

# VOEGELINIANA

---

OCCASIONAL PAPERS



Barbara Zehnpfennig

Zurück zum Beginn?

Eric Voegelins Aktualisierung der Antike

# IMPRESSUM

## VOEGELINIANA – OCCASIONAL PAPERS

### neue reihe

Hrsg. von der Eric-Voegelin-Gesellschaft e.V.

Redaktion: Matthias Schmid

ISSN: 2198-8439

Nr. 3

Barbara Zehnpfennig:

Zurück zum Beginn? Eric Voegelins Aktualisierung der Antike

München, Mai 2014

Umfang: 11 Seiten

Verfügbar unter der URL:

[http://eric-voegelin-gesellschaft.de/files/user/pdfs/voegeliniana-neue-reihe/vop\\_3.pdf](http://eric-voegelin-gesellschaft.de/files/user/pdfs/voegeliniana-neue-reihe/vop_3.pdf)

URN: urn:nbn:de:101:1-201405042137

Bei einem URN (Uniform Resource Name) handelt es sich um einen von der Deutschen Nationalbibliothek bereitgestellten Persistent Identifier, der eine Online-Publikation unabhängig von einem konkreten Link und somit auch von Veränderungen im Web oder Serverumstellungen auffindbar macht. Er hilft dabei, eine Online-Publikation dauerhaft eindeutig identifizierbar und zuverlässig zitierfähig zu halten. Weitere Informationen zum URN unter:

[http://www.dnb.de/DE/Netzpublikationen/URNService/urnservice\\_node.html](http://www.dnb.de/DE/Netzpublikationen/URNService/urnservice_node.html) .

Empfohlene Zitierweise: Barbara Zehnpfennig: *Zurück zum Beginn? Eric Voegelins Aktualisierung der Antike* (= *VOEGELINIANA – Occasional Papers: neue reihe*, Nr. 3), [München] 2014. Online im Internet unter URN: <urn:nbn:de:101:1-201405042137>.

BARBARA ZEHNPFENNIG, seit 1999 Professorin für Politische Theorie und Ideengeschichte an der Universität Passau; derzeit Vorsitzende der *Gesellschaft zur Erforschung des politischen Denkens* und Mitglied im Vorstand der *Deutschen Gesellschaft für Politikwissenschaft*. Studium der Philosophie, Soziologie, Germanistik und Geschichte. 1983 Promotion mit einer Doktorarbeit über Reflexion und Metareflexion bei Platon und Fichte. 1999 Habilitation mit einer Schrift über Hitlers *Mein Kampf*. Forschungsschwerpunkte: antike Philosophie, amerikanisches Verfassungsdenken, Totalitarismus und Extremismus.

Aktuelle Publikationen: *Ideologie und Verbrechen. Kommunismus und Nationalsozialismus im Vergleich* [Herausgabe mit Frank-Lothar Kroll], München 2013; *Die Politik des Aristoteles* (= *Staatsverständnisse*, Bd. 44) [Herausgabe], Baden-Baden 2012; *Adolf Hitler: Mein Kampf. Weltanschauung und Programm. Studienkommentar*, München 2011.

Die Ansichten und Meinungen, die in diesem *Occasional Paper* zum Ausdruck kommen, liegen in alleiniger Verantwortung der Autoren und spiegeln nicht unbedingt die Haltung der Redaktion oder der Eric-Voegelin-Gesellschaft wider. Alle Rechte vorbehalten.

