnt vor dem Erscheinen des 3. Bandes von *Order and History* geübt wurde<sup>68</sup> und weiterhin, dass schon der junge Gadamer bald nach dem Erscheinen von Jaegers Aristoteles-Buch von 1923 sich kritisch mit Jaegers Annahmen auseinandergesetzt hatte.<sup>69</sup> Trotzdem sind Voegelins Einwände besonders berechtigt, zumal sie über die Skepsis der unitarischen Richtung, dass Jaegers Kriterien subjektiv seien,<sup>70</sup> hinausgehen. Voegelin weist darauf hin, dass Aristoteles auch in den Büchern IV-VI den besten Staat und Königtum<sup>71</sup> unter die Gegenstände der politischen Philosophie einbezog (S. 346) und dass er überall in der *Politik* platonischen Maßstäben verpflichtet blieb (S. 282), obwohl er sie modifizierte. Voegelin spricht denn auch (S. 283) von einer Kontinuität der Entwicklung vom Staatsgründer des besten Staates bei Platon – er meint wohl der

---

<sup>67</sup> Diese Kritik ist schon vorweggenommen bei seiner Entgegnung auf Platonforscher, die eine Entwicklung von der platonischen politischen Philosophie der *Rep.* zu der der *Gesetze* annahmen: diese beruhe auf der willkürlichen Annahme, „that between two ideas must lie an evolution in time if the dates of their publication are a good number of years apart“ (S. 220).

<sup>68</sup> Gegen Jaeger schon E. Barker, *The Politics of Aristotle*. Translated with an introduction, notes and appendix, Oxford, Oxford University Press 1946, <sup>2</sup>1948, XLII.

<sup>69</sup> Der aristotelische Protrepikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik, *Hermes* 63, 1928, S. 138-164.

<sup>70</sup> Verweise in Schütrumpf (o. Anm. 61), S. 317 Anm. 111.

<sup>71</sup> Zu Unrecht deutet Voegelin S. 346 f. (wie zuvor Jaeger *Aristoteles* [o. Anm. 3], S. 305 Anm. 1) die Unterscheidung der Formen von Königtum in *Pol.* III 14 im gleichen Sinne wie die der Unterarten von Demokratie und Oligarchie in *Pol.* IV, aber s. Schütrumpf, Bd. 2 (o. Anm. 2) S. 538 f.

*Republik* – über den athenischen Fremden in den *Gesetzen* zu Aristoteles' politischer Philosophie.

Voegelin behauptet, dass die später verfassten Bücher der *Politik* nicht mit der früheren, von Platon beeinflussten Position brechen, sondern sein zunehmendes Interesse an der immanenten Form zeigen. Aristoteles füge eine Fülle von Material hinzu, das die Bedingungen, unter denen der Gesetzgeber operiert, und die Maßnahmen, die man ergreifen soll, illustriert. Dies sei eine Ergänzung, Erweiterung,<sup>72</sup> die aber nicht die frühere philosophische Motivation ersetze. Zweifellos ist Voegelin bei seiner Beschreibung der Bücher *Politik* IV-VI Jaegers Deutung verpflichtet, z.B. wenn er schreibt: „The vast, *empirical* survey of constitutional forms and problems is given in Books IV, V, and VI of *Politics*“.<sup>73</sup> Und wie Jaeger vom „biologische(n) Formensinn“ der Verfassungsordnung der Bücher *Politik* IV-VI gesprochen hatte (S. 283), so leitet Voegelin den Abschnitt 4. von Kap. 9 „The Manifold of Political Reality“ (S. 342 ff.) damit ein, dass er die liebevolle Beachtung empirischen Details („*empirical detail*“) in diesen Büchern der *Politik* mit den empirischen Studien in Aristoteles' *Zoologie* vergleicht und wörtlich aus *De Part. Anim.* I 5, 644 b 21 ff. zitiert. Aber Voegelin versteht diese neuen Züge in den Büchern *Politik* IV-VI anders als Jaeger nicht als eine Kehrtwendung, sondern nur die Hinzufügung einer neuen Dimension in die politische Philosophie des Aristoteles. Der Unterschied erscheint ihm aber nicht allein quantitativ, Voegelin sieht die aristotelische Behandlung der Verfassungsformen in *Politik* IV-VI zurecht auch als eine

---

<sup>72</sup> „addition, S. 280, vgl. S. 283.

<sup>73</sup> Voegelin, S. 342, vgl. Jaeger, *Aristoteles* (o. Anm. 3), S. 282: „Der empirische Teil Λ - Ζ.“

differenziertere Darstellung verglichen mit der Klassifikation von *Politik* III.<sup>74</sup> Er erkennt richtig, dass Aristoteles in *Politik* IV ein neues Konzept der Entartung von Verfassungen entwickelt hat – er nennt dies eine „Revision“ (S. 345).

Dies ist eine sehr ausgewogene Darstellung, die m.E. derjenigen der jetzt vorherrschenden unitarischen Richtung überlegen ist, da Voegelin Unterschiede durchaus sieht und richtig beschreibt, ohne die Kontinuität zu bestreiten, wie dies Jaeger getan hatte. Man könnte jedoch argumentieren, dass Voegelin die Kontinuität von platonisch-aristotelischer politischer Theorie überbetont und den originellen, in vielem durchaus modernen Beitrag des Aristoteles zur politischen Wissenschaft heruntergespielt hat. In *Politik* IV entwirft Aristoteles ein Programm einer politischen Wissenschaft, die nicht nur den besten oder nach den Voraussetzungen best möglichen Staat einschließt, sondern auch eine Verfassung, die so oder so in den Staaten vorliegt, und selbst eine, die das Potential, das sie eigentlich nach ihren Bedingungen hat, nicht ausschöpft. Aristoteles vergleicht diese mit einem Mann, der sich medizinischer oder gymnastischer Behandlung unterzieht, aber nicht den Ehrgeiz oder die Willenskraft hat, den ihm erreichbaren Gesundheitszustand auch aktiv zu verfolgen – wir würden sagen: ein Mann, der zwar die verschriebenen Pillen einnimmt, aber gegen den Rat des Arztes weder das Rauchen aufgibt noch sich an die Diätvorschriften hält. Dies ist bei Aristoteles ein Zugeständnis an menschliche Schwäche, das ich bei Platon nicht finde. Es ist zuzugeben, dass Platon die Utopie des besten Staates der *Republik* in den *Gesetzen* herab-

---

<sup>74</sup> S. 342, vgl. S. 345: „redefinitions of fundamental concepts“; S. 346: „new apparatus of a more differentiated classification of the forms of government.“

schraubte, indem er den zweitbesten Staat für eine Gruppe von Menschen minderer Qualität beschrieb.<sup>75</sup> Platon ging auf dieser abschüssigen Straße nicht so weit wie Aristoteles, der auch dem hoffnungslosesten Staatsgebilde, das nicht alle Anstrengungen unternahm, um aus seiner politischen Misere herauszukommen, seine Hilfe nicht versagte. Im Gegenteil: Platon benutzt im 7. *Brief* (330 c ff.) den dann auch von Aristoteles in *Politik* IV 1 herangezogenen Vergleich mit dem Arzt und erklärt, dass er nur wirklich diesen Namen verdienen, wenn er nur einen Patienten behandle, der wirklich bereit sei, sein Leben zu ändern, im anderen Falle die Behandlung aber ablehne. Das gleiche gelte für den politischen Berater.<sup>76</sup> So gibt es bei Platon kein Gegenstück zu den Kapiteln über Tyrannis bei Aristoteles, in denen dieser dem Tyrannen empfiehlt, nicht ganz, sondern nur halbschlecht zu sein und im übrigen einen guten Eindruck zu machen, d.h. sich in einer bestimmten Weise zu präsentieren (οαίνεσθαι), ohne die entsprechenden Qualitäten zu besitzen. Diese Ratschläge nehmen Machiavelli vorweg, knüpfen aber in keiner Weise an Platon an. Ich habe den Verdacht, dass Voegelin, wenn er in Aristoteles die Kontinuität mit Platon betonte, gewisse Teile der aristotelischen politischen Theorie ignorierte, die sich nicht als Fortsetzung der platonischen Vorstellungen deuten ließen.

---

<sup>75</sup> s. u. Anm. 94 mit Zitat von Voegelin S. 222.

<sup>76</sup> Voegelin erwähnt diesen Abschnitt S. 17. Ähnlich drückte sich Platon *Rep.* IV 426 b,c aus, vgl. Voegelin S. 87.

## Die praktisch-politische Intention bei Platon und Aristoteles

Insgesamt erscheint es so, dass für Voegelin Aristoteles im Hinblick auf politisches Wirken nicht mit Platon Schritt halten konnte. Voegelin stellt das platonische Bestreben, Geist und Macht zu vereinigen, aristotelischer Kühle und Distanziertheit gegenüber, da dieser in *politicis* aufgegeben habe, „he has 'given up'“ (S. 289). Aristoteles „has no dreams of a spiritually reformed, national Hellenic empire“<sup>77</sup>. Das Zentrum seines Lebens sei nicht mehr die Politik gewesen, sondern die astrale Religion und der *bios theoretikos*; „his soul is fascinated by the grandeur of the new life of the spirit and intellect“. Die Akzente der Krise liegen damit nicht mehr in der Misere Athens, „they will lie on the new life that begins with Plato. An epoch is marked, but it has the character of a new climax of the intellect, of the *nous*“ (S. 289). Aristoteles führe mit seiner Abkehr von der Politik und dem Aufgehen im kontemplativen Leben<sup>78</sup> „the new life“, das mit Platon begonnen hatte, aber es ist eben nur die eine Seite des platonischen Wirkens, da dieser noch Geist und Politik zu vereinigen vermochte, wozu Aristoteles nicht fähig war.

Kann man Voegelins Gegenüberstellung der platonischen und aristotelischen Position zur praktischen Politik so uneingeschränkt zustimmen? Darf man im Vergleich mit Platon wirklich Aristoteles' veränderte Haltung zur Politik als die eines Mannes beschreiben, der „aufgegeben hat“? Hatte nicht Platon selber nach dem Zeugnis des 7. *Briefes* – wenn

---

<sup>77</sup> S. 289, dagegen Platon ebd. S. 294.

<sup>78</sup> Vgl. auch S. 294.

man ihn für echt ansieht, wie dies Voegelin tut<sup>79</sup> – „aufgegeben“, wenn er schon in jungen Jahren eine ihm nahegelegte politische Laufbahn ausschlug, nachdem er persönlich erlebt hatte, wie Athen mit Sokrates umgegangen war (324 d 8 ff.)? Und hatte er nicht nach dem gleichen 7. *Brief* für jeden, der ernsthaft eine Änderung der politischen Verhältnisse durchzusetzen versuchte, ein Ende wie das des Sokrates vorausgesagt (331 a)?

Naturgemäß hat Voegelin in den Kapiteln über Aristoteles die platonische Position, wie sie gerade wiedergegeben wurde, nur verkürzt darstellen können; sie ist in Wirklichkeit viel differenzierter und Voegelin stellt sie bei jedem der platonischen Dialoge, den er behandelt, je in ihrer Besonderheit dar. Ich will dies hier nachzeichnen.

Auf die politische Rolle platonischen Philosophierens geht Voegelin zum ersten Male in den einleitenden Bemerkungen seines *Gorgias*-Kapitels<sup>80</sup> ein. Die Auseinandersetzung in diesem Dialog zwischen Sokrates und den Sophisten gehe darum, wer die zukünftigen Führer ausbilde: die Rhetoren, die die Tricks politischen Erfolges lehrten, oder der Philosoph, der die Substanz in der Seele und Gesellschaft hervorbringe. In dem Anspruch, den Sokrates im *Gorgias* erhebt: „ich glaube, dass ich zusammen mit wenigen Athenern – um nicht zu sagen als einziger – die wahre politische *technē* ausübe und als einziger unter meinen Zeitgenossen das tue, was Aufgabe der Politik ist“ (521 d), sieht Voegelin (S. 36-39) einen „transfer of authority“. Kallikles' Autorität als politischer Berater sei

---

<sup>79</sup> Schon auf der ersten Seite des 3. Bandes beruft sich Voegelin auf den 7. *Brief* als Quelle für Platons Leben.

<sup>80</sup> Kap. 2, S. 24.

hier zerstört und von derjenigen des Sokrates ersetzt worden: „The authority of public order lies with Socrates“ (S. 38). Dies ist richtig für den Verlauf des Dialoges, für Voegelin wird dies auch durch die Nachwirkung dieser sokratischen Gedanken bestätigt, denn die von Kallikles repräsentierte Ordnung sei in beschämender Weise zugrunde gegangen, wie Voegelin erklärt (S. 39), während diejenige des Sokrates nicht nur Athen überlebt habe, sondern auch bis heute einer der wichtigsten Bestandteile der Tradition westlicher Zivilisation sei.

Im nachhinein erscheint so der Sokrates des platonischen *Gorgias* als der politische Berater, der sich auf lange Sicht mit seinen Wertauffassungen durchsetzte und die politische Realität der Nachwelt bestimmte. Als Philosophiehistoriker darf man sicherlich diese Form der Nachwirkung mitberücksichtigen. Hat aber schon der Autor Platon den Sokrates des *Gorgias* in dieser Rolle vorgestellt? Liegt wirklich für Platon zu dem Zeitpunkt, als er den *Gorgias* verfasste, „the authority of public order“ bei Sokrates? Ich glaube nicht: die Voraussagen, die Kallikles über Sokrates' Zukunft macht (486 a,b), sind *vaticinium ex eventu*: das Schicksal, das Sokrates in Athen tatsächlich beschieden war, und seine Unfähigkeit, sich dagegen zu wehren, wird von Kallikles als in der Zukunft drohende Möglichkeit dargestellt: Der Sokrates, der erzieherisch wirkt und damit tut, was die Aufgabe wahrer Politik ist,<sup>81</sup> wird von den Athenern umgebracht; die „public order“ liegt nicht bei Sokrates, dieser ist physisch vernichtet.

Ein solcher Einwand liegt aber wieder auf einer anderen Ebene als Voegelins Argumentation, da dieser Vorgänge der histori-

---

<sup>81</sup>513 e 5 ff.; 515 a 4 ff.; b 1 ff.; b 8 ff.; d 3 ff.; e 2 ff.; 517 b 5; 520 d 6; 521 a 3 ff. u.ö.

schen Realität gegenüber der geistigen Wirklichkeit eher herunterspielt. Wenn Voegelin über die Epochen in ihrer welthistorischen Verteilung spricht, bemerkt er: „the epochs will be marked by events in the spiritual history of mankind, not by events in the political sphere“ (S. 289). So ist es nicht überraschend, dass Voegelin bei seiner Behandlung des Epochenbewusstseins (s.u. S. 78-80) wieder auf den *Gorgias* zu sprechen kommt. Mit Platon habe nicht ein neues Zeitalter der regenerierten Polis begonnen – für diese habe es ja keine Hoffnung mehr gegeben (s. auch S. 288) – sondern ein neues geistiges Zeitalter der Welt. Sein Werk verliere nicht deswegen an Gültigkeit, weil er nicht in der Lage gewesen sei, Geist und Macht in pragmatischer Politik zu vereinigen. Auf dieses Zugeständnis des Versagens („failure“) in der historischen Wirklichkeit folgt der angesichts der Erfahrung in Athen beinahe paradoxe Satz: „The transfer of authority which Plato claimed in the *Gorgias* has become historical reality“ (S. 284). Diese Bemerkung ist aber nicht paradox, denn „historical reality“ ist nicht die historische Wirklichkeit Athens, welches Sokrates vernichtete. Historische Entwicklungen in landläufigem Sinne, bestimmte Ereignisse, wie selbst das der Verurteilung und Vernichtung des Sokrates, sind damit eigentlich nur Störungen, Irritationen, die den welthistorischen<sup>82</sup> Sieg der Prinzipien des Geistes allenfalls verzögern, aber nicht verhindern können.<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> „... Hellas has achieved spiritual rank on the world scene through Plato“, S. 284.

<sup>83</sup> Bei Aristoteles ist es nach Voegelin die Ethik, die sich von den „contingencies of actualization“ lösen und zum Besitz der Menschheit werden konnte, S. 303.

Um zu Platons *Gorgias* zurückzukehren: Kallikles scheint in seinem Plädoyer über Sokrates' persönliches Schicksal hinauszugehen und zu analysieren, welche Möglichkeiten für einen Philosophen angesichts der von ihm vorausgesagten Reaktion der Athener und der vorausgesetzten wirklichen Behandlung des Sokrates in Athen bleiben. Anders als Sokrates, der offen in Athen seine Meinung vertrat, kann nach Kallikles derjenige, der angesichts dieser Bedrohung doch die eigentlich politische Aufgabe der Erziehung wahrnehmen will, dies nur im engsten Kreise weniger Schüler tun (*Gorg.* 485 d 6), er geht damit, wie wir heute sagen würden, in den Untergrund.<sup>84</sup> Im Hinblick auf konkrete Politik kann man jetzt nicht mehr von der „authority of public order“ sprechen, sondern allenfalls von einer Schattenregierung, die sich der Verfolgung unter dem gegenwärtigen Regime gewiss ist und deswegen die eigene (politische) Alternative nur versteckt und für eine kleine Zahl Eingeweihter artikulieren kann. Dies ist nicht der Sokrates von Platons *Apologie* oder Xenophons *Memorabilien*, der in Athen herumgeht und mit jedermann offen spricht und dabei von vielen gehört wird (*Apologie* 23 c 2 ff.), sondern jemand, der sich aus der Öffentlichkeit zurückgezogen hat.

Voegelin hat diese Verarbeitung des Todes des Sokrates durch Platon als den Unterschied zwischen der *Apologie* und dem Schluss des *Gorgias* zutreffend beobachtet und so beschrieben: Das Schicksal des Sokrates zu wiederholen wäre ein „senseless sacrifice“ (S. 30). Das Totengericht im *Gorgias* stelle im Jenseits die Ordnung, die im Diesseits zerbrochen wurde, wieder her. Der Schluss des *Gorgias* formuliere „the

---

<sup>84</sup> Die Sprache des Kallikles legt dies nahe: Sokrates „taucht unter“, καταδουκότι, 485 d 6; er flieht die Mitte des Versammlungsplatzes und trifft sich „in einer Ecke“ mit seinen wenigen Jünglingen.

conditions under which the community of mankind can be maintained even when on the level of concrete society it has broken down. The condition is the faith in the transcendental community of man“ (S. 30). Das „politische“ Wirken Platons vollzieht sich schon nach dem *Gorgias* nicht im Hier und Jetzt griechischer Politik, sondern im Kreise gegenwärtiger und zukünftiger Schüler und Jünger. Dieser Deutung Voegelins ist völlig zuzustimmen. Wenn Voegelin später in seinem Kapitel zur *Republik* auf diese Frage zurückkommt, spricht er zwar davon, dass Platon im Wettbewerb mit den Politikern Athens stehe – das ist die Situation des *Gorgias* –, jedoch nicht „with regard to political action, but with regard to the spiritual authority“.<sup>85</sup>

Das gleiche kommt deutlich in *Rep.* VI 496 c-e zum Ausdruck, wo Platon die Philosophen preist, die den Wahnsinn der Masse beobachten und feststellen, dass keiner in den Staaten in einer gesunden Weise handelt, dass jemand, der Gerechtigkeit stützen wollte, dafür keinen Bundesgenossen fände,<sup>86</sup> dass er vielmehr zugrunde ginge, bevor er anderen geholfen hätte. Der Philosoph hält sich aus diesem Getriebe heraus, wie jemand, der hinter einer Mauer Schutz sucht, wenn in einem Unwetter Staub und Platzregen vom Wind aufgewirbelt werden.<sup>87</sup> Er sieht, wie sich die anderen mit Unrecht beflecken,

---

<sup>85</sup> S. 89. Voegelin kommt darauf erneut S. 116 f., im Zusammenhang mit dem den Philosophen auferlegten Zwang, sich gegen ihren Wunsch den staatlichen Verhältnissen zuzuwenden, zurück: „this course opens into existence in a spiritual community beyond temporal organization of government.“

<sup>86</sup> Voegelin (S. 234) benutzt gerade dieses Argument, um zu zeigen, dass Platon in den *Gesetzen* jegliche Hoffnung auf politisches Wirken der Philosophenkönige aufgegeben habe.

<sup>87</sup> Ist dies das Vorbild für Goethes Gedicht „Wanderers Gemütsruhe“? Es beginnt:

während er selber davon rein bleibt. Die Bedingungen in allen Staaten lassen politisches Wirken, bei dem man erfolgreich seine Werte durchsetzen könnte und sich zugleich von Unrecht freihalten kann, nicht zu. Die philosophische Existenz allein erlaubt es, ein Leben persönlicher Integrität zu führen. Es ist zuzugeben, dass Platon von dem glücklichen Leben des unpolitischen Philosophen (*Rep.* VI 497 a 3) nur mit einer gewissen Bitterkeit sprach, da er zugleich betont, dass dieser Philosoph, der nicht politisch tätig war, auch nicht das Höchste erreicht habe. Aber Platon macht diese Bemerkung in dem größeren thematischen Zusammenhang der Bewahrung der persönlichen Integrität, die bei den Zuständen, die in allen zeitgenössischen Staaten vorherrschen, nur erhalten werden kann, wenn man sich von der Politik fern hält. Voegelin (S. 90 f.) zitiert diesen Abschnitt in Übersetzung und deutet ihn zutreffend: „The withdrawal from politics is heavy with resignation“ (S. 91).

Sicherlich hat Platon hier eine beobachtende<sup>88</sup> Distanz des Philosophen ausgedrückt, aber sie steht der politischen Realität doch ferner als die „kontemplative Distanz“ des Aristoteles,

---

„Übers Niederträchtige  
Niemand sich beklage;  
Denn es ist das Mächtige,  
was man dir auch sage“.  
Es endet mit der Strophe:  
„Wandrer! – Gegen solche Not  
Wolltest du dich sträuben?  
Wirbelwind und trocknen Kot  
Laß sie drehn und stäuben.“

<sup>88</sup> Dies wird mehrmals zum Ausdruck gebracht: 496 c 7; d 8, vgl. d 6.

da dieser die politische Welt analysiert – mit der Absicht, sie zu verändern. Platon beobachtet das wahnsinnige Treiben nur, um sich darin bestätigt zu finden, dass die apolitische Haltung allein die richtige ist, nicht dagegen, wie Aristoteles, um in diesem Wahnsinn doch Methode zu erkennen und Wege zu finden, die politischen Bedingungen erträglicher zu gestalten.

Gerade eine solche Absicht hatte ja Platon in der *Republik* ausgeschlossen, wenn er Glaukon sagen lässt, dass die Mitunterredner als Gründer diesen Staat in ihrem Dialog (*en logois*) geschaffen haben, da er nirgendwo auf Erden existiere.<sup>89</sup> Für Voegelin ist diese Bemerkung deswegen von Bedeutung, da der *Timaios* auf das am Vortage stattgefundene Gespräch der *Republik* verweist und die Polis, die Sokrates dort im Mythos entwickelt habe, jetzt in die Wirklichkeit umsetzen wolle (26 c 7 ff.). Der Mythos des *Timaios* und folgenden *Kritias* „transposes the well-ordered polis of the *Republic* from the status of a story to the status of an order in historical reality“.<sup>90</sup> Voegelin geht so weit anzunehmen, dass diese Fortsetzung der Erörterung der *Republik* im *Timaios* motiviert wurde „by dissatisfaction with an idea that was not the form of any reality“ (S. 181), und damit bezieht er sich zweifellos auf die *Republik*.

Diese Einschätzung des Staates der *Republik* ist nur zu berechtigt,<sup>91</sup> da Platon selber den Staat der *Republik* ein Modell

---

<sup>89</sup> IX 592 a 10, vgl. Voegelin S. 91 f.

<sup>90</sup> S. 174, vgl. S. 177, vgl. S. 208 f. zur Aufwertung der nicht-idealen geschichtlichen Ordnungen. Anders erscheint Platon als Philosoph der Geschichte im *Politikos*: Voegelin S. 161, s.u. 63 f.

<sup>91</sup> Die Bedeutung dieser Gegenüberstellung mit dem *Timaios* sollte jedoch eingeschränkt werden, da Platon später in den *Gesetzen* seinen Staat wieder

im Himmel nannte (IX 592 b 2) – ein Modell nicht für die Reform anderer Staaten, sondern die Ordnung des eigenen Lebens, da ja die Strukturen des Staates denen der Seele entsprechen. Voegelin (S. 91 f.) hat diesen Abschnitt feinsinnig interpretiert, wobei er den Übergang im Gebrauch des Ausdrucks „Verfassung innerhalb von jemandem selbst“,<sup>92</sup> der zunächst metaphorisch benutzt war und dann Realität wird, beobachtet. Die Untersuchung des Paradeigmas der guten Polis wird zur Untersuchung der Existenz des Menschen in einer Gemeinschaft, die nicht nur jenseits der Polis, sondern auch jenseits jeglicher politischen Ordnung der geschichtlichen Erfahrung liegt. „The leap in being, toward the transcendent source of order, is real in Plato“ (S. 92). In einem anderen Zusammenhang stellt Voegelin die Philosophenherrschaft als Bedingung für die Realisierung des Staates der *Republik* hin, fügt aber hinzu: „the chances that philosophers become kings are slim“ (S. 104).

Die *Republik* erscheint bei Voegelin als das zentrale philosophische Werk Platons, in dem dieser zum ersten Mal und in der umfassendsten Weise die transzendente Konstitution der Seele und ihre Ordnung im Verhältnis zur Polis dargestellt hatte. In jedem der folgenden Kapitel kommt nun Voegelin wieder auf die *Republik* zurück, da er die philosophischen Bemühungen in den auf die *Republik* folgenden Dialogen als eine fortgesetzte Auseinandersetzung mit den in der *Republik* behandelten Fragestellungen versteht. Die Kapitel 4 bis 6 wer-

---

*τῶι λογῶι* formen will: III 702 d 1 – die Platzierung in die historische Realität – das ist die sehr frühe Vergangenheit – bleibt auf den *Timaios* beschränkt.

<sup>92</sup> 591 e 1 – zusätzlich könnte man auf X 605 b 7 verweisen, wo Platon nun von der „schlechten Verfassung in der Seele“ spricht – seine Behandlung der korrupten Staatsformen wird jetzt für die seelische Realität genutzt.

fen damit jeweils von dem Thema der Dialoge, die in diesen späteren Kapiteln behandelt werden, neues Licht auf die im Zusammenhang der *Republik* aufgeworfenen Fragen, besonders auch die hier erörterte Problematik. Naturgemäß spielt dabei das Verhältnis zwischen *Republik* und *Gesetzen* eine entscheidende Rolle,<sup>93</sup> zumal dies Gegenstand philologischer und philosophischer Beschäftigung war, auf deren „misconceptions“<sup>94</sup> Voegelin ausführlich eingeht.

Nicht nur um ein vollständiges Bild von Voegelins Deutung der *Republik* zu gewinnen, das sich vollständig erst in den Kapiteln 4-6 erschließt, sondern auch um die von ihm aufgezeigte Weiterentwicklung der Vorstellungen der *Republik* zu würdigen und das Verhältnis zu Aristoteles differenzierter darzustellen, ist es angebracht, auf diese Kapitel im 3. Band von *Order and History*, die den auf die *Republik* folgenden Werken Platons gewidmet sind, einzugehen. Dabei zeigt sich, dass Voegelin die Veränderung der platonischen Position in den Dialogen, die nach der *Republik* verfasst wurden, sehr differenziert nachzeichnet. Diese Entwicklung der platonischen Positionen nach der *Republik* ist für unseren Zusammenhang deswegen besonders wichtig, da Platon bei dem Eintritt des Aristoteles in die Akademie, etwa 367 v. Chr., sich mit den Themen der auf die *Republik* folgenden Dialoge beschäftigte,<sup>95</sup> so dass schon von daher kein Grund besteht, die

---

<sup>93</sup> z.B. S. 230 f.; S. 233 im Hinblick auf die Veränderung in der platonischen Auffassung von Gleichheit.

<sup>94</sup> So der erste Untertitel von Kap. 6, S. 215. Den wichtigsten Punkt in Voegelins Richtigstellung finde ich S. 222: Die Rangunterscheidung zwischen *Republik* und *Gesetzen* als bestem und zweitbestem Staat ist durch die Qualität der Menschen, die Platon sich als die Träger seiner Idee vorstellt, gegeben.

<sup>95</sup> Vgl. Voegelin S. 271.

aristotelische politische Philosophie hauptsächlich an der platonischen *Republik* zu messen.

Gleich zu Beginn seines Kapitels über den platonischen *Phaidros* und *Politikos* (Kap. 4), das auf das Kapitel über die *Republik* folgt, äußert sich Voegelin zur Realisierung des Staatsentwurfes der *Republik*. Mit dem Vorschlag, die gesamte Bevölkerung, die älter als zehn Jahre ist, aus der Stadt zu entfernen (*Rep.* VII 540 e 5 ff.), habe Platon gezeigt, dass sein Staat kein Phantasiegebilde sei – auch heutzutage praktizierten radikale Gruppierungen das gleiche. Dieser Staat könne realisiert werden, wenn man dies nur wolle. Der Philosoph habe auf eine positive Reaktion gewartet, die aber nicht erfolgt sei.<sup>96</sup> Platon habe sich nun von der athenischen Politik verabschiedet: „It meant the end of the philosopher-king who would realize the idea in Athens or anywhere else“.<sup>97</sup> Zwar habe Platon diese in der *Republik* ausgeführte Idee nicht revidiert, wohl aber sein persönliches Verhältnis und das dieser Idee zur Geschichte. Diese Revision liegt im *Phaidros* vor. Sie baut auf der Erfahrung der Disintegration der Polis, die sich den Reformvorschlägen der *Republik* verschlossen hatte, auf. Voegelin (S. 138) betont zurecht, dass in der hierarchischen Liste der Seelen (*Phaidros* 248 d-e) der Philosoph zwar den ersten Platz, aber der gesetzestreue König lediglich den zweiten Rang einnimmt, den Philosophenherrscher hatte Platon jetzt aufgegeben. In der Geschichte Athens enthalte der *Phaidros* das Manifesto, „which announces the emigration of the spirit from the polis“ (S. 139). Die Idee, die die Polis verlassen habe, habe aber damit nicht den Menschen verlassen: „It goes on to live,

---

<sup>96</sup> S. 136, vgl. 139; 146 f.; S. 174.

<sup>97</sup> S. 136, s. schon S. 104 – zit. o. S. 44 f.

in individuals and small groups,<sup>98</sup> in the mania of the erotic soul“ (S. 140). Das Ziel der Ausbildung der Seele bleibt für Platon die wichtigste Aufgabe des Philosophen, aber sie bedient sich nicht mehr der Institutionen des Staates, sondern der Macht des Eros in der Beziehung von Philosophen und den bildsamen jungen Männern.<sup>99</sup> Die Gemeinschaft, auf die Platon seine Hoffnung setzt, ist nicht das reformierte griechische Großreich, sondern die von ihm gegründete Akademie (S. 137). In seiner Deutung des *Theaitetos* geht Voegelin noch weiter, indem er die Entfremdung des Philosophen von der Polis radikal beschreibt: „only the body of the philosopher will live in the historical polis in which his soul has no part“ (S. 147).

Bei seiner Behandlung der platonischen *Gesetze* vertritt Voegelin diese Position noch mit größerem Nachdruck: Das Marionettengleichnis (s.u. S. 69 f.) kontrastiert Voegelin mit den Vorstellungen der *Republik*. Ein Aspekt ist: „what has become of the philosopher-kings? Gone is the hope that their numbers could unite in the erotic community of the *philoi* and be the ruling society of a polis“.<sup>100</sup> Platon habe jetzt die Anonymität des athenischen Fremden angenommen, der eine Gesetzesordnung entwerfe. „The „one“ is withdrawing from the community of men because the community of equals has failed to be his equal“ ( S. 234, vgl. S. 263).

Seit dem frühesten platonischen Dialog, den Voegelin behandelt, dem *Gorgias*, ist der Glaube, dass der Philosoph in

---

<sup>98</sup> Dies wird die Position des Aristoteles werden: *EN* X 9, 1180 a 30-32.

<sup>99</sup> Diese Auffassung zeichnete sich schon in Voegelins Deutung des *Gorgias* ab, s. S. 30, zit. o. S. 40 f.