© Eric-Voegelin-Gesellschaft 2014

Barbara Zehnpfennig

## ZURÜCK ZUM BEGINN? ERIC VOEGELINS AKTUALISIERUNG DER ANTIKE\*

In seiner harschen Modernitätskritik, für die er berühmt (und berüchtigt) war, nimmt Eric Voegelin bekanntlich Maß an dem, was in der Moderne seiner Meinung nach verlorengegangen ist: jene Einsicht in die Wahrheit des Menschen, die in Antike und Christentum gewonnen worden war. Damit vollzieht Voegelin eine ungewöhnliche Umkehrung der Perspektive: Auf provozierende Weise bricht er mit jener Fortschrittsgläubigkeit, die selbst Teil der Moderne ist. So wertet er einen Teil der Geschichte auf, der für viele bloße Vorgeschichte bzw. überwundene Vorstufe ist zu einer Entwicklung, in der der Mensch zunehmend zum Bewusstsein seiner selbst gelangte – und auch zum Bewusstsein der Beschränktheit seiner Möglichkeiten, wenn man daran denkt, was nach dem hypertrophen Versuch, den „Neuen Menschen“ zu schaffen, gekommen ist: der Angriff auf das Subjekt durch die Systemtheorie, die Neurowissenschaft, die Foucaultsche Machttheorie und vieles andere mehr.

Diese neueren Entwicklungen konnte Voegelin natürlich noch nicht im Blick haben; die Gegner seiner Zeit hießen Positivismus, Szientismus etc., Denkrichtungen, die allerdings noch immer von Gewicht sind. Angesichts dessen, was seit Voegelins Zeiten noch hinzugekommen ist, ist die Provokation Voegelins nicht kleiner geworden – was die Sache noch interessanter macht, denn gegen den Strich zu denken, erweitert den Horizont. Sich von herrschenden Meinungen und mit ihnen verbundenen Tabus nicht schrecken zu lassen, macht diese neueren Entwicklungen konnte Voegelin natürlich noch nicht im Blick haben; die schließlich die Freiheit der Wissenschaft aus, die letztere selbst oft genug preiszugeben droht. Insofern ist es ein reizvolles Unterfangen, sich Voegelins Versuch einer Aktualisierung der Antike noch einmal vor Augen zu führen und in ihm nach Stärken und Schwächen zu suchen. Das soll im Anschluss geschehen, und zwar in den folgenden drei Schritten:

Zunächst erfolgt eine kurze Vergegenwärtigung dessen, was Voegelin an der Antike, speziell an Platon, als besondere Leistung würdigt. Danach soll ein Rückgang zu Platon selbst unternommen werden. Eine Schlussbemerkung soll die hier angestellten Überlegungen dann noch einmal zusammenführen.

### 1. Die Leistung der Antike

Die „Neue Wissenschaft der Politik“, die zu begründen Voegelin sich vorgenommen hatte, sollte Prinzipienwissenschaft *und* Geschichtsphilosophie in einem sein.<sup>1</sup> Sie sollte den Rang

---

\* Bei dem vorliegenden Aufsatz handelt es sich um die überarbeitete Fassung eines Vortrages, der am 08. Dezember 2012 im Rahmen des Symposiums *Politik, Repräsentation und Wahrheit: 60 Jahre Eric Voegelins The New Science of Politics* in München gehalten wurde.

<sup>1</sup> Vgl. Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik* (= *Periagoge*, o. Bd.), hrsg., mit einem Nachwort und einer Bibliographie vers. von Peter J. Opitz, München 2004, S. 19.

einer Ordnungswissenschaft haben und sich mit dem Zusammenhang von Seelenordnung und politischer Ordnung befassen; sie sollte in dem Bewusstsein begründet werden, dass nur der Transzendenzbezug wahrhaft ordnungsstiftend sein kann und dass die Auflösung dieser Beziehung zu jener verhängnisvollen Immanentisierung der Transzendenz geführt hat, die er mit dem Begriff „Gnosis“ kennzeichnet und in den totalitären Systemen des 20. Jahrhunderts zu furchtbarer Wirklichkeit gekommen sieht.<sup>2</sup> Worin liegt – angesichts dieses Programms – der Bezug zur Antike? Die Frage beantwortet sich aus dem Geschichtsbild Voegelin: Die „Wahrheit der Seele“<sup>3</sup>, nämlich sich zur Transzendenz hin öffnen zu müssen, um ihre eigene, innere Ordnung von dorthin zu empfangen und zu konstituieren, hatte folgendes geschichtliche Schicksal: Sie durchlief einen Zyklus. „Den Höhepunkt dieses Zyklus würde das Erscheinen Christi kennzeichnen; die vorchristlichen Hochkulturen wären sein aufsteigender, die moderne, gnostische Zivilisation sein absteigender Ast.“<sup>4</sup>

Die Antike wird also durch das Christentum überboten; die Moderne aber sinkt deutlich unter das Niveau der Antike ab. Was ist nun das, was die Moderne gegenüber der Antike eingebüßt hat?

Die vorchristlichen Hochkulturen haben das Transzendenz-Erleben, das zuvor noch „kompakt“ wahrgenommen wurde, differenziert: Sie haben die Seele als das „Sensorium der Transzendenz“<sup>5</sup> entdeckt. Das ist der Schritt von der „kosmologischen“ zur „anthropologischen“ Wahrheit. Im „mittelmeerischen Kulturraum gipfelte dieser Aufstieg in der maximalen Differenzierung durch die Offenbarwerdung des Logos in der Geschichte“<sup>6</sup>. Damit ist wohl die Fleischwerdung Gottes in Jesu gemeint, die durch die antike Philosophie vorbereitet wurde; Voegelin kennzeichnet letztere als „adventlich“<sup>7</sup>. In der Menschwerdung Gottes liegt der Schritt von der „anthropologischen“ zur „soteriologischen“ Wahrheit.<sup>8</sup> Platon kommt in diesem Schema eine entscheidende Stellung zu. In seiner Philosophie wird bewusst, dass die gesellschaftliche Ordnung zwar als Repräsentation der kosmischen Ordnung zu gelten hat, dass aber andererseits die Gesellschaft der großgeschriebene Mensch ist. Die Kurzformel dafür lautet: Gesellschaft ist Mikrokosmos, aber auch Makroanthropos.<sup>9</sup> So wurde Platon – zusammen mit Aristoteles – zum Begründer der *epistémé politiké*, einer politischen Wissenschaft, deren Rationalität für Voegelin darin besteht, dass sie die menschliche Rationalität vom göttlichen Logos ableitet. Der Mensch wird verstanden als eingebunden in eine Seinsordnung, die im *summum bonum* gipfelt, von dem er selbst sein Maß bezieht. Dies bildet den Gegensatz zum sophistischen *homo-mensura*-Satz, dem gemäß der Mensch keinen Maßstab jenseits seiner und über sich braucht, weil er selbst das Maß aller Dinge ist.

---

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 119ff.

<sup>3</sup> Ebd., S. 77.

<sup>4</sup> Ebd., S. 173.

<sup>5</sup> Ebd., S. 89.

<sup>6</sup> Ebd., S. 173.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Vgl. ebd., S. 89–93.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., S. 75–77.

Bei dieser – hier sehr komprimiert dargestellten – Sicht der historischen Zusammenhänge stellen sich nun allerdings zwei Fragen: 1. Wieso werden Platon und Aristoteles von Voegelin als Einheit behandelt? 2. Was kommt angesichts dessen, was Voegelin als Leistung der platonischen Philosophie festgestellt hat, durch das Christentum eigentlich noch hinzu?

Zunächst zur ersten Frage: Aristoteles hat sich selbst dezidiert von seinem Lehrer Platon abgegrenzt, nicht zuletzt durch den gegen ihn erhobenen Vorwurf der Vergegenständlichung des letztbegründenden Prinzips, das für Voegelin so wichtig ist: das Gute bzw. Gott. Aristoteles rühmt sich, im Gegensatz zu Platon nur über das menschliche Gute zu sprechen; das platonische allgemeine Gute ist für ihn ein reines Konstrukt. Ein weiterer Aspekt ist, dass das, was bei Platon Einheit ist, nämlich Theorie und Praxis der Philosophie im sokratischen Dialog, bei Aristoteles zur bloßen Theorie wird – bei vorausgesetzter Wirklichkeit des entscheidenden Gegenstands: des Guten, der Tugend etc. Man kann also sagen, dass Aristoteles sich im Entscheidenden nominell *und* faktisch von Platon abwendet. Dies zu übersehen bzw. zu übergehen, erscheint als nicht unwesentliches Manko.