<sup>100</sup> S. 234, vgl. schon S. 91 (s. o. Anm. 89) zu Platons Resignation.

der gegebenen historischen Situation und der gegebenen athenischen oder griechischen Gesellschaft die von ihm verstandene Ordnung in die Wirklichkeit umsetzen könne, doch erheblich erschüttert. Und in Voegelins Darstellung wird das Bild zunehmend düsterer, besonders seit die von Platon erwartete Reaktion auf den Staatsentwurf der *Republik* ausblieb. Insgesamt ist somit der Rückzug in das theoretische Leben ein Schritt, den nicht erst Aristoteles, sondern schon Platon vollzogen hat. Voegelin selber teilt diese Auffassung, denn er beginnt seine Behandlung Platons (S. 3-5) mit einer langen Paraphrase, in die er wörtliche Zitate einstreut, aus dem 7. Brief Platons (324 b - 326 b). Dort findet er Platons Motive dafür, dass er nicht eine politische Karriere verfolgte, sondern sich stattdessen der Philosophie widmete und eine Schule gründete, ausgedrückt. Und Voegelin spricht von Platon als „a politically ineffectual philosopher in the Athens of the fourth century B.C.“ (S. 88). Das institutionelle Paradeigma der menschlichen Ordnung finde er nicht in der Polis, sondern der Gründung der Akademie (S. 88). In Kap. 8 (S. 304 f.) führt er die Entstehung des *bios theoretikos* auf die Unterhaltungen der Schüler in der geschützten Umgebung der platonischen Akademie zurück. Weder die Entdeckung des *bios theoretikos* noch der Verzicht auf politisches Wirken beginnt somit erst mit Aristoteles.<sup>101</sup>

---

<sup>101</sup> Vgl. Voegelin selber S. 310, wo er in der Generation der Akademie zur Zeit des Aristoteles und den gleichzeitigen Philosophenschulen eine Lebensführung, die sich von der Politik abkehrt, anerkannt sieht. Man sollte aber diese Problematik nicht auf Platon und Aristoteles begrenzen, denn schon Perikles in der o. zitierten Leichenrede bei Thukydides (II 40, 2) setzt Männer, die sich politisch nicht engagierten, voraus, und unter Philosophen hat nach Xenophon (*Mem.* II 1) Aristipp diese unpolitische Haltung vertreten. Vgl. zu diesem Thema: L.B. Carter, *The quiet Athenian*, Oxford: Clarendon Press, 1986; Paul Demont, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris: Les Belles Lettres, 1990.

Dies hat Bedeutung für Voegelins Auffassung, dass Platon „a spiritually reformed, national Hellenic empire“ begründen wollte, denn sie erhebt ja den Anspruch auf eine wirkliche Neuordnung der griechischen Staatenwelt. In Voegelins Kapitel über die *Republik* wird diese Idee nur ganz beiläufig angesprochen (S. 119 f.). Er bezieht sich hier auf *Republik V* 469 b 5 - 471 c 3, wo Sokrates erörtert, wie die Krieger der Utopie mit ihren Feinden umgehen sollen. Er gewinnt Glaukons Zustimmung zu dem Grundsatz, dass Griechen nicht andere Griechen versklaven dürften, sondern sich für diese Absicht gegen Barbaren wenden sollen. Er glaubt, dass in der Zukunft Griechen eher gegen Barbaren zu Krieg ziehen werden als gegen Griechen, da die Barbaren ihre einzige Quelle für Sklaven sein werden. Voegelin deutet diesen Abschnitt folgendermaßen: „What Plato ultimately wants is the unified, spiritually well ordered, national community of the Hellenes“ (S. 119). Aber Voegelin sieht zugleich ein Problem in diesem Nationalgedanken, denn „the order which he actually evokes is that of a polis“ (S. 119, vgl. S. 120). Diese Spannung und zugleich das platonische Festhalten an der Polis erklärt Voegelin (S. 120 f.) aus der Konzeption eines politischen Gebildes als Körper gewordene („embodied“) Form, die nicht Materie jeglicher Größe zu einer Ordnung zusammenbringen könne: „Form was experienced as the Measure of finite, visible, clearly delimited objects in the world“ (S. 121). Nach Voegelin hat Platon damit im Grunde seine weitblickenden politischen Vorstellungen dann doch wieder seinen ontologischen Ordnungsprinzipien geopfert, die ihn zwingen, zur polis zurückzukehren<sup>102</sup> dieser Gedanke ist

---

<sup>102</sup> Voegelin S. 289, in seiner Gegenüberstellung mit Platon, hebt dagegen nur darauf ab, dass Aristoteles die Polis als die adäquate Form griechischer zivilisatorischer Existenz akzeptiere, s.u. S. 62 f.

wichtig, da Voegelin dies kritisch gegen Aristoteles einwendet (s.u. S. 75 f.).

Der Abschnitt *Republik V* 469 b - 471 c ist von Voegelin nicht schlecht gewählt, da hier Platon in der Tat eine praktische Absicht verfolgte, nur scheint sie doch in der Hauptsache außerhalb seines besten Staates realisiert zu werden. Zwar beginnt Platon diesen Abschnitt zweifellos mit der Einstellung der Wächter des besten Staates zu ihren Feinden (469 b 5), er geht dieser Frage aber in dem weiteren Rahmen der Versklavung von Griechen durch Griechen nach. Hier sind also verschiedene politische Systeme zusammengeworfen, griechische Staaten und der eigene beste Staat. Da diese verschiedenen Staaten verschiedene Wertvorstellungen und unterschiedliche Motive für ihr Handeln haben, muss man fragen, auf welcher Ebene Platon hier argumentiert: derjenigen der griechischen Staaten, des eigenen besten Staates oder beider?

Platon macht klar, dass sein bester Staat und die anderen Staaten in der Kriegsführung verschiedene Ziele verfolgen. Sein bester Staat werde andere Staaten leicht für ein Militärbündnis gewinnen, da seine Bürger nicht Silber oder Gold besitzen dürfen. Sie überlassen es ihren Bündnern, den Besitz der besiegten Feinde zu nehmen (IV 422 d). Dieser Abschnitt behandelt nicht Sklaverei, aber er ist doch für unsere Frage von Bedeutung, da er, sogar in umfassenderer Weise, Kriegsbeute anspricht. Sokrates macht klar, dass die Krieger des besten Staates sich daran nicht beteiligen werden. Dies ist sicherlich eine „spiritual reform“, aber eben nur *seines* Staates. Das trifft aber nicht für die anderen griechischen Staaten zu, denn für sie argumentiert Platon auf einer ausschließlich materialistischen Ebene, indem er ihnen als Ersatz für den

Verlust griechischer Sklaven Sklaven barbarischen Ursprungs anbietet. Dies ist aber für Platons besten Staat ohne Bedeutung, da dieser – wie Voegelin richtig sah<sup>103</sup> – keine Sklaven kannte. In meiner Deutung<sup>104</sup> ist der panhellenische Abschnitt in *Republik V* eher eine platonische Äußerung zum Zwist unter Griechen, wie sie sich bei zeitgenössischen Autoren auch sonst findet und mit der Platon über seinen eigenen besten Staat hinausgreift. Hinzu kommt, dass Platon nicht von einem seinen besten Staat und andere griechische Staaten umfassenden Staatenbund sprach, sondern einer alle griechischen Staaten verpflichtenden Kriegsethik.

Voegelin kommt auf Platons Traum eines griechischen Großreiches bei seiner Behandlung der platonischen *Gesetze* zurück.<sup>105</sup> Die platonische Vision eines solchen griechischen Reiches habe die Reichsgründung Alexanders und der Diadochen vorweggenommen. Platon habe sich eine Föderation griechischer Staaten unter der Führung einer hegemonialen Polis vorgestellt; er habe die Institutionen verschiedener Staatenbünde, wie derjenigen unter spartanischer bzw. athenischer Leitung, zum Vorbild genommen (S. 223). Man könnte einwenden, dass das Alexanderreich nun aber gerade nicht ein solcher Staatenbund hegemonialen Charakters, d.h. mit gleichberechtigten Mitgliedern ist, die sich diesem Bündnis freiwillig anschlossen, sondern das Ergebnis

---

<sup>103</sup> S. 219, s.u. Anm 158.

<sup>104</sup> E. Schütrumpf, *Kosmopolitismus oder Panhellenismus? Zur Interpretation des Ausspruches von Hippias in Platons Protagoras 337 c ff.*, *Hermes* 100, 1972, S. 5-29.

<sup>105</sup> Voegelin führt in diesem Zusammenhang dann noch den 7. und 8. *Brief* des platonischen *Corpus an*, in dem Platon zunächst ein Bündnis sizilischer Staaten vorschlug, deren Erfolg dazu führen könnte, eine panhellenische Föderation zu bilden (S. 224).

kriegerischer Unterwerfung durch eine außergriechische Macht.

An anderer Stelle (S. 242 ff.) verweist Voegelin auf diese Idee des hellenischen Großreiches im Zusammenhang von Platons Behandlung der historischen Entwicklung in der Peloponnes im Anschluss an den Trojanischen Krieg (*Gesetze* III 682 d 4 ff.). Die Kriegsheimkehrer wurden von der jüngeren Generation zu Hause nicht mit offenen Armen aufgenommen, sondern häufig vertrieben. Ein Führer, von dem die Dorer ihren Namen erhielten (682 e 3 f.), brachte diese Flüchtlinge zusammen, was dann zur Gründung der Polis Spartas führte – oder wie man auch sagen könnte: „ein Volk (*ethnos*) wurde gegründet und besteht heute noch“ (683 a 8). Die Aufspaltung des Heeres der Flüchtlinge führte nicht nur zur Gründung Spartas, sondern auch derjenigen von Messene und Argos (683 d 3 ff.). Platon beschreibt dann ihre innere Ordnung und ihre Beziehungen untereinander, z.B. die Verpflichtung der Vertragspartner, gegen den einen Staat, der sich nicht an die Gesetze hielt, einzuschreiten (684 c). Diese Ordnung habe es ermöglicht, nicht nur der Peloponnes, sondern auch allen Griechen im Falle eines Angriffs vonseiten der Barbaren zur Hilfe zu kommen (685 b 9 ff.). Dies ist nun allerdings kein griechisches Reich, sondern ein selbst auf der Peloponnes lokal begrenztes Abkommen, das vorsah, dass die drei selbständig existierenden Staaten an ihren einmal gewählten Gesetzen unter allen Umständen, notfalls durch Eingreifen der anderen Vertragspartner, festhalten. Von einer Einheit kann man hier nur insofern sprechen, als das *Heer* trotz seiner Untergliederungen, organisationell zu einer Einheit zusammengefasst war (*κατασκευή μία*, 685 d 3). Eine darüber

hinausgehende Einheit<sup>106</sup> wird nur als eine hypothetische Möglichkeit erwähnt: sie hätte eine im Krieg unbesiegbare Macht geschaffen. Dies ist somit eine in der Vergangenheit versäumte Gelegenheit.

Voegelin (243) meint: „with the development of a national federation the growth of political form nears its climax. In this series of steps we can again sense Plato's dream of an Hellenic empire that would be a match for the Asiatic empires ...“ Später zeigt Voegelin, dass Aristoteles von diesen Ausführungen in Platons *Gesetzen* III stark beeinflusst wurde – „with the decisive difference, however, that the fourth phase, the enlargement into the Hellenic empire,<sup>107</sup> is discarded“ (S. 246).

Diese Deutung verdient sowohl hinsichtlich der Platon wie Aristoteles zugeschriebenen Auffassung eine Kommentierung, zunächst zu Platon: Die von ihm nur vage angedeutete Einheit betrifft, wie schon gesagt, nicht Griechenland, sondern nur drei Staaten der Peloponnes – allein deren Zusammenschluss hätte nach Platon schon nationale Bedeutung. Und dies war eine in der Vergangenheit versäumte Gelegenheit. Nichts deutet darauf hin, dass Platon im Entwurf der *Gesetze* erneut die Bedingungen schaffen wollte, unter denen eine solche militärische Großmacht ermöglicht werden könnte. Ganz im Gegenteil: Platon scheint eher die Gefahren einer solchen Großmacht betont zu haben. Denn er legt dar, was sie erreichen könnten: sie würden nicht nur frei sein, sondern auch über andere herrschen, *über die sie wollten* (687 a 8), und

---

<sup>106</sup> συμφωνήσασα εἰς ἓν, 686 b 3, vgl. 687 a 7 ξυνέστησαν – was konkret darunter verstanden werden soll, erläutert Platon nicht.

<sup>107</sup> Vgl. ähnlich Voegelin S. 247.

unter allen Menschen, Griechen wie Barbaren, tun, *was sie begehren*. Für Platon<sup>108</sup> ist „tun, was man will“ die Beschreibung der Machtvollkommenheit eines Tyrannen, der sich um Recht und Gerechtigkeit nicht kümmert: *Gorg.* 466 b 11 ff., vgl. 473 c 6 f. Und in *Republik* VIII 557 b kennzeichnet er die Demokratie, die in der Reihe der Entartungen der Verfassungen der Tyrannis vorausgeht und dieser damit am nächsten kommt, in dieser Weise. Schließlich beschreibt er in *Gesetzen* VI 780 a 3 – nur wenige Seiten vor dem behandelten Abschnitt – so den Mann, der meint, dass im Privatleben die Freiheit *zu leben, wie man will*, nicht durch Gesetze eingeschränkt werden dürfte.<sup>109</sup> Der Abschnitt in *Gesetzen* III 687 a muss auf diesem Hintergrund verstanden werden, denn er ist schon Teil der Frage, wie und warum diese Staaten zugrunde gingen (686 b 6). Er führt zu dem Ergebnis, dass nicht das, *was man sich wünscht*, auch wirklich erstrebenswert sei, sondern nur was vernünftig ist (687 e 7; 688 b 6, vgl. V 727 b) – Mangel an Vernunft wird dann hier auch als der erste und schlimmste Fehler und Form von Unwissenheit dargestellt (688 e). Von hierher gesehen enthielt die militärische Großmacht der drei peloponnesischen Städte mit ihrem Eroberungspotential eher eine Gefährdung, der zumindest zwei dieser Städte, die so bald nach ihrer Gründung korrumpiert wurden (690 d ff.), moralisch nicht gewachsen

---

<sup>108</sup> Das gleiche gilt dann für Aristoteles, s.o. S. 12 zum wahrhaft Wünschenswerten.

<sup>109</sup> Aristoteles übernimmt diese Kritik: *Pol.* V 9, 1310 a 33, s. Schütrumpf, *Aristoteles Politik Buch III*, übersetzt und erläutert, in: *Aristoteles Werke in Deutscher Übersetzung* Bd. 9, Teil III, Berlin / Darmstadt: Akademie Verlag, 1996, Anm. z.St. und zu 7, 1307 a 36; 12, 1316 b 23.

waren.<sup>110</sup> Dies ist kein Wunschtraum der Segnungen eines großgriechischen Reiches.<sup>111</sup>

Es gibt einen weiteren Grund zu bezweifeln, dass Platon wirklich an die Einrichtung eines hellenischen Großreiches dachte. Nach *Gesetze* III 693 a ff. haben es die Griechen dem gemeinsamen Entschluss der Athener und Spartaner zu verdanken, dass die griechischen Stämme oder Völker (*genē*) nicht miteinander oder mit den Barbaren vermischt wurden. Man dürfe nicht durch Gesetzgebung große Machtgebilde (*archai*) schaffen, denn die Polis müsse frei bleiben. Platon hält hier eindeutig an der herkömmlichen Polis-Struktur fest, er möchte die Individualität der einzelnen griechischen Stämme sichern und lehnt ihr Aufgehen in einem größeren Machtgebilde ab.

Voegelins Festhalten an der Vorstellung, Platon habe ein hellenisches Großreich herstellen wollen, überrascht, da er schon auf den ersten Seiten des 3. Bandes das Scheitern dieser Idee zugibt: Er spricht von Platons Bemühen, „to restore<sup>112</sup> the order of Hellenic civilization“. Diesem Bemühen sei aber kein

---

<sup>110</sup> Die Bewertung dieser militärischen Macht beginnt mit der Frage, ob diese griechischen Städte nicht deswegen *gepriesen* würden, weil sie über andere herrschen könnten und tun könnten, was sie wollten (687 a 4). Und dies wird fortgesetzt, dass man das gleiche über großen Reichtum und ähnliches sagen würde, weil sie die Erfüllung aller Wünsche erlaubten. Es sind diese falschen Vorstellungen, die Platon zerstören möchte, er stellt aber nicht militärische Großmacht oder Reichtum als in sich selber erstrebenswerte Errungenschaften hin. – Aristoteles setzt bei seiner Kritik der spartanischen Verfassung genauso wie Platon an dem *Preis* der Eroberung, die viele Glücksgüter beschaffe, an: *Pol.* VII 14, 1333 b 12 ff.

<sup>111</sup> In *Gesetze* X 890 a 8 ist es ein Ziel des – falsch verstandenen – naturgemäßen Leben, dass man über andere herrschen will.

<sup>112</sup> Voegelin spricht dort auch von „renew“, vgl. S. 294: „regenerate Hellas spiritually“.

Erfolg beschieden, „in so far as his dream of an Hellenic empire, in the form of a federation under an hegemonial polis, infused by the spirit of the Academy, could not be realized“ (S. 5). So spricht denn Voegelin vom politischen Scheitern („failure“) Platons.<sup>113</sup> Die Einheit Griechenlands sei durch Makedonien hergestellt worden. Platons Versuch sei jedoch insofern erfolgreich gewesen, als er die Symbole für eine Ordnung der Weisheit geschaffen habe – d.h. auf der transzendentalen, nicht der realen Ebene. Die konkrete Gemeinschaft, auf die Platon seine Hoffnung setzte, ist nicht das reformierte griechische Großreich, sondern die von ihm gegründete Akademie (S. 137).

Im Hinblick auf die von Voegelin vorgenommene Gegenüberstellung mit Aristoteles, der keinen Traum eines griechischen Großreiches gehegt habe, heißt dies aber doch, dass die Vorstellung einer politischen Reform mit dem Ziel eines geistig geläuterten Griechenlands allenfalls eine zeitweilige Hoffnung Platons war, die dieser selber hat fallen lassen, um sie durch eine neue, unpolitische Gemeinschaft zu ersetzen. Es scheint ungerechtfertigt, dass Voegelin Aristoteles' politische Haltung gerade an dieser gesamthellenischen Reform misst. Im Hinblick auf Voegelins eigene Einsicht in Platons Ernüchterung gegenüber dieser Idee hätte man auch sagen können, dass Aristoteles sich Platons schmerzliche Illusion ersparte und gar nicht erst einem solchen Traum nachhing.

Unzweifelhaft legte Aristoteles in der *Politik* keine Vorschläge vor, um einzelne Staaten zu einem Staatenbund zu vereinigen,

---

<sup>113</sup> „his failure to link spirit with power in pragmatic politics“, S. 284, vgl. S. 301: „Plato could develop the good politeia ... but he could not actualize it in its historical reality as the order of Athens or of an Hellenic empire“, vgl. S. 303: „the pragmatic failure of Plato“.

aber er verschloss sich doch einer solchen Idee nicht völlig, wenn er in *Politik* VII 7 als Möglichkeit andeutet, dass das Volk der Griechen, das in seiner politischen Organisation sowohl den Völkern Nordeuropas wie Asiens überlegen ist, durchaus imstande sein könnte, über alle zu herrschen, „wenn es nur eine einzige Verfassung besäße“.<sup>114</sup> Dies ist die theoretische Möglichkeit einer Herrschaft über alle – bei Platon war sie eine nicht realisierte Möglichkeit in der Vergangenheit auf der Peloponnes. Als Weg zu einer solchen Herrschaftsausweitung sah Aristoteles wohl die Überwindung der Verfassungsgegensätze der griechischen Poleis, d.h. doch wohl zunächst ihre innere Neuordnung, auf die sich auch sonst in der *Politik* alle seine Reformvorschläge beziehen. Aristoteles war möglicherweise der größere Realist, wenn er statt Träumen von einem „spiritually reformed, national Hellenic empire“ Vorschläge unterbreitete, wie die von innerem Zwist geplagten griechischen Staaten ihre Krise überwinden könnten. Der Plan einer geistigen Reform Griechenlands ist nicht die einzige Form politischen Wirkens.

Wenn Voegelin vom politischen Scheitern schon im Falle Platons spricht, dann ist das nicht erst die Erfahrung des

---

<sup>114</sup> 1327 b 32 f. *μιας τυγχάνων πολιτείας*. Voegelin S. 312 gibt dies wieder: „if by chance they would politically unite“, und behauptet, dass Aristoteles sich des platonischen Traumes eines griechischen Reiches und besonders eines Weltreiches („world-empire“) mit einem verächtlichen Hinweis auf die Uneinigkeit der Griechen, die nicht einmal die Herrschaft der Makedonen abwenden konnte, erledige. Aber wenn Aristoteles davon spricht, dass das Vorhandensein einer einzigen Verfassung Bedingung für die Herrschaft der Griechen über alle ist, dann denkt er doch wohl zunächst an ihre innere Neuordnung, und nicht ihre Unfähigkeit, gegen die makedonische Aggression eine einheitliche Front zu entwickeln – dies ist nicht der aristotelische Kontext.

Aristoteles. Und ist diese überhaupt zutreffend wiedergegeben? Woher stammt die Auffassung, dass Aristoteles „aufgegeben“ habe? Voegelin hat sie nicht wirklich begründet, er hat auch nicht auf eine bestimmte Partie der Ethiken oder *Politik* verwiesen, um sie zu rechtfertigen. Ich bin dieser Deutung in einem anderen Zusammenhang begegnet, bei Ernst Kapp, dem Graezisten an der Universität Hamburg, der als Jude seine Professur verlor und später an der Columbia University in New York lehrte.<sup>115</sup> In einem 1938 veröffentlichten Aufsatz schrieb Kapp<sup>116</sup>: das immer wieder umgearbeitete Vorlesungsmanuskript der *Politik* wurde „schließlich mit einer Einleitung versehen .., in der der resignierte Verzicht auf mehr als private Wirksamkeit dasteht (E.N. 1180 a 26 ff.), obwohl der Anspruch des Vortragenden, die Philosophie der Sache geben zu müssen, weil sie nirgendwo anders zu finden wäre, aufrecht erhalten wird (1181 b 13). Wie war es möglich, dass für Aristoteles die „wissenschaftliche Grundlage“ der Politik auch dann noch ihren Sinn behielt, als die Hoffnung auf wesentliche Gestaltung der Praxis gar nicht mehr ernsthaft galt ..?“ (S. 189).

E. Kapp hatte in einem früheren Vortrag „Platon und die Akademie“, der 1936 publiziert wurde,<sup>117</sup> von dem Fluch

---

<sup>115</sup> Zusammen mit dem ebenfalls emigrierten Gräzisten K.v. Fritz hatte Kapp eine noch heute nachgedruckte englische Übersetzung (mit Kommentar) der aristotelischen *Verfassung der Athener* herausgegeben: K.v. Fritz / E. Kapp, *Aristotle's Constitution of Athens and Related Texts*, translated with introduction and notes, New York: Hafner Publishing Co., 1950.

<sup>116</sup> Theorie und Praxis bei Aristoteles und Platon, *Mnemosyne* III 6, 1938, S. 179 ff., jetzt in E. Kapp, *Ausgewählte Schriften*, Berlin, de Gruyter, 1968, S. 167 ff.

<sup>117</sup> *Mnemosyne* III 4, 1936, S. 227 ff., jetzt in E. Kapp, *Ausgewählte Schriften* 1968, S. 151 ff.

gesprochen, „dass die vornehme wissenschaftliche Haltung nicht den Anschluss an die politische Wirklichkeit findet, mag sie auch noch so viel davon in ihre Theorie aufzunehmen sich bemühen“, ein Fluch, der auch auf der aristotelischen Staatsphilosophie in ihrer spätesten Ausprägung ruhe (S. 243). Aristoteles habe „seine politischen Theorien zwar nicht preisgegeben, wohl aber in ganz eigenartiger Weise sich mit ihnen ins Privatleben zurückgezogen“. Kapp (S. 245) deutet den Schluss der *Nikomachischen Ethik* so, dass Aristoteles seine Theorie zwar nach wie vor für richtig gehalten habe, aber da der Staat sich nicht um die von der Philosophie vorgezeichnete wichtigste Aufgabe kümmere, könnte die Theorie nur im Privatleben Anwendung finden. Aristoteles könne die Darstellung seiner politischen Theorie, zu der er in *Nikomachischen Ethik* X 10 überleitet, doch noch geben, weil sie zur vollständigen Begründung der Ethik erforderlich ist, sie habe aber keine Bedeutung mehr für die *Verhältnisse* im Staat.

Ich sehe hier eine enge Verwandtschaft mit Voegelins Argument: Wenn Kapp von „resigniertem Verzicht“ des Aristoteles spricht, heißt es bei Voegelin, Aristoteles „has ‚,’given up‘“, was dasselbe ist. Voegelin (S. 303) geht vom politischen Scheitern Platons aus und folgert, dass die Gesellschaft sich spaltete und einige sich in privaten Kreisen der Kultivierung ihrer persönlichen Qualität widmeten,<sup>118</sup> während Politiker sich anderen Zielen verschrieben. Und wie Kapp so formuliert auch Voegelin das Paradox, dass Aristoteles dennoch seinen Plan der politischen Theorie ausführte. Nach Voegelin konnte man noch eine gesetzgeberische Wissenschaft verfassen, wie

---

<sup>118</sup> Das könnte eine Anspielung auf *Nikomachische Ethik* X 10, 1180 a 30 f. sein. Voegelin S. 301 stellt Platon und Aristoteles darin zusammen, dass ihre jeweiligen Vorstellungen nur für eine beschränkte Zahl, „a limited group“, gelten.

Aristoteles es tat, aber ob jemand davon Gebrauch machte, sei fraglich und müsse eher negativ beantwortet werden: „It became desirable to articulate the wisdom of the excellences independent of the problem of its political actualization“ (S. 303) – nach Voegelin tat Aristoteles dies für die Nachwelt. Kapp bezog sich bei seiner Deutung aristotelischer Resignation *in politicis* auf den Schluss der *Nikomachischen Ethik*, und es ist vielleicht keine zu gewagte Vermutung anzunehmen, dass Voegelin deswegen auf eine Begründung seiner gleichlautenden Deutung verzichtete, weil ihm die Arbeit des in den USA lehrenden deutschen Emigranten bekannt war und überzeugend erschien. Diese These wird dann grundlegend für Voegelin, der einen Unterabschnitt von Kapitel 8, das den Titel „Science and Contemplation“ trägt, die Hälfte dieses Kapitels, dem *bios theoretikos* widmet (304-314) – auf die Bedeutung des *bios praktikos* in Aristoteles' politischer Theorie<sup>119</sup> geht Voegelin nicht ein.

Drängt sich nun diese These der Resignation oder des Aufgebens des Aristoteles *in politicis*, so dass seine Beschäftigung mit der Politik die Form einer distanzierten Analyse der politischen Realität annimmt, bei der Lektüre des Schlusskapitels der *Nikomachischen Ethik* auf oder spiegelt sie möglicherweise die Ohnmacht von Intellektuellen angesichts des brutalen Machtgebrauchs der Nationalsozialisten in den Dreißiger Jahren? Das letztere mag zumindest mitgewirkt haben, und dafür spricht, dass Voegelin den Absatz, der seinen Bemerkungen über das Aufgeben des Aristoteles *in politicis* vorausgeht, mit den Sätzen endet: „There can be no doubt, of course, that the withdrawal of the best people from politics (which is a

---

<sup>119</sup> S. o. Anm. 28. Das Ziel der Philosophie vom Handeln ist nicht Erkenntnis, sondern Handeln.

typical feature in such periods<sup>120</sup>) will aggravate the crisis because the worst elements have the field for themselves. And there can be equally no doubt that social changes which propel dubious characters in great numbers into ruling positions make the political environment unlivable for well-bred men with some self-respect“ (S. 288).

Der von Aristoteles am Ende von *Nikomachische Ethik* X 10 zum Ausdruck gebrachte Verzicht betrifft nur die Möglichkeit des Staates, erziehend zu wirken, über das Schicksal der gesamten politischen Theorie in ihrem Einfluss auf die Praxis generell ist damit nichts ausgesagt. Die Resignation des Aristoteles in der *Nikomachische Ethik* X 10 darf man nicht auf jede Möglichkeit praktischer Wirkung politischer Theorie ausdehnen, um ein generelles Problem politische Theorie – Praxis geht es hier nicht. Aristoteles gibt das Ziel Handeln nicht auf, aber es wird jetzt nach den Umständen modifiziert: Die Erfahrung des Scheiterns Platons, welches die Disintegration und Auflösung der Gesellschaft zum Hintergrund hat,<sup>121</sup> erklärt, dass es bei Aristoteles zur Unterteilung der allgemeinen Philosophie vom Handeln in Ethik und Politik kommt. Da die Staaten Erziehung versäumen, fällt diese Aufgabe jetzt den Vätern oder Freunden zu (s.o. Anm. 118) – sie sind die Erwachsenen, die sich Aristoteles als Hörer seiner ethischen Vorlesungen vorstellt. Und gerade das Schlusskapitel der *Nikomachischen Ethik* zeigt, dass Aristoteles sich auch für die *Politik* ein praktisches Ziel setzte: Er hält dort den Sophisten vor, dass sie weder Wesen noch Aufgabenbereich der politi-

---

<sup>120</sup> Man beachte, dass Voegelin hier von Athen, von dem er hier ausgegangen war, absieht, um allgemein von ähnlichen Zeiten zu sprechen.

<sup>121</sup> „actual differentiation of life in a society in crisis“, S. 294; „social differentiation and dissolution“, S. 295.

schen Wissenschaft kennen (1181 a 14), dass sie keine Gesetze geben, wie sie dies beanspruchen, sondern fertige Gesetze benutzen. Man hat dies als die Antwort des Aristoteles auf die Schule des Isokrates verstanden. Aristoteles weist den Anspruch des Isokrates, Gesetzgeber auszubilden, zurück, beansprucht jedoch selber, das Material und die philosophische Methode zu besitzen, die es erlauben, erfolgreich Gesetzgeber auszubilden. Seine Untersuchung legt die Bedingungen einer stabilen staatlichen Ordnung und der politischen Institutionen unter den verschiedenen Verfassungen dar.<sup>122</sup> Aristoteles mag nicht selber in die Politik eingreifen, aber er hegte keinen Zweifel, eine Lehre von der Politik anzubieten, die nicht nur eine praktische Bedeutung für die Staaten haben kann, sondern allen anderen Versuchen dieser Art überlegen ist.

Die Gegenüberstellung von platonischen politischen Ideen, die eine Verwirklichung des *kosmion* evozieren, und aristotelischer Kontemplation aus der Distanz ist sicherlich nicht aufrecht zu erhalten. Voegelin leugnet ja auch praktische Erwägungen bei Aristoteles nicht völlig, aber sie scheinen ihm zu begrenzt: den platonischen Träumen von einem „spiritually reformed, national Hellenic empire“<sup>123</sup> stellt Voegelin Aristoteles gegenüber, der die Polis als die adäquate Form griechischer zivilisatorischer Existenz akzeptiere und leidenschaftslos ihre Arten in seiner Sammlung von 158 Verfassungstudien betrachte. Voegelin fährt fort: „he can formulate standards and give therapeutic advice for treating unhealthy cases“ (S. 289). Der Gegensatz ist offensichtlich der zwischen dem Traum Platons, d.h. einer großen Vision, die über das Be-

---

<sup>122</sup> Vgl. *EN* X 10, 1181 b 18 ff.

<sup>123</sup> S. o. S. 48-57.

stehende hinausgeht, und den eher beschränkten Versuchen des Aristoteles, ganz im Rahmen des Bestehenden, d.h. der griechischen Polis, bescheidene Verbesserungen vorzunehmen.

Es kommt hinzu, dass die Darstellung des Aristoteles in der *Politik* unbestritten leidenschaftslos ist. Aber man sollte nicht eine kühle Analyse der möglichen Maßnahmen der politischen Reform mit einem Mangel an praktischem Engagement verwechseln. Aristoteles hält in *Politik* II Platon im einzelnen vor, dass seine Staatskonstruktionen unrealistisch und unrealisierbar seien, und bei seinen eigenen Vorschlägen vermeidet er alle diese Schwachpunkte: Er glaubt also, der Praxis eher gerecht zu werden. In seiner kürzlich erschienenen Studie hat P. Scholz in überzeugender Weise Aristoteles' Position als die einer Vermittlung zwischen Philosophie und Politik dargestellt. Schon die epikureische Schule hatte die aristotelische Position so verstanden.<sup>124</sup>

Platon äußerte sich zu der Frage der politischen Tätigkeit des Philosophen mit so viel emotionaler Teilnahme, da hierbei seine eigenen Erfahrungen – und Enttäuschungen – zur Sprache kamen. Für Aristoteles erschien zu seiner Zeit die Demokratie die einzige Verfassung zu sein, die realistisch verwirklicht werden kann (s.u. S. 81). Die Rolle in der Politik, die Platon für sich erhofft hatte, hat damit unter der zeitgenössischen Demokratie keine Chance. Verbindung von Theorie und Praxis bedeutet bei Aristoteles nicht mehr, dass der Theoretiker als leitender Staatsmann selber die Geschicke des Staates leitet (s.o. S. 21-22), sondern dass er z.T. bis ins einzelne darlegt, warum gewisse Probleme auftreten und wie

---

<sup>124</sup> Scholz (o. Anm. 31), S. 268.

sie gelöst werden könnten. Aristoteles geht es nicht um den in der Politik aktiven Philosophen, sondern die Philosophie der Praxis. Bei ihm findet man ein philosophisches Nachdenken über Politik, nicht über den Philosophen als Politiker.