Zur zweiten Frage: Wenn Gott (nur) in Jesus Fleisch geworden und Gott Logos ist, was ist dann mit dem Philosophen, der seinerseits wohl nicht anders denn als Wirklichkeit des Logos zu begreifen ist und zudem dasselbe Schicksal wie Jesus erlitten hat – mit Sokrates? Bei Voegelin erfolgt die Sicht auf Sokrates immer von Platon her – statt umgekehrt Platon von Sokrates, also den Schüler vom Lehrer her zu verstehen. Der Dialog, der die sokratisch-platonische Philosophie trägt, ist für Voegelin Thema, aber nicht Untersuchungsgegenstand. Von dorthier rührt möglicherweise die Fehleinschätzung dessen, was mit Sokrates schon *vor* Jesus an geschichtlicher Realität des Logos da war.

Voegelin betont, der entscheidende Unterschied zwischen „anthropologischer“ und „soteriologischer“ Wahrheit sei, dass Gott im ersten Fall in „unbeweglicher Transzendenz“ verharre, während er sich im zweiten Fall der Seele „in Gnade“ zuwende.<sup>10</sup> Hier steht demnach eine einseitige Beziehung einer wechselseitigen Beziehung gegenüber. Das heißt, die Freundschaft zwischen Mensch und Gott wird als wesentliche und spezifische Denkform des Christentums gedeutet. Zugleich gibt Voegelin aber zu, dass man bei der Lektüre Platons das Gefühl habe, „an der Schwelle eines Durchbruchs in diese neue Dimension zu stehen“<sup>11</sup>. Damit relativiert sich nun allerdings der Unterschied zwischen ‚anthropologischer‘ und ‚soteriologischer‘ Wahrheit. Zudem trifft Voegelins Diagnose, Gott verharre in „unbeweglicher Transzendenz“<sup>12</sup>, viel mehr auf Aristoteles’ unbewegten Bewegter als auf den platonischen Gott zu; hier rächt sich die unterschiedslose Behandlung von Platon und Aristoteles als Einheit.

An den genannten zwei Problemfeldern zeigt sich, dass Voegelin möglicherweise in seiner historischen Gesamtdeutung von zumindest bezweifelbaren Prämissen ausgeht. Auf jeden Fall bezieht sich der Anspruch, bei der Erneuerung der *epistémé politiké* an der antiken anzuknüpfen, nicht auf die Übernahme bestimmter Doktrinen, sondern auf die Übernahme

<sup>10</sup> Vgl. ebd., S. 90 (Zitate ebd.).

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Ebd.

der Unterscheidung von *epistémé* und *doxa*, von Wissenschaft und Meinung. Dabei bedeutet Wissenschaftlichkeit und Rationalität die Einsicht in die Abhängigkeit der menschlichen von der göttlichen *ratio*. Hier wird eine gewisse Zirkularität des Ansatzes erkennbar: Die Geschichte wird unter eben jener Prämisse gedeutet, die durch die Geschichte belegt werden soll.

## 2. Zurück zu Platon

Die neue politische Wissenschaft soll an der antiken anknüpfen: Sie soll Wissenschaft von der ganzen Existenz des Menschen sein, sie soll die menschliche Rationalität durch den göttlichen Logos begründen. Doch was ist der göttliche Logos? Wenn Voegelin von ihm spricht, verschwimmt alles ins Numinose:

„Der Mensch erlebt seine Existenz als kreatürlich und darum fragwürdig. Irgendwo in der Tiefe, am Nabel der Seele, dort wo sie am Kosmos hängt, zerrt es. Dort ist der Punkt jener Erregungen, die unzulänglich Gefühle genannt und darum leicht mit gleichnamigen oberflächlichen Bewegungen der Seele verwechselt werden. Ihre Natur ist nicht leicht zu fassen. Religiös bewegte Menschen beschreiben sie unter Bildern, die nur jene Züge treffen, die sie an ihren eigenen Erregungen erkennen. Sie sprechen vom Urgefühl, um die Tiefenschicht anzugeben, tiefer im Lebensgrund als andere Gefühle, und die ganze Existenz von diesem Grund her durchschauend. Sie sprechen von der Unendlichkeit des Gefühls [...].“<sup>13</sup>