Eine gewisse praktische Tendenz in Aristoteles' politischer Philosophie räumt Voegelin auch in dem Kap. zu Platons *Phaidros* ein. Dort schreibt er, Aristoteles habe bisweilen „shrewd recipes for dealing with revolutionary disturbances“ gegeben (S. 161). Aber Voegelin macht diese Bemerkung über Aristoteles' politische Intentionen wieder im Zusammenhang einer Gegenüberstellung mit Platon, der im *Politikos* erkannt habe, dass angesichts der geistigen und moralischen Desintegration der Polis die Zeit für Notstandsmaßnahmen gekommen sei, die alle konstitutionellen Formen außer Kraft setzen. Die Ernsthaftigkeit der Krise verlange das Eingreifen von Männern, die außerhalb einer verfassungsmäßigen Regierungsform stehen. Diese Einsicht mache Platon zu einem Philosophen der Geschichte und Politik, der Aristoteles überlegen war „who, with a sometimes inconceivable complacency, could describe the nature and order of the Hellenic polis and give shrewd recipes for dealing with revolutionary disturbances at a time when the polis world came crashing down all around him and Alexander was inaugurating the age of the empire“ (S. 161). In dieser Deutung des *Politikos* wird die dem Gesetz nicht unterworfenen Stellung des Gesetzgebers oder leitenden Politikers auf dem Hintergrund der von Voegelin in seiner Interpretation des *Phaidros* herausgearbeiteten Desintegration der Polis (s. o. S. 46 f.) dargestellt. Ein solcher Hintergrund fehlt aber im *Politikos*, wo Platon vielmehr aus der Analogie mit den *technai* den Schluss zieht, dass die Bindung an Regelungen und Gesetze verhindere, die jeweils beste Aktion zu ergreifen, und zu einer Lähmung von

Fortschritt führe (299 e 5 ff.) – der von Voegelin behauptete besondere Notstand war aber im *Politikos* nicht artikuliert. Und würde Platon einen politischen Notstand als Rechtfertigung zur Aufhebung von Gesetzen und zur Einrichtung einer außerkonstitutionellen Regierung benutzen? Denn genau eine solche Erfahrung hatte er im Jahr 404 in Athen gemacht, als die Oligarchen die bestehende Ordnung außer Kraft setzten, um ihre Schreckensherrschaft einzurichten.<sup>125</sup> Es war bekanntlich dieses Regime, das Sokrates dazu zwingen wollte, zum Mördergehilfen zu werden. Und soweit es Aristoteles angeht, so war eine erfolgreiche Verteidigung gegen die makedonische Aggression undenkbar, solange die Poleis, die sich dagegen zur Wehr setzen sollten, von „revolutionary disturbances“ geplagt waren (s.o. S. 56 f. zu VII 7).

Ich vermute dass es noch einen, weiteren, tieferen Grund gibt, warum Voegelin eher geringschätzig davon spricht, dass Aristoteles einfallsreich Rezepte gibt, um mit revolutionären Wirren fertig zu werden (S. 161, s.o. 63 f.). Die Ratschläge des Aristoteles, die innere Zerrissenheit in den Städten zu überwinden, laufen in *Politik* IV-VI gewöhnlich auf die Empfehlung einer Mischverfassung heraus. Die Mischverfassung hatte schon Platon in *Gesetzen* III als Erklärung für die Stabilität Spartas angegeben (III 691 d ff.). Voegelin warnt davor, die Mischverfassung unqualifiziert zur Kennzeichnung eines Verfassungsprojektes zu nutzen, da man sie so auf das Niveau eines institutionellen Hilfsmittels herunterziehe. Die Annahme, Platon habe geglaubt, man könne die politischen Probleme einer Gesellschaft in einer Krise durch Herumdoktern an den Verfassungsbestimmungen lösen, pervertiere die

---

<sup>125</sup> Platon 7. *Brief* 324c ff.; Aristoteles *Ath. Pol.* 34, 3 ff.

Bedeutung der *Gesetze* und des gesamten platonischen Werkes. „The institutional order of a community is not its spirit; it is the vessel in which the spirit lives“ (S. 247, vgl. S. 253). Die Mischverfassung habe für Aristoteles Bedeutung, da er sie als „the more adequate instrument for the embodiment of the spirit“ ansehe (S. 247). Die oben erwähnte Deutung der Mischverfassung als einem institutionellen Hilfsmittel fällt unter das „pragmatic misunderstanding“, vor dem Voegelin bei der Betrachtung der Institutionen von Platons *Gesetzen* warnt (S. 250). Es ist bedeutsam, dass Voegelin gerade in diesem Zusammenhang der Zurückweisung einer nur institutionellen und pragmatischen Deutung der Mischverfassung auf die kosmische Begründung von Zahlen, u.a. der Zahl der Haushalte in den *Gesetzen*, eingeht, denn „the meaning of the institutions as the vessel of the spirit arises from a play with cosmic numbers“ (S. 250).

Die früher behandelte Kritik Voegelins an Aristoteles' Abrunden der Zahl der Haushalte in den *Gesetzen* und ihre theoretischen Voraussetzungen helfen, Voegelins Ablehnung der pragmatischen „Rezepte“ des Aristoteles, selbst wenn sie sich der Sache nach eng mit denjenigen der platonischen *Gesetze* berühren, zu verstehen. Verlorengegangen ist der „spirit“, das ist nicht nur die kosmische Dimension, sondern auch der gesamtphilosophische Zusammenhang der politischen Regelungen mit den grundsätzlichen Fragen von Verständnis des Wesens der Gottheit, der Natur des Menschen, Schicksal der Seele, Erziehung und Glücksstreben.

Ist Voegelins Kritik zutreffend und berechtigt? Zum größten Teil ist sie sicherlich zutreffend. Aristoteles trägt in der Tat seine Empfehlungen als pragmatische Lösungen bestimmter sozialer und politischer Probleme vor. Aber er vertraute nicht

allein auf institutionelle Änderungen. In *Politik* Buch V, bezeichnenderweise zum Abschluss seiner Vorschläge zur Reform der weitverbreiteten Verfassungen Demokratie und Oligarchie und zur Verbesserung des sozialen Klimas in diesen Staatsformen und bevor er sich den monarchischen Regimen zuwendet, erklärt er lapidar:

„Die wichtigste unter allen genannten Maßnahmen, die zur Dauer der Verfassungen beitragen, die aber jetzt alle vernachlässigen, ist die Erziehung auf die jeweiligen Verfassungen hin. Denn die besten Gesetze, die von allen Bürgern gemeinsam beschlossen sind, nützen nichts, wenn nicht die Bürger im Geiste der Verfassung Gewohnheiten angenommen und eine entsprechende Erziehung erhalten haben – falls ihre Gesetze demokratisch sind, eine Erziehung in demokratischer Weise, wenn sie oligarchisch sind, in oligarchischer Weise; denn wenn es Unbeherrschtheit bei einer Person gibt, dann findet sie sich auch beim Staat. Im Geiste der Verfassung erzogen sein heißt aber nicht, das zu tun, woran die Oligarchen oder die, die die Demokratie wollen, Gefallen finden, sondern das, wodurch die einen dauerhaft in einer Oligarchie, die anderen in einer Demokratie leben können. Wie die Dinge jedoch liegen, führen in den Oligarchien die Söhne der Regierenden ein Leben verwöhnten Genießens ...“  
(V 9, 1310 a 12-23).

Dies geht sicherlich über ein oberflächliches Herumdoktern an den Verfassungsbestimmungen hinaus. Aristoteles erkennt die zentrale Bedeutung staatsbürgerlicher Erziehung, da er selber dem Nutzen gesetzlicher Regelungen allein, d.h. ohne ihre Verankerung in der Bevölkerung durch Erziehung und Gewöhnung, misstraut. Und nicht jede Erziehung würde zum Erfolg führen, sie muss vielmehr der moralischen Korruption, die Aristoteles hier am Falle der Oligarchien aufzeigt, wirkungsvoll entgegentreten.

Aristoteles' pragmatische Vorschläge zur institutionellen Neuorganisation der Staaten müssen in diesem weiteren Zusammenhang der moralischen Neuordnung der Bürgerschaft durch Erziehung gesehen werden. So gesehen ist dann aber doch der aristotelische Pragmatismus nicht so weit von der platonischen Verkörperung des „spirit“, für den die institutionellen Verfassungsregelungen das Gefäß bieten, entfernt. Man muss hinzufügen, dass Aristoteles das „Gefäß“ erweiterte: Er versteht die Polis nicht mehr von einem „spiritually“ qualifizierten Staatslenker, sondern vom Bürger her.<sup>126</sup>

Andererseits wollte Aristoteles, wie Voegelin zurecht erkennt, die bestehenden Verfassungen nicht in den besten Staat überführen oder nach dem besten Staat reformieren.<sup>127</sup> Angesichts dieser Tatsache „the nomothetic therapy seems to have no other purpose than to make the perverse form as durable as possible“ (S. 359). Voegelins Urteil über Aristoteles' Vorschläge zur politischen Reform erinnert mich sehr an die Kritik, die Platon im 7. *Brief* zum Ausdruck bringt, wonach die von politischen Krisen heimgesuchten Staaten Heilung wünschen, ohne die ernsthaften und weitreichenden Änderungen akzeptieren zu wollen, die allein eine wirkliche Verbesserung der Verhältnisse bringen könnten.<sup>128</sup>

Bevor ich auf das eigentliche der politischen Theorie gewidmete Kapitel 9 von *Order and History* eingehe und zum Abschluss der Behandlung der Deutung Voegelins, die auf der Gegenüberstellung von platonischer und aristotelischer politi-

---

<sup>126</sup> Siehe E. Schütrumpf (o. Anm. 2) Bd. 1, S. 180.

<sup>127</sup> S. Zitat o. Anm. 63.

<sup>128</sup> 330 c 9 ff., vgl. schon *Rep.* IV 425 e 5 ff. Vgl. auch Voegelin (S. 359), s.o. S. 34 f.

scher Philosophie beruht, möchte ich hier kurz zu Voegelins Kennzeichnung der platonischen *Gesetze* als theokratisch Stellung nehmen. Theokratische Züge hat dieses Alterswerk Platons sicherlich insofern, als das Gesetz bestimmte Götter vorschreibt (X 890 a 6) und Strafbestimmungen für Asebie enthält (907 d ff.). Aber obwohl der Gottesbegriff in den platonischen *Gesetzen*<sup>129</sup> von erheblicher Bedeutung ist,<sup>130</sup> bleibt doch jener Staat rational von Menschen geleitet: ein wahrhaft befähigter Gesetzgeber, unterstützt von Tyrannen (IV 709 e ff.), bringt diese Verfassung zustande<sup>131</sup> und der aufgeklärte nächtliche Rat leitet diesen Staat.

Auf der Ebene des Individuums verdeutlicht Platon in den *Gesetzen* die Entscheidungen, die Menschen in dem Spannungsverhältnis von Vernunft und emotionalen Affekten zu treffen haben, mit dem Gleichnis von der Marionette, die von Schnüren aus verschiedenen Metallen bewegt wird: der goldene Faden steht für den Zug der Vernunft, der Draht aus anderen Metallen für den der Affekte (I 644 e ff.). Bei der Polis ist der Zug der Vernunft das für alle gemeinsam geltende Gesetz, das sie von einem Gott oder Menschen empfangen hat. Diesem Zug des goldenen Fadens muss jeder folgen, und da der goldene Faden schwächer ist als die anderen, darf er weniger Spannung oder Widerstand ausgesetzt werden, d.h. er braucht im Staat eine größere Anzahl von Männern, die ihn unterstützen, wenn er sich behaupten soll. Würde man also die Kräfte, die mit ihren Fäden das Individuum und den Staat in

---

<sup>129</sup> Darauf bezieht sich Voegelin: S. 217 und Kap. 6.2 „The Platonic Theocracy“.

<sup>130</sup> Z.B. X 889-890.

<sup>131</sup> Vgl. Voegelin selber: „Now it is man who has to show his skill in lawgiving, not God“ (S. 237).

jeweils ihre Richtung bewegen wollen, sich selbst überlassen, dann würde die Vernunft immer unterliegen. Voegelin beschreibt dies Gleichnis richtig: der Zug des goldenen Fadens „needs the support of man“; und „man has to resist“ dem heftigen Zug der anderen Metalle (S. 232). Der Mensch ist keine Marionette, die willenlos dem Zug des stärkeren Fadens nachgibt, sondern folgt dem einen und widersetzt sich dem anderen. Voegelin drückt das treffend aus: wer diese Gleichnis verstanden habe, „will understand the game of self-rule and self-defeat“ (S. 232). Aber dann spricht Voegelin doch von Gott „who pulls the strings“ (S. 234, vgl. S. 263), so als sei dies ein theokratisches System, in der die Selbstbestimmung des Menschen keinen Platz findet.

Ohne die Einkleidung in ein Gleichnis findet sich die Spannung, oder potentielle Disharmonie, zwischen den emotionalen Zuständen und der Vernunft bzw. auf der Ebene der Polis das gespannte Verhältnis zwischen Volk und seinen Regierenden oder den Gesetzen in III 689 a-e ausgedrückt: Wenn Staat oder Bürger gegen die richtige Ordnung handeln, sei dies die schlimmste Verfehlung – diese Bemerkungen führen zu dem Dogma, dass man nur den Vernünftigsten und Klügsten die Regierung übertragen müsse. Da das Gesetz als göttliche Ordnung verstanden wird (716 a), kann man auch alternativ von den Gesetzeswächtern als den „Dienern der Gesetze“ oder von ihrem „Dienst an Gott“ sprechen (III 715 c, vgl. Voegelin S. 253). Die Götter sind nicht nur Metaphern, Platon bekämpft ernsthaft Agnostizismus und macht ihn für Machtideologie (X 890 a) und zynische Einstellung zur Moral verantwortlich (IV 716 a; IX 885 c). Er glaubt, mit der Wiederherstellung eines Glaubens hinsichtlich der Existenz der Götter und ihres tatsächlichen Wirkens (888 c) auch ethisches (IX 885 b) und gesetzmäßiges Verhalten wiederherstellen zu können. Gottes-

verehrung und die richtige Auffassung von der Seele sind nicht voneinander trennbar (XII 967 d ff.). Platon möchte also eine Gemeinschaft Gläubiger stiften, und dies scheint die Bedeutung von „theokratisch“ bei Voegelin zu sein. Platons *Gesetze* entwerfen dagegen kein theokratisches System, das die Erfüllung des unerforschlichen Willens einer Gottheit einer Priesterschaft überträgt, die ihre religiöse Machtstellung dann zu einer politischen ausweitet.<sup>132</sup>

### **Die Wissenschaft von der Polis**

Das eigentliche der politischen Theorie gewidmete Kapitel 9 „The Science of the Polis“ hat als ersten Unterabschnitt „The Nature of the Polis“ und beginnt mit einer Paraphrase des Eingangskapitels des 1. Buches der *Politik*: Jede Gemeinschaft strebe ein Gut an, die Polis als die alle anderen Gemeinschaften umfassende Gemeinschaft das höchste. Da die Polis eine zusammengesetzte Gemeinschaft ist, müsse eine Analyse ihrer Natur das Ganze bis auf seine nicht mehr zusammengesetzten Teile analysieren (S. 315). Dabei lässt Voegelin aber die Zeilen a 7-16 aus. Aristoteles führt darin aus:

„Diejenigen, die meinen, ein leitender Staatsmann, König, Leiter eines Haushalts und Gebieter von Sklaven stellen ein und denselben (Herrschertypus) dar, vertreten eine unrichtige Auffassung. Sie glauben nämlich, jeder von diesen unterscheide sich nach dem großen oder geringen Umfang (des Herrschaftsbereiches) und nicht dem Wesen nach: Wenn

---

<sup>132</sup> Möglicherweise stößt heutzutage angesichts der Erfahrungen mit den Ayatollahs und Talibans die Kennzeichnung „theokratisch“ auf stärkere Bedenken als dies Voegelin voraussehen konnte.

z.B. einer über wenige herrsche, sei er Gebieter über Sklaven, wenn über eine große Zahl, Vorstand eines Hauses, wenn über noch mehr Menschen leitender Staatsmann oder König, so als bestehe kein Unterschied zwischen einem großen Haushalt und einem kleinen Staat. Und was den leitenden Staatsmann und König angeht, so sprechen sie von einem königlichen Mann, wenn er allein an der Spitze steht, von einem leitenden Staatsmann dagegen, wenn er nach den Bestimmungen eines entsprechenden Wissens im Wechsel regiert und sich regieren lässt. Aber dies ist unzutreffend. Dieses Urteil wird verständlich werden, wenn wir die Untersuchung nach der vorgezeichneten Methode vornehmen ...“ (Übersetzung E.S.)