Angesichts dieses Zitats, das für viele steht, erhebt sich unmittelbar die Frage: Wie kann derartig Irrationales Rationalität begründen? Wo ist hier das Wirken des Logos erkennbar? Doch nicht nur das Ziel wird in seiner Begründungsfunktion fraglich. Auch der Weg zu ihm, wie Voegelin ihn darstellt, erfüllt im Grunde nicht die Kriterien der Rationalität. Immer ist von „Erleben“ und „Erfahren“ die Rede, der Weg wird also mittels rein subjektivistischer Kategorien geschildert. Aus solcher Perspektive gerät Platon, der mit dem Bild des „Aufstiegs“ den Erkenntnisweg beschreibt, der zur Erkenntnis der Letztbegründung führt, zum „mystischen“ Philosophen: „Die kathartische Thanatos-Erfahrung und die enthusiastische Eros-Erfahrung öffnen die Seele auf die transzendente Realität hin“<sup>14</sup>. Abgesehen davon, dass diese Kombination von Eros und Thanatos eher an Freud erinnert als an Platon, werden hier doch sehr spekulativ ganz unterschiedliche Elemente aus dem platonischen Werk aufgegriffen und zu neuer Einheit zusammengeführt; den Zusammenhang gibt es bei Platon selbst jedenfalls so nicht.

Insgesamt wird man nicht umhin können festzustellen, dass bei Voegelin ein sehr voluntaristischer Umgang mit den Texten vorliegt, so z. B. eine überproportionale Befassung mit den Mythen, die in manchen platonischen Dialogen vorkommen – ohne dass allerdings analysiert würde, welche Funktion sie im Dialog jeweils haben. Nun lässt sich aber durchaus die These vertreten, dass die Mythen bei Platon keine Begründungsfunktion, sondern bloße Illustrationsfunktion haben. Die Verbildlichung von Sachverhalten erfolgt für diejenigen, denen das Gesagte rational nicht nachvollziehbar ist. Das sind im Dialog die

<sup>13</sup> Eric Voegelin: *Die Politischen Religionen* (= *Periagoge*, o. Bd.), hrsg. und mit einem Nachwort vers. von Peter J. Opitz, München 1993, S. 15.

<sup>14</sup> Eric Voegelin: *Ordnung und Geschichte*, Bd. 7: *Aristoteles*, hrsg. von Peter J. Opitz, aus dem Englischen von Helmut Winterholler, München 2001, S. 122.

Gesprächspartner, die der Argumentation nicht zu folgen vermochten und den Ergebnissen entweder gegen ihre innere Überzeugung zustimmen oder auf ihrer Ausgangsmeinung beharren. Und außerhalb des Dialogs sind es die prospektiven Leser, denen es ganz ähnlich ergeht und nun noch einmal auf bildliche Weise nahegebracht werden soll, was ihnen auf argumentativem Weg verschlossen blieb.

Der überproportionalen Beachtung der Mythen bei Voegelin entspricht die ‚unter‘proportionale Beschäftigung mit der dialogischen Dialektik, die er gar nicht nachvollzieht. Dies ist besonders problematisch, da Platon ja – im Unterschied zu Aristoteles – nicht einfach Wissen präsentiert, sondern durch den Dialog zum eigenständigen Erringen von Einsicht führen möchte. Das wiederum ist *mehr* als Wissen. Und es ist auch mehr, als Aristoteles mit seiner Wissenschaft bietet, welche die Epistémé nur als solche behauptet, aber nicht dialektisch als solche ausweisen kann. Damit droht der Rückfall in die Doxa, und dies eben schon bei Aristoteles, den Voegelin doch umstandslos der ‚Epistémé-Fraktion‘ zuschlägt.