Diese Zeilen enthalten eine Kritik an Platons *Politikos*, hauptsächlich 258 e 8 ff. Für Voegelin, der die aristotelische politische Theorie immer auf dem Hintergrund der platonischen darstellt, hätte es von Interesse sein müssen, dass Aristoteles sich untersteht, ganz zu Beginn seiner Behandlung der Politik, nach nur 6 Zeilen, seinen Lehrer Platon ungenügender Vorstellungen von Formen von Herrschaft und Herrschaftsbereichen, besonders der Polis, zu bezichtigen. Warum hat Voegelin diesen Abschnitt übergangen? Enthält diese Kritik in *Politik I 1* die von Voegelin diagnostizierte Animosität des Schülers und seine Missverständnisse,<sup>133</sup> sodass man sie ohne Schaden übergehen kann? Sicherlich nicht: *Politik I 1* arbeitet die Unterschiede zwischen den schon von Platon erwähnten Herrschaftsbereichen zunächst nach dem hierarchischen Rang ihrer Ziele (1252 a 1-7), dann nach ihrer internen Struktur, d.h. der Art ihrer Zusammensetzung, heraus, die wiederum eine je verschiedene Form von Leitung verlangt. Die von Aristoteles in *Politik I 1* (1252 a 17-23)

---

<sup>133</sup> Voegelin sieht in Aristoteles' Verehrung für Platon eine Mischung unterwürfiger Animosität, die sich in „misunderstandings“ äußerte, welche nicht ganz unabsichtlich gewesen sein können, S. 294.

entwickelte und von Voegelin zutreffend beschriebene Methode, nämlich alles Zusammengesetzte auf seine nicht mehr unterteilbaren Bestandteile zurückzuführen,<sup>134</sup> soll den Fehler der platonischen Gleichsetzung von Haus und Staat überwinden, da die grundsätzlichen Unterschiede zwischen den Bestandteilen eines Hauses bzw. Staates aufgezeigt werden – bei Voegelins Auslassung der Kritik an Platon wird nicht deutlich, was Aristoteles mit seiner analytischen Methode beabsichtigte.

Der in der Kritik an Platon angesprochene Sachverhalt bildet eines der zentralen Themen der aristotelischen *Politik*, die nicht etwa nur zu einer Platon unbekanntem Klassifizierung verschiedener Arten von Herrschaft führt,<sup>135</sup> sondern auch normativ benutzt wird: denn die Behandlung freier Bürger in despotischer Weise verkennt die Zuordnung von Herrschaftsbereichen und spezifischen Formen von Herrschaft (III 6). Politische Systeme, die freie Bürger despotischer Herrschaft unterwerfen, beweisen das gleiche Unverständnis für die unterschiedlichen Strukturbedingungen von Herrschaftsbereichen und die ihnen angemessene Form von Herrschaft wie der Staatsphilosoph Platon selber. Aristoteles beginnt

---

<sup>134</sup> Siehe E. Schütrumpf, *Platonic Methodology in the Program of Aristotle's Political Philosophy* *Politics* IV 1, *Transact. Am. Philol. Assoc.*, S. 119, 1989, S. 209-218.

<sup>135</sup> Die von Platon in *Gesetze* III 690 a-c unterschiedenen Anspruchsgründe auf Autorität können nicht mit der von Aristoteles vorgenommenen Unterscheidung von Arten von Herrschaft nach ihren Strukturbedingungen gleichgesetzt werden, anders Voegelin S. 318 f. Der Anspruch der Älteren, über die Jüngeren zu herrschen (690 a 7), fällt bei Aristoteles unter die monarchische Regierungsform (*Politik* I 12, 1259 b 1-4). Die bei Platon aufgezählten *Autoritätsrelationen* werden erst von Aristoteles auf eine beschränkte Zahl von *Arten* von Herrschaft reduziert. Es ist jedoch sehr wohl denkbar, dass diese Liste in Platons *Gesetzen* die Vorstufe der aristotelischen Klassifikation bildete.

seine *Politik* provokativ mit der Erklärung, dass Platon verwirrte Vorstellungen über Grundbegriffe der Politik hegte. Wie Aristoteles die *Nikomachische Ethik* damit beendet hatte, dass er sich jetzt dem Studium der Gesetzgebung zuwenden wolle, weil dies bisher unerforscht geblieben sei – offensichtlich können Platons 12 Bücher über die Gesetze nicht als ein Beitrag zur philosophischen Klärung von Gesetzgebung gelten – so beginnt er die *Politik* mit dem Nachweis der konzeptuellen Verwirrung, die sich bei Platon hinsichtlich der Herrschaftsbereiche und besonders der Bestimmung der Polis fand. Gerade diese Fragestellung ist aber für Aristoteles von besonderer Wichtigkeit.

Wenn Aristoteles sich in *Politik* III den unterschiedlichen Verfassungsformen zuwendet, dann fordert er, dass man zuerst bestimmen müsse, was die Polis sei, denn dies sei umstritten (1274 b 32 ff.). Das dann später von Aristoteles in *Politik* III benutzte Verfassungsschema (Kap. 6-7) hatte schon Platon im *Politikos* eingeführt,<sup>136</sup> aber den Zusammenhang mit einer Klärung, was die Polis ist – die man bei Platon nirgends findet – nicht hergestellt. Noch ausführlicher als in *Politik* I 1 kritisiert Aristoteles in *Politik* IV 4 Platon, weil dieser glaubte, man könne schon von der Existenz einer Polis sprechen, selbst wenn es noch keine Organe der Herrschafts-ausübung oder Rechtsverwaltung gebe.<sup>137</sup> Aristoteles hat eine feste

---

<sup>136</sup> S. auch Voegelin S. 337.

<sup>137</sup> Für Voegelin hätte dies eine wichtige Einsicht sein müssen, da er in den *Autobiographical Reflections* (o. Anm. 41) seine Vorstellung der „existential representation“ von Regimen, die ihre Existenz nicht der Legitimation durch Wahlen verdanken, damit erklärt, dass sie fundamentale Aufgaben, für deren Wahrnehmung jede Regierung existiert, befriedigend erfüllen: „the securing of domestic peace, the defense of the realm, the administration of justice, and taking care of the welfare of the people“ (S. 65) – alle Aufgaben mit Ausnahme der letzten vermisste Aristoteles in Platons erstem Staat und

Vorstellung von der Größe einer Polis: sie darf weder zu klein sein, sodass ihr wichtige politische Funktionen fehlen, noch zu groß, sodass die Bürger außerstande sind, in voller Kenntnis der Qualitäten ihrer Mitbürger (VII 4, 1326 b 12 ff.) oder der Ereignisse, von denen sie betroffen werden (III 3, 1276 a 27 ff.), ihre Aufgaben wahrzunehmen. Wenn man von *politikē* nicht im weiteren Sinne, sodass die Ethik eingeschlossen ist,<sup>138</sup> sondern im engeren Sinne spricht, die sich auf die Organisation der Polis bezieht, dann kann man nicht übersehen, dass Aristoteles sich von Anfang an um eine genaue Klärung von Ziel der Polis, ihrer Zusammensetzung und der ihr angemessenen Herrschaftsform oder nur für sie geltenden Form der Rechtsbeziehungen (*Nikomachische Ethik* V 10, 1134 a 25 f.), alles wirkliche Gegenstände der politischen Forschung, bemüht. Voegelins Urteil: „Aristotle has never achieved a clear delimitation of the field of political inquiry“ (S. 294) verkennt zumindest Aristoteles' Intention und den Fortschritt über seinen Lehrer gerade in dieser Frage.

Das gerade zitierte Urteil Voegelins erfasst auch im wesentlichen das Ergebnis seiner Behandlung der aristotelischen Untersuchung des Wesens der Polis im Verhältnis zu ihren einzelnen Verfassungsformen nach *Politik* III (S. 324 ff.). Voegelin argumentiert, dass die Übertragung der ontologischen Kategorien der Ursachenerklärung<sup>139</sup> aus *Physik* und *Metaphysik* auf die *Politik*, sodass die Bürger die *causa materialis* und die Verfassung die *causa formalis* bilden, zu Schwierigkeiten geführt habe, die Aristoteles nicht zu lösen

---

macht sie seinerseits zu unerlässlichen Voraussetzungen, wenn man von einer Polis sprechen wolle.

<sup>138</sup> Siehe Schütrumpf (o. Anm. 2) Bd. 1, S. 75-78.

<sup>139</sup> Zur Verfassung als dem *eidōs* der Polis s. 326 ff.; zu *hylē* s. S. 331 ff.

vermocht habe. Zwei Einwände können gegen diese Interpretation gemacht werden. Zunächst scheint ausgeschlossen, dass Aristoteles die *eidos-hyle* Kategorien in der *Politik* benutzt hat.<sup>140</sup> Zum zweiten erklären sich viele der von Voegelin beobachteten Schwierigkeiten in *Politik* III aus der aporetischen Darstellungsform dieses Buches, in dem Aristoteles Fragen aufwirft, häufig nur vorläufig beantwortet, um dann diese Ergebnisse erneut in Frage zu stellen.<sup>141</sup> Voegelin wendet gegen Aristoteles ein, dass er den Gegenstand seiner Untersuchung, die Verfassung, zur Form mit eigenem ontologischen Status erhoben habe, während sie „in the vast process of the history of mankind“ nur eine Unterart („sub-unit“) darstelle.<sup>142</sup> Er bezeichnet dies jedoch nicht als einen Fehler des Aristoteles, da innerhalb des griechischen Erfahrungshorizontes die Bedeutung dieser Fragen noch nicht verstanden werden konnte.

Nachdem Aristoteles in *Politik* I 1 die Themen seiner Untersuchung abgesteckt hatte, geht er in I 2 dazu über, die unterschiedlichen Herrschaftsbereiche: Haus, Dorf und Polis, als Entwicklungsstufen darzustellen. Hierbei bestätigt er nicht nur die in I 1 aufgestellte Hierarchie der Ziele, sondern legt auch in einem ersten Anlauf die unterschiedliche Zusammensetzung

---

<sup>140</sup> Siehe E. Schütrumpf, Kritische Überlegungen zur Ontologie und Terminologie der Aristotelischen <Politik>, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 1981, Heft 2, S. 26-47.

<sup>141</sup> Schütrumpf (o. Anm. 2) Bd. 2, 110 f. Voegelin erkennt dies bisweilen, vgl. 337: „For the purpose of gaining a suitable principle of differentiation Aristotle gives a new definition of constitutional order“, und: „an entirely different classification emerges“, vgl. auch S. 342.

<sup>142</sup> S. 335. Es sei hier daran erinnert, dass Voegelin auch schon bei Platon fand, dass dieser wegen ontologischer Vorstellungen nicht über die Polis hinausgehen konnte, s.o. S. 75 f.

der Gemeinschaften, also die von Platon verkannten Strukturunterschiede, dar. Wie die Polis von Natur ist, so gehört auch der Mensch von Natur zu ihr, m.a.W. er ist nach (der Bestimmung) der Natur ein Lebewesen, das zum staatlichen Verband gehört, φύσει πολιτικόν. Voegelin erkennt zurecht (S. 316), dass Aristoteles diesen Prozess nicht als einen biologischen versteht,<sup>143</sup> dass der Mensch nicht einfach ein soziales Lebewesen ist, sondern dass das Ziel der Polis eine „conscious, deliberate recognition of good and evil, of right and wrong“ ist. Natur ist nicht der Ausgangspunkt, sondern die Verwirklichung der Potentialität. Diese Bemerkungen sind wichtig, da die biologische Erklärung dieser Entwicklung immer noch vertreten wird.<sup>144</sup>

Aber auch hier lässt sich Voegelin wieder zu einem Vergleich mit Platon, d.h. dem 3. Buch der *Gesetze*, verleiten: Die Phasen der Entwicklung politischer Formen bei Plato, „the Platonic phases of the growth of political form were much richer in empirical detail ... Curious as it may sound at first hearing, Plato is the better empiricist“.<sup>145</sup> Nun, die platonische Fülle der Erfahrung ist in Wirklichkeit seine Imagination bei der Beschreibung einer von einer großen Flut heimgesuchten frühen Gesellschaft,<sup>146</sup> aber nicht die systematische Erfassung empirischer Gegebenheiten und ihre Analyse und Klassifikation.

---

<sup>143</sup> Vgl. auch S. 323, schon S. 282.

<sup>144</sup> W. Kullmann, Der Mensch als politisches Wesen bei Aristoteles, *Hermes* 108, 1980, S. 419-443.

<sup>145</sup> S. 317, vgl. S. 319: „the Aristotelian construction impoverishes the much wider and richer empiricism of the *Laws*.“ Dass Aristoteles in *Pol.* I 2 von den Entwicklungsstufen in Platon *Gesetzen* III beeinflusst ist, hatte Voegelin in Kap. 6, S. 246 dargelegt.

<sup>146</sup> Voegelin paraphrasiert diesen Abschnitt S. 242 f.

Hinzu kommt: in eben jenem Zusammenhang zeigt Platon wieder sein ungenügendes Verständnis politischer Assoziationen, denn er spricht beim Zusammenströmen mehrerer Haushalte schon von *Polis* (680 e 7) und nannte dann doch wieder diesen Zusammenschluss „ein einziges gemeinsames großes *Haus*“ (681 a 2). Damit macht er sich der unklaren Vorstellung über das Wesen dieser Gemeinschaften und ungenügender Differenzierung schuldig, die Aristoteles in *Politik* I 1 kritisiert hatte.<sup>147</sup> Ich sagte zu Anfang, dass Voegelins Ansatz, das Staatsdenken des Aristoteles ständig auf dem Hintergrund der platonischen Philosophie zu beschreiben, ihn daran hinderte zu verstehen, worauf es Aristoteles ankam: nicht empirische Angaben, sondern begriffliche Klärung. Dagegen ist für Voegelin Aristoteles' Klärung der Begriffe eine Verarmung der schriftstellerischen Darstellung.

An dieser Stelle sind wir in der Lage, das Verhältnis von Aristoteles zu Platon insgesamt besser zu bewerten. Für Voegelin<sup>148</sup> setzte mit Platon eine neue Epoche ein: „Plato marks an epoch in the historical cycle“,<sup>149</sup> und hier figuriert Aristoteles als ein Repräsentant dieser neuen Epoche, als der Denker, der die platonischen Linien weiterzieht, allerdings nicht in der Tiefe, mit der der Meister begonnen hatte. Voegelin (S. 285) beruft sich dabei auf die berühmte Elegie des Aristoteles, in der er von Platon schrieb, dieser habe entweder als einziger oder als *erster* durch seine Lebensführung und

---

<sup>147</sup> Weiteres Schütrumpf (o. Anm. 2) Bd. 1, S. 201. zu *Pol.* I 2, 1252 b 15.

<sup>148</sup> S. den Abschnitt in Kapitel 7 „The Consciousness of Epoch“ (S. 284-292).

<sup>149</sup> S. 288, vgl. schon 284 f., s.o. S. 36 f., die Gegenüberstellung mit Aristoteles.

Argumentation deutlich gemacht, dass nur der gute Mann zugleich auch glücklich sein könnte. Unzweifelhaft begann mit Platon das richtige Verständnis von Glück. Hat Platon deswegen eine neue Epoche in der praktischen Philosophie eingeleitet? Das ist zweifelhaft, denn in *Politik* I 13 bemerkt Aristoteles, dass eine von Platon vorgeschlagene Definition von *aretē* unzureichend, da zu allgemein, sei, und die Aufzählung spezifischer Tugenden, wie sie Gorgias vornahm, vorzuziehen ist (1260 a 25 ff.). Platon mag ein neues Verständnis der Bedingungen von Glück eingeleitet haben, aber ein ihm vorausgehender Sophist hatte ein viel besseres Verständnis von Tugend, die doch die Bedingung von Glück ist. Dies zeigt auch, dass die Behandlung des Aristoteles durch Voegelin als eines im Schatten Platons schaffenden Denkers ignoriert, wie sehr Aristoteles über Platon hinweg auf die ihm vorausgehende Philosophie eingeht und wie sehr diese seine Ansichten beeinflusst hat. Dies wird auch am Anfang der *Nikomachischen Ethik* deutlich, wo Aristoteles seine Vorstellung von Glück dadurch bestätigt, dass er aufzeigt, sie stimme mit weithin verbreiteten Auffassungen überein (I 8, 1098 a 27 ff.), er zieht somit den Rahmen sehr weit.