Kurzum: Dass Voegelin in seiner Erneuerung der Wissenschaft der Politik besonders bei Platon ansetzt, in ihm eine wesentliche neue Einsicht wahrnimmt und auch direkte Bezüge zum Christentum erkennt, hat zweifellos ein *fundamentum in re*. Der fehlende Nachvollzug der platonischen Dialoge in sich, die Darstellung des platonischen Denkens gemäß der Voegelin interessierenden Motive und die Vernachlässigung der Form gegenüber dem Inhalt birgt aber die Gefahr des Verkennens des wahren Stellenwerts der platonischen Philosophie. Deshalb wird jetzt der Versuch unternommen, anhand einiger zentraler Aspekte des platonischen Denkens herauszuarbeiten, was bei Voegelin zu kurz kommt und bei Berücksichtigung das Gesamtbild, nämlich das Bild Platons und das der Geschichte, vielleicht doch verändern könnte. Drei Aspekte seien dabei herausgegriffen: 1. der Dialog, 2. die Politik und 3. das Gute.

### 1. Der Dialog:

Voegelin betont zwar immer wieder die Bedeutung des Dialogs bei Platon, beachtet ihn faktisch aber nicht. Seine Thesen über Platon gewinnt er vielmehr aus einem Durchgang quer durch die Dialoge, womit er suggeriert, dass es auf die Ergebnisse ankommt und nicht in entscheidendem Maß auf den Weg zu ihnen. Damit ist das Spezifische der platonischen Philosophie außer acht gelassen: Der Dialog, in dem nach dem Wesen eines bestimmten Sachverhalts (die menschliche Tugend, die Ordnung der politischen Gemeinschaft, die Aufgabe des Staatsmannes etc.) gesucht wird, wird nicht deshalb als *die* philosophische Methode vorgeführt, weil es am Wissen über diese Sachverhalte mangelte. An Wissen fehlt es nicht, wie sich an den Dialogpartnern zeigt, die beständig ihr Wissen präsentieren. Woran es aber tatsächlich fehlt, ist *begründetes* Wissen.

Manche der von den Dialogpartnern vertretenen, als Wissen vorgeführten Meinungen mögen falsch sein, andere aber auch durchaus richtig (*orthé doxa*). Doch das Richtige nützt nichts, solange es unbegründet ist. Das Unbegründete kann sich selbst nicht als richtig beweisen und auch durchhalten. Denn wenn das, was in einer Situation richtig ist (Wiedergeben, was man empfangen hat), in der nächsten Situation falsch ist (eine Waffe an einen Rasenden zurückgeben, wie das Beispiel aus *Politeia* I lautet), dann muss man wissen, worin

das besteht, was in der einen Situation dies, in der anderen das gegenteilige Verhalten richtig macht. Das ist der Schritt zurück hinter das Wissen.

Die Unterscheidung von *Doxa* und *Epistémé*, auf die Voegelin immer abhebt, hat ihren Grund in der fehlenden oder statthabenden Begründung. Zu dieser vorzudringen, gelingt nur per Dialog: durch ein Rechenschaftgeben, das zu den immer tiefer liegenden Voraussetzungen des Denkens durchdringt. In den platonischen Dialogen ist anhand der Antworten der Dialogpartner und deren Prüfung bzw. Widerlegung ein Weg nachvollziehbar, der denjenigen, der ihn mitvollzieht, mit den immer grundlegender werdenden Voraussetzungen seines eigenen Denkens konfrontiert. Deshalb kommt alles auf den Zusammenhang der Argumentation an. Wenn man diesen Weg ignoriert, sich Ergebnisse herausgreift, sich gar auf die Mythen, die manchmal eingestreut werden, kapriziert, hat man auf jeden Fall nicht im Sinne Platons gehandelt, der diesen Weg nicht vorführen würde, wenn er bedeutungslos wäre.

Seine eigentliche Bedeutung aber – dazu gibt es seitens Platons immer wieder Hinweise – ist: Das ist der Weg, der *gegangen* werden muss, wenn man zur Erkenntnis kommen will. Das heißt, es genügt nicht, über ihn zu reflektieren. Schon gar nicht genügt es, Ergebnisse, die auf dem Weg anfallen mögen, aufzulesen, weil diese nur aus ihrer Funktion im Gesamtzusammenhang heraus erklärbar sind.