Das wird auch deutlich in *Politik* II 5 (1264 a 1 ff.), wo Aristoteles Platons Vorschläge zur Besitzordnung in der *Republik* an der Erfahrung der langen Vorzeit misst; wenn daran etwas richtig oder brauchbar wäre, so hätte es sich in all dieser Zeit gezeigt. Offensichtlich setzt Aristoteles in der Organisation menschlicher Einrichtungen dem schöpferischen Genius einzelner enge Grenzen, da alles schon existieren würde, wenn es einen Wert hätte. So sind auch die gemeinsamen Mahlzeiten, die ja Platon in den *Gesetzen* einrichtet, schon die Erfindung des Italos, dessen Herrschaft viel älter als

die des Minos war (*Pol.* VII 10, 1329 b 5)<sup>150</sup> – den Gesichtspunkt der Epoche führt er dabei nirgendwo ein.

Es ist außerdem unverständlich, dass nach Aristoteles *in politicis* mit Platon eine Epoche begonnen haben soll,<sup>151</sup> die für ihn bestimmend wurde. Denn im Programm einer politischen Abhandlung nach der *Nikomachischen Ethik* X 10 kündigt Aristoteles seine Erörterung von Gesetzgebung an, da diese bisher unerforscht geblieben sei – ich bemerkte schon, dass offensichtlich Platons 12 Bücher über die Gesetze nicht als ein Beitrag zur philosophischen Klärung von Gesetzgebung gelten können. Und Aristoteles beginnt die *Politik* mit dem Nachweis, dass Platon eine unzureichende Vorstellung der Herrschaftsbereiche, besonders der Bestimmung der Polis, hatte und den damit verbundenen Unterschied der Herrschaftsformen verkannte. Voegelin stellt Aristoteles als einen Denker, der sich im Windschatten des epoche-machenden Platon bewegte, dar. Dies ist nicht die Weise, wie Aristoteles sich selber und seine Rolle in der Philosophie sah. In der politischen Philosophie beginnt mit Aristoteles eine neue Epoche, da in seiner Einschätzung in der *Nikomachischen Ethik* X 10 das philosophische Studium von Gesetzgebung mit seinen eigenen Ausführungen überhaupt zum ersten Mal unternommen wurde. Man muss vielleicht das Epochendenken überhaupt als eine unzulässig von der platonischen Zyklustheorie des *Politikos* auf die Philosophiegeschichte übertragene Vorstellung bezeichnen.

---

<sup>150</sup> Vgl. Voegelin selber S. 291, wo er in diesen Reflektionen einen gegen Platon gerichteten kritischen Unterton bemerkt.

<sup>151</sup> Vgl. *Pol.* II 8, 1267 b 29: Hippodamos war der *erste* Denker zum besten Staat, seine Vorstellungen verdienen ebenso die Aufmerksamkeit des Aristoteles wie die späteren Platons.

Ich möchte zum Schluss noch auf einige Themen, die Voegelin in dem Kap. „The Science of the Polis“ aufwirft, eingehen. Er erkennt richtig, dass die Verfassungstheorie des Aristoteles auf seiner Vorstellung von den „Teilen“ der Polis aufbaut.<sup>152</sup> Reiche und Arme sind im wahrsten Sinne Teile des Staates, während ihre Untertypen eine Klassifikation von Verfassungstypen als Unterarten von Oligarchien und Demokratien erlauben (S. 344). Voegelin verweist darauf, dass für Aristoteles Demokratie als die einzige realistische Verfassung unter den zeitgenössischen Gegebenheiten erscheint.<sup>153</sup> Er deutet dies als eine Form der Resignation, die aber nicht dazu geführt habe, dass Aristoteles seine kritischen Maßstäbe aufgegeben habe. „Aristotle is a philosopher; he is not an intellectual flunkey for the historically inevitable“ (S. 354). Die Demokratie steht somit weit unterhalb des besten Staates, in dem allein ein Mensch sein Potential erfüllen kann.

Es verwundert daher vielleicht wenig, dass Voegelin kritisch gegenüber Aristoteles' eher positiver Stellung zur Herrschaft der Menge ist. Ausgehend von Aristoteles' bestem Staat, dessen Bürger volle *aretē* besitzen müssen, meint Voegelin: Je mehr die Bürgerschaft über diesen Kreis hinausgehe, d.h. je mehr sie demokratisch oder repräsentativ im modernen Sinne wird, umso weniger repräsentiere sie die aristotelische Vorstellung von der Regierung durch die Guten (S. 331, vgl. auch S. 302). Man dürfe nicht die moderne Vorstellung einer konstitutionellen Verfassung, die auf der christlichen Idee der

---

<sup>152</sup> S. 343 f.; S. 346 – ich habe dies zum Gegenstand meiner Untersuchung *Die Analyse der polis durch Aristoteles* (s.o. Anm. 61), gemacht, zur vorliegenden Frage s. S. 108 ff.

<sup>153</sup> S. 354 – er bezieht sich hier offensichtlich auf *Politik* III 15, 1286 b 20-22.

Gleichheit beruhe, mit der aristotelischen, die die herausragende Qualität der Gemeinschaft, ihre *aretē*, repräsentiere (S. 331), verwechseln. Dies ist sicherlich z.T. richtig, aber Voegelin selber sieht dies differenzierter, denn in seiner Besprechung von Aristoteles *Politik* III Kap. 10 geht er auch auf Aristoteles' Zurückweisung einer Herrschaft ganz weniger, die sehr gut sind, ein: dies sei oligarchisch und damit eine pervertierte Verfassungsform. Voegelin vermutet (S. 339 mit Anm. 6), Aristoteles habe hier möglicherweise die platonische *Republik* angegriffen. Dies ist völlig richtig gesehen, steht aber doch in einem gewissen Widerspruch zu den früheren Äußerungen über Aristoteles' Ideal der Repräsentation menschlicher Vorzüglichkeit in der Staatsordnung, was die Demokratie ausschließe. Mir scheint, dass Voegelin von dieser Vorstellung ausgeht und von ihr her Aristoteles' Argumentation in *Politik* III 10/11 kritisiert. Aristoteles sieht die Lösung des Problems der Oligarchie der Guten (10, 1281 a 28-34) in einem Kompromiss, der die wichtigsten Staatsämter der Oberschicht, den Besten, vorbehält und die Funktionen politischer Beratung und Rechtssprechung der Unterklasse überträgt (*Pol.* III 11, 1281 b 31 ff.). Voegelin nennt diese Lösung „somewhat thin“ und überbietet das noch mit „even thinner“ (S. 339 f.) – ich erinnere an die früheren Bemerkungen über das intellektuelle Ausdünnen – und er spricht dann mehrmals von „unsatisfactory“ (340 f.).

Voegelin ist aber auf die beiden wichtigen Argumente dieses Kapitels *Politik* III 11 nicht eingegangen: Seine Empfehlung, dem Demos die beschriebenen Funktionen zu geben, begründet Aristoteles mit zwei Argumenten, einmal der sog. Summierung von Eigenschaften in der großen Zahl: individuelle Vorzüge oder Einsichten addieren sich bei einer größeren Zahl – dies ist das Prinzip, das der Einrichtung von Richtergermien

oder Kommissionen, anstelle von Einzelrichtern oder Empfehlungen eines einzelnen, zugrundeliegt. Der einzelne unterliegt nach Aristoteles eher der Gefahr, einseitig oder willkürlich zu entscheiden, während durch den Austausch von Argumenten eine größere Anzahl von verschiedenen Gesichtspunkten eingebracht wird und das Resultat der Beratungen balancierter zu sein verspricht. Mit der Einführung dieser *Dynamik beim Beraten* hat Aristoteles von der *Qualität des Individuums* abgesehen und eine überlegene Qualität in dem Beratungsgremium angesiedelt, und zwar eine so überlegene Qualität, dass ihm vorzügliche Individuen als unterlegen erscheinen. Diese aristotelische Beobachtung einer Dynamik der politischen Debatte, die ein Beratungsgremium über das Niveau aller Individuen, die daran teilhaben, heraushebt, ist eine bemerkenswerte und originelle Einsicht. Wenigstens im Lichte dieser Vorstellung muss man Voegelins Auffassung, dass je mehr die Bürgerschaft demokratisch oder repräsentativ im modernen Sinne wird, umso mehr die aristotelische Vorstellung von der Regierung durch die Guten aufgegeben werde, doch erheblich einschränken. Denn Aristoteles versucht in *Politik* III 11 eine demokratische Verfassung als die qualitativ beste zu erweisen, sie verdient den Vorzug vor der Oligarchie der Guten (III 11, 1281 a 40 ff.). Voegelin hat auch nicht erwähnt, dass Aristoteles diese spezifische Regelung, bei der politische Beratung und Rechtssprechung der Unterklasse übertragen sind, auf Solon zurückführte (1281 b 32). Dieser hatte eine Form von Demokratie eingerichtet, die noch nicht mit den Mängeln der späteren radikalen Demokratie belastet war.<sup>154</sup>

---

<sup>154</sup> Voegelin hat eine hohe Meinung von dem Gesetzgeber Solon: S. 89, vgl. S. 164 – jeweils im Zusammenhang mit Platon.

Zum zweiten befürwortet Aristoteles die Übertragung politischer und richterlicher Entscheidungen an den Demos mit dem Argument, dass nicht der Experte das Werk am besten beurteile, sondern der Benutzer: nicht der Baumeister urteilt am besten über die Qualität eines Hauses, sondern der Bewohner, der darin wohnt. Dies ist deutlich gegen die platonische Konzeption des Experten als Regierenden gerichtet.

Aus der Antike ist mir kein anderer philosophischer Versuch, die Vorzüge eines gemäßigt demokratischen Regierungssystems zu begründen, wie der in Aristoteles *Politik* III 11, bekannt. Er geht weit über die eingangs erwähnte Festtagsrhetorik eines Perikles, die Popper verführte, hinaus. Dieser Abschnitt *Politik* III 11 ist völlig singulär in der antiken Staatstheorie. Allein deswegen hätte man erwarten können, dass Voegelin, der doch auf dieses Kapitel eingeht, den aristotelischen Gedankengang als ganzen, einschließlich der pro-demokratischen Argumente, wiedergibt. Es verwundert weiterhin, dass Voegelin, der doch insgesamt keinem subjektiven Stil huldigt, ausgerechnet im Zusammenhang dieser bemerkenswerten Begründung der Demokratie durch Aristoteles abschätzige Äußerungen wie „thin“, „even thinner“ oder „unsatisfactory“ benutzt. Dieses negative Urteil wird aber in gewisser Weise zurückgenommen, wenn Voegelin in Kap. 9 (S. 347 f.) – offensichtlich mit Zustimmung, jedenfalls aber ohne Kritik – die aristotelische Behandlung der Unterarten von Demokratie in *Politik* IV bzw. VI wiedergibt.

Schließlich und zuletzt möchte ich auf Voegelins Deutung der aristotelischen Vorstellung von Gleichheit unter den Menschen eingehen. Dies wiederum ist von der aristotelischen Vorstellung von Sklaverei nach Natur untrennbar, die nach Voegelin häufig den Unwillen von Gleichheitsfanatikern,

„egalitarians“, errege (S. 329). Dies sei unverdient, denn Aristoteles bestreite nicht die Gleichheit der menschlichen Natur,<sup>155</sup> sondern versuche empirisch Persönlichkeitstypen, „personality types“, innerhalb dieser allgemeinen gleichen Natur zu unterscheiden. Sklaven von Natur, „who will indulge in mischief when a master does not keep an eye on them“, bilden für Voegelin naturgemäß einen ziemlich großen Bestandteil jeder Gesellschaft, unserer eigenen so wie der der Griechen (S. 330). Aber die aristotelische Unterscheidung von Herr und Sklave ist nicht empirisch, sondern teleologisch,<sup>156</sup> Aristoteles gibt vor, die Institution der Sklaverei biete den Sklaven Schutz zum Überleben – so als hätten die Barbaren, d.h. die Sklaven von Natur, nicht auch ohne das Eingreifen schützender Sklavenhalter Jahrtausende lang wohl überlebt. Und „mischief“ ist so ziemlich das gleiche wie Unfug, eine eher harmlose Form von Missverhalten. Voegelins Beurteilung eines bestimmten Persönlichkeitstypus mag durchaus zutreffen, aber wir nehmen Menschen dieser Art im Namen der Aufsicht durch Bessere nicht mehr jegliches Recht oder verdammen sie zu einem Schicksal, das sie zu einem lebenden Werkzeug und zu einem Stück äußerlichen Besitzes<sup>157</sup> degradiert. Voegelin verharmlost eine doch von vielen, und dies

---

<sup>155</sup> Voegelin erwähnt nicht, dass diese von ihm Aristoteles zugeschriebene Vorstellung weit über Platon hinausgeht, dessen Auffassung einer weitgehenden Gleichheit der Menschen in den *Gesetzen* darauf beruht, dass bei dem weiten Abstand von dem göttlichen Philosophen die Unterschiede zwischen ihnen bedeutungslos werden: „he now speaks as the divine lawgiver to men who are equal because they are equidistant from him“, S. 234 Anm. 2.

<sup>156</sup> *Pol.* I 2, 1252 a 31, s. Schütrumpf (o. Anm. 2) Bd. 1, S. 189.

<sup>157</sup> Aristoteles *Pol.* I 4, 1253 b 32 f.

würde zu allererst den Platon der *Republik* einschließen,<sup>158</sup> als unakzeptabel empfundene Behandlung von Menschen. Im übrigen glaubte Aristoteles außerhalb der biologischen Schriften nicht an eine allgemeine gleiche Menschennatur, denn er stellt den Sklaven von Natur auf die gleiche Stufe wie Tiere (*Pol.* I 5, 1254 b 24-26). Aristoteles' Theorie ist außerdem rassistisch, da sie die Bewohner bestimmter Klimazonen pauschal als von Natur sklavisch denunziert (VII 7). Voegelins wenige Bemerkungen werden dem Problem kaum gerecht.<sup>159</sup>

Ich komme zum Schluss: Aristoteles bemerkte über die Besitzordnung, die Platon in seiner *Republik* vorschlug: man dürfe nicht nur darauf abheben, welche Mißstände damit beseitigt würden, sondern auch, welche Vorteile.<sup>160</sup> Ich möchte diese Bemerkung gleichsam auf den Kopf stellen: Es kommt nicht allein darauf an, was Aristoteles in seiner politischen Theorie gegenüber Platon aufgegeben oder verloren haben mag, sondern auch darauf, was er gewonnen hat, und dies scheint mir nicht wenig: Da ist zunächst die Einsicht vom Eingangskapitel des 1. Buches der *Politik*, dass die Polis ein der Art nach eigenes Gebilde ist – die Polis ist nicht die Seele in Großbuchstaben, wie Platon wollte. Damit gibt es bei Aristoteles auch zum ersten Mal politische Theorie im modernen Sinne, die diesen Namen verdient, und nicht etwa nur eine auf

---

<sup>158</sup> Vgl. Voegelin selber, S. 219: „In the *Republic* Plato has abolished slavery.“ Vgl. E. Schütrumpf, Aristotle on Slavery – a Platonic dilemma, *Ancient Philosophy* 13 (1993) S. 111-123.

<sup>159</sup> S. 307 Anm. 4 will Voegelin den Ursprung der aristotelischen Unterscheidung von Freien und Sklaven im Vergleich von theoretischer Philosophie und Freiheit nach *Met.* A 2, 982 b 25-31 sehen. Aber die Qualitäten des Herrn, die ihn zur Herrschaft über Sklaven befähigen, sind nicht theoretischer, sondern ethischer Art: *Pol.* I 13, 1260 a 9 ff.

<sup>160</sup> *Pol.* II 5, 1263 b 27-29.

ein größeres Format projizierte Seelenkunde, wie bei Platon. Hinzu kommt Aristoteles' originaler Beitrag zur Regierungslehre, zur Herrschaftstheorie oder zur Rechtsphilosophie mit der Einführung der Konzeption distributiver Gerechtigkeit oder des Staatsrechts (πολιτικόν δίκαιον). Schließlich ist da die Verfassungstheorie mit ihren Vorbehalten gegen die Oligarchie der überragenden Guten und dem Vertrauen, dass das gemeine Volk in einer gegen Missbrauch geschützten Verfassung, das könnte die Mischverfassung sein, verantwortungsvoll Entscheidungen treffen kann. Für all dies konnte sich Voegelin nicht erwärmen. Voegelin sieht in Aristoteles den Theoretiker, der die politische Realität aus der Distanz analysierte, ohne die zeitgenössischen politischen Entwicklungen, wie die durch Alexander eingeleiteten Veränderungen der griechischen Staatenwelt, einzubeziehen. Es scheint jedoch, dass die aristotelische politische Philosophie gerade in den Elementen, die sie von der platonischen unterscheidet, noch Bedeutung für die von der griechischen Polis so verschiedenen modernen Staaten hat.

### **Zusammenfassung**

Die vorliegende Abhandlung erörtert die Kapitel 7-9 im 3. Band von Eric Voegelins *Order and History*. Der Autor geht von dem platonischen Zusammenhang aus, in dem Voegelin die Philosophie des Aristoteles und insbesondere die Philosophie der menschlichen Angelegenheiten darstellt. Er modifiziert die Gegenüberstellung von Plato und Aristoteles, die Voegelin generell vornimmt, im Lichte von Voegelins eigener differenzierter Darstellung der im Laufe der Zeit sich wandelnden platonischen Positionen und der zunehmenden Ernüchterung und Resignation, die Voegelin bei Platon feststellt. Wenn nach Voegelin Aristoteles Platons Träume eines geistig neugeordneten hellenischen Reiches nicht teilt, so hat Aristoteles nach dem Ergebnis dieser Untersuchung von Anfang an die Lehren aus dem Scheitern Platons gezogen und bescheidenere Vorschläge zur Verbesserung der Verhältnisse in griechischen Staaten unterbreitet. Der Autor stellt Aspekte der aristotelischen politischen Philosophie, die Voegelin kritisch sah, unter Verweis auf neuere Forschung eher positiv dar.

### **Abstract**

The study on Eric Voegelin's interpretation of Aristotle's *Politics* focuses on chapters 7-9 in Volume III of Voegelin's *Order and History*. The author sets out from the platonic context in which Voegelin places throughout the philosophy of Aristotle and in particular his ethical and political thinking. The author challenges the stark contrast between Plato and Aristotle which Voegelin presents in light of Voegelin's own meticulous account of Plato's views with regard to the possibilities of political activity by the philosopher. Voegelin himself discovers a resignation on Plato's part. Rather than contrasting Platonic dreams of the foundation of a spiritually reformed Hellenic empire with Aristotle's resignation as Voegelin suggested the author proposes that Aristotle starts with the experience of Plato's failure in politics and recommends political changes on a smaller scale and with better chances of success. The author, referring to recent scholarship, presents aspects of Aristotle's political thinking which were viewed by Voegelin rather critically in a more positive light.

# WILHELM FINK VERLAG

## **„PERIAGOGE“-TEXTE**

Herausgegeben von Peter J. Opitz  
in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv an der Universität München

### **Eric Voegelin: Autobiographische Reflexionen**

Herausgegeben, eingeleitet und mit einer Bibliographie der Schriften Eric Voegelins von Peter J. Opitz. München, 1994

### **Eric Voegelin: Die politischen Religionen**

Herausgegeben und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz. München, 1993; <sup>2</sup>1996

### **Eric Voegelin: Das Volk Gottes.**

Sektenbewegungen und der Geist der Moderne  
Herausgegeben, eingeleitet und mit einem Essay von Peter J. Opitz. Aus dem Englischen von Heike Kaltschmidt. München, 1994

### **Eric Voegelin: „Die spielerische Grausamkeit der Humanisten“.**

Studien zu Niccolò Machiavelli und Thomas Morus  
Aus dem Englischen und mit einem Vorwort von Dietmar Herz. Nachwort von Peter J. Opitz. München, 1995

### **Eric Voegelin: Die Größe Max Webers**

Herausgegeben und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz. München, 1995

### **Eric Voegelin: Evangelium und Kultur.**

Das Evangelium als Antwort  
Mit einem Vorwort von Wolfhart Pannenberg. Aus dem Englischen und mit einem Nachwort von Helmut Winterholler. München, 1997

### **Eric Voegelin: Der Gottesmord.**

Zur Geschichte und Gestalt der modernen politischen Gnosis  
Herausgegeben und eingeleitet von Peter J. Opitz. Mit einem Nachwort von Thomas Hollweck. München, 1999

## **„PERIAGOGE“ – STUDIEN**

Herausgegeben von Peter J. Opitz und Dietmar Herz  
in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv an der Universität München

### **Gilbert Weiss: Theorie, Relevanz und Wahrheit**

Eine Rekonstruktion des Briefwechsels zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz (1938-1959)  
München, 2000

### **Geoffrey Price: Eric Voegelin: International Bibliography, 1921-2000**

München, 2001

### **Thies Marsen: Zwischen „reeducation“ und politischer Philosophie. Der Aufbau der politischen Wissenschaft in München nach 1945**

München, 2001 (i.V.)

### **Christian Schwaabe: Freiheit und Vernunft in der unversöhnten Moderne. Max Webers kritischer Dezinismus als Herausforderung des politischen Liberalismus**

München: Fink Verlag, 2001 (i.V.)

## **Verlag Karl Alber**

### **Eric Voegelin, Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung**

Herausgegeben von Peter J. Opitz. Mit einem Nachwort des Herausgebers und einer Bibliographie. Freiburg (Breisgau) / München, 1991

### **Eric Voegelin, Alfred Schütz, Leo Strauss und Aron Gurwitsch:**

Briefwechsel über „Die Neue Wissenschaft der Politik“

Herausgegeben von Peter J. Opitz. Freiburg (Breisgau) / München, 1993

## **Verlag Klett-Cotta**

### **Eric Voegelin: „Ordnung, Bewußtsein, Geschichte“**

Späte Schriften – eine Auswahl

Herausgegeben von Peter J. Opitz. Mit einem Vorwort und einem Nachwort des Hrsg. und einer Bibliographie. Stuttgart, 1988

### **The Philosophy of Order: Essays on History, Consciousness and Politics for Eric Voegelin on his 80th birthday, January 3, 1981**

ed. by Peter J. Opitz and Gregor Sebba. Stuttgart, 1981

*IN VORBEREITUNG:*

**Eric Voegelin: Ordnung und Geschichte**

Herausgegeben von Peter J. Opitz und Dietmar Herz

**Bd. 1: Die kosmologische Ordnung des alten Nahen Ostens**

Herausgegeben von Prof. Jan Assmann, Universität Heidelberg  
Übersetzt von Reinhard Sonnenschmidt

**Bd. 2: Israel und die Offenbarung: Die Geburt der Geschichte**

Herausgegeben von Prof. Jörg Jeremias und PD Dr. Friedhelm Hartenstein,  
Universität Marburg  
Übersetzt von Uta Uchegbu

**Bd. 3: Israel und die Offenbarung  
Moses und die Propheten**

Herausgegeben von Prof. Jörg Jeremias und PD Dr. Friedhelm Hartenstein,  
Universität Marburg  
Übersetzt von Nils Winkler

**Bd. 4: Die Welt der Polis: Vom Mythos zur Philosophie**

Herausgegeben von Prof. Jürgen Gebhardt, Universität Erlangen  
Übersetzt von Lars Hochreuther

**Bd. 5: Die Welt der Polis: Das Jahrhundert Athens**

Herausgegeben von Prof. Jürgen Gebhardt, Universität Erlangen  
Übersetzt von Lars Hochreuther

**Bd. 6: Platon**

Herausgegeben von Prof. Dietmar Herz, Universität Erfurt  
Übersetzt von Veronika Weinberger

**Bd. 7: Aristoteles**

Herausgegeben von Prof. Peter J. Opitz, Universität München  
Übersetzt von Helmut Winterholler

**Bd. 8: Das Ökumenische Zeitalter: Die Legitimität der Antike**

Herausgegeben von Prof. Thomas Hollweck, Universität Boulder, Colorado  
Übersetzt von Jörg Fündling

**Bd. 9: Das Ökumenische Zeitalter: Weltherrschaft und Philosophie**

Herausgegeben von Prof. Manfred Henningsen, Universität Hawai'i  
Übersetzt von Wibke Reger

**Bd. 10: Auf der Suche nach Ordnung**

Herausgegeben von Paul Carringella, Hoover Institution, California  
und Dr. Gilbert Weiss, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien  
Übersetzt von Helmut Winterholler

## **OCCASIONAL PAPERS**

Herausgegeben von Peter J. Opitz und Dietmar Herz  
Eric-Voegelin-Archiv  
an der Ludwig-Maximilians-Universität München  
(ISSN 1430-6786)

– I –

### **Eric Voegelin: Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt**

Mit einem Vorwort von Peter J. Opitz  
52 Seiten. München, April 1996; 2. Aufl. Juni 2000

– II A –

### **Thomas Hollweck: Der Dichter als Führer?**

Dichtung und Repräsentanz in Voegelins frühen Arbeiten  
51 Seiten. 1. Auflage, München, April 1996; 2. Aufl. Juni 1999

– II B –

### **Eric Voegelin: Wedekind.**

Ein Beitrag zur Soziologie der Gegenwart  
64 Seiten. München, April 1996; 2. Aufl. Oktober 1999

– III –

### **Dietmar Herz: Das Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und Staat.**

Zu Eric Voegelins Kritik an Hans Kelsen  
72 Seiten. München, Mai 1996

– IV –

### **William Petropulos: The Person as Imago Dei.**

Augustine and Max Scheler in Voegelin's „Herrschaftslehre“ and „The Political Religions“  
64 Seiten. München, Juni 1997; 2. überarbeitete Aufl. Juni 2000

– V –

### **Christian Schwaabe: Seinsvergessenheit und Umkehr.**

Über das „richtige Denken“ bei Eric Voegelin und Martin Heidegger  
60 Seiten. München, Juni 1997

– VI –

### **Gilbert Weiss: Theorie, Relevanz und Wahrheit.**

Zum Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz  
80 Seiten. München, Dezember 1997

– VII –

### **Dante Germino: Eric Voegelin on the gnostic roots of violence**

60 Seiten. München, Februar 1998

– VIII –

**Thomas Hollweck: The Romance of the Soul.**

The Gnostic Myth in Modern Literature  
60 Seiten. München, Juli 1998

– IX –

**Eric Voegelin: Hegel – Eine Studie über Zauberei**

Aus dem Englischen übersetzt von Nils Winkler und  
mit einem Nachwort von Peter J. Opitz  
102 Seiten. München, April 1999; 2. überarbeitete Aufl. Januar 2001

– X –

**Sandro Chignola: „Fetishism“ with the Norm and Symbols of Politics.**

Eric Voegelin between Sociology and „Rechtswissenschaft“, 1924-1938  
58 Seiten. München, Juli 1999

– XI –

**Peter J. Opitz (Hrsg.): Zwischen Evokation und Kontemplation.**

Eric Voegelins „Introduction“ zur „History of Political Ideas“  
englisch / deutsch  
Aus dem Englischen übersetzt und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz  
100 Seiten. München, Juli 1999

– XII –

**Peter J. Opitz: Stationen einer Rückkehr.**

Voegelins Weg nach München  
58 Seiten. München, Juli 1999

– XIII –

**Gregor Sebba: Jean-Jacques Rousseau:**

Autobiography and Political Thought  
Herausgegeben und mit einem Vorwort versehen von Peter J. Opitz  
42 Seiten. München, Januar 2000

– XIV –

**Hans Maier / Peter J. Opitz: Eric Voegelin – Wanderer zwischen den Kontinenten**

86 Seiten. München, Januar 2000; 2. Aufl. Juli 2000

– XV –

**Thomas Heilke: The Philosophical Anthropology of Race:**

A Voegelinian Encounter  
58 Seiten. München; März 2000

– XVI –

**Helmut Winterholler: Moses und das Volk Gottes.**

Zum Offenbarungsverständnis von Eric Voegelin  
56 Seiten. München, April 2000

– XVII –

**Eric Voegelin: Die Entstehung der Revolutionsidee von Marx**

Aus dem Englischen übersetzt von Nils Winkler und mit einem editorischen Nachwort versehen von Peter J. Opitz  
74 Seiten. München, April 2000

– XVIII –

**Michael Franz: Voegelin's Analysis of Marx**

54 Seiten. München, August 2000

– XIX –

**Thomas Hollweck: Mythos und Geschichte:  
Zur Genesis von *Order and History***

61 Seiten. München, August 2000

– XX –

**Eric Voegelin: Plato's Myth of the Soul.**

Materialien zu Eric Voegelins „History of Political Ideas“ (II)  
Herausgegeben von Elisabeth von Lochner  
62 Seiten. München, Januar 2001

– XXI –

**Norbert Blößner: The „Encomium of a Noble Man“**

Anmerkungen zu Eric Voegelins *Politeia*-Interpretation  
55 Seiten, München, März 2001

– XXII –

**Hellmut Flashar: Dekomposition einer mythischen Philosophie – Eric Voegelin über Aristoteles**

25 Seiten, München, April 2001

– XXIII –

**Christoph Horn: Kontinuität, Revision oder Entwicklung? Das Verhältnis von *Politikos*, *Politeia* und *Nomoi* bei Eric Voegelin und aus der Sicht aktueller Forschungen**

31 Seiten, München, Mai 2001

– XXIV –

**Eckart Schütrumpf: Eric Voegelins Deutung der aristotelischen *Politik* in *Order and History***

89 Seiten, München, Juni 2001

– XXV –

**Arpad Szakolczai: Stages of a Quest: Reconstructing the Outline Structure of the *History of Political Ideas***

61 Seiten, München, Juli 2001

## **GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS**

*Occasional Papers* invites the submission of original manuscripts on all aspects of the work and thought of Eric Voegelin. Authors should respect the following guidelines:

### **Scope**

The *Occasional Papers* seek to publish innovative scholarly manuscripts available on the works of Eric Voegelin. The papers especially feature articles that contribute to the improvement of general knowledge or detailed research on his works. Besides, it is interested in publishing shorter pieces by Voegelin in order to make them available to a wider public.

### **Originality**

*Occasional Papers* does not evaluate works already published elsewhere or under current review by another publisher. Our policy is that a new paper is not original enough if as many as half of the ideas will have appeared in a book or elsewhere first. Whenever a question about overlap might arise, at the time of submission please send a copy of the earlier work and ask the editor for a judgement. As a partial exception, a study that is promised to a future edited book can normally be published if the book will appear at least six months after the *Occasional Papers* article and if the author has arranged for the *Occasional Papers'* editor's agreement at the time of submission.

### **Length**

*Occasional Papers* will not review a manuscript longer than 16.000 words including notes. Please provide a word count, which most word processors will compute, unless the manuscript totals fewer than forty pages when double-spaced. Number the pages consecutively and allow margins on all sides. We prefer a font no smaller than 12 points.

### **Procedure**

Please submit a copy, printed on only one side of the page, addressed to the Editor Peter J. Opitz (address as printed below).

### References

The *Occasional Papers* use, as a rule, footnotes to cite sources of evidence and references only, and not to present supplementary evidence and reasoning. If such additional material is needed, the reader should find it with the rest of the text, in general. An exception could be made for an addition that would disturb the flow of the text.

The reference list should contain the complete facts of publication or availability for each source cited. Provide author first names when available and include relevant information in a footnote. A note may include a brief annotation that helps the reader understand the sources value and viewpoint.

Anfragen, Heftbestellungen und Manuskripte bitte an:

Submission of orders and manuscripts to:

Eric-Voegelin-Archiv

Geschwister-Scholl-Institut

für Politische Wissenschaft

an der Universität München

Oettingenstrasse 67

D – 80538 München

Telefon (089) 2178 – 3090

Telefax (089) 2178 – 3092

Internet: <http://www.lrz-muenchen.de/~voegelin-archiv/>

E-Mail: [Peter.Opitz@lrz.uni-muenchen.de](mailto:Peter.Opitz@lrz.uni-muenchen.de) oder

[voegelin-archiv@lrz.uni-muenchen.de](mailto:voegelin-archiv@lrz.uni-muenchen.de)

Preise: 10,- DM pro Heft (IX, XI, XXIV: 12,- DM) + Versandkosten.

Änderungen vorbehalten.

Abonnementbestellungen richten Sie bitte an:

[Peter.Opitz@lrz.uni-muenchen.de](mailto:Peter.Opitz@lrz.uni-muenchen.de)