## 2. Die Politik:

Wenn man bedenkt, dass sich Sokrates in der *Apologie* als den „wahren Staatsmann“ bezeichnet und Platon Sokrates immer als Ideal vor Augen hatte, bedarf es einer differenzierteren Feststellung, was Platon mit *epistémé politiké* meint. Laut der *Apologie* ist die eigentlich politische Tätigkeit die Anregung zur Selbstprüfung, wie sie im sokratischen Dialog, in der Prüfung des Wissens, vorgeführt wird. Voegelins Rede von der „anthropologischen Wahrheit“ greift insofern sicher Richtiges auf; die Bedeutung des Menschen – des je einzelnen Menschen – in der Politik kann gar nicht überschätzt werden. Doch ist die Rede vom Staat als „großgeschriebenen Menschen“ hinreichend ernst genommen? Geht es in der *Politeia* wirklich primär um den äußeren Staat und nicht viel entscheidender um den inneren Menschen?

„In Wahrheit aber war die Gerechtigkeit, wie sich zeigte, zwar etwas dieser Art [sc.: das Tun des Seinen am Bsp. des Handwerkers; Anm. B.Z.], aber nicht an den äußeren Handlungen in bezug auf das, was dem Menschen gehört, sondern an der wahrhaft inneren Tätigkeit in Absicht auf sich selbst und das Seinige, indem einer nämlich jegliches in ihm nicht Fremdes verrichten läßt noch die verschiedenen Kräfte seiner Seele sich gegenseitig in ihre Geschäfte einmischen, sondern jeglichem sein wahrhaft Angehöriges beilegt und sich selbst beherrscht und ordnet und Freund seiner selbst ist und die drei Kräfte in Zusammenstimmung bringt [...].“<sup>15</sup>

Dieses Zitat und die ganze Anlage der *Politeia* legen nahe, dass der eigentliche Ort des Politischen der einzelne Mensch ist. Nur wer *in sich* Gerechtigkeit geschaffen hat, kann auch daran gehen, eine gerechte äußere Ordnung zu schaffen. Aber wem gelingt das schon?

<sup>15</sup> Platon, *Politeia* 443 c, d [eigene Übersetzung].

Wer ist der Philosophenkönig? Auch hier führt die Spur wieder zu Sokrates: Die Schilderung des Schicksals des Aufgestiegenen im Höhlengleichnis, der zurück in die Höhle kommt und die dort Lebenden darauf aufmerksam macht, dass sie in einer Schattenwelt leben, ist das des Sokrates. Der mörderische Hass, den sich derjenige zuzieht, der den Scheincharakter des Weltwissens der normalen menschlichen Existenz erkennt und in der Prüfung sichtbar macht, hat Sokrates das Leben gekostet. Insofern scheint es unabweislich, dass Sokrates das Vorbild für den platonischen Philosophen-Politiker war. Das deckt sich mit dem Befund aus der *Apologie*. Die *Politeia* kann deshalb m. E. nicht als politisches Programm gelesen werden. Die Übersetzung in die soziale Wirklichkeit scheitert in aller Regel am Fehlen des *einen* Menschen, der die geschilderte Ordnung zunächst in sich verwirklicht hat. Und in der Folge scheitert sie an der Bereitschaft der anderen, diesen einen – so es ihn denn gäbe – als den Vernünftigen und insofern rechtmäßig Führenden anzuerkennen.

Das ändert aber nichts an dem politischen Charakter der *Politeia*: Sie ist die Aufforderung an jeden einzelnen, und zwar gleichgültig, in welcher Epoche er lebt, das nachzuvollziehen, was Sokrates vorführt, als Basis für ein vernünftiges Handeln auch im gesellschaftlichen Raum. Wenn jedoch die *epistémé politiké*, über die der vernünftig gewordene Mensch, der Philosoph, der Philosophenkönig verfügt, im *begründeten* Wissen besteht, wie steht es dann mit der Letztbegründung? Was ist ihr Inhalt, und wie gelangt man zu ihr?

### 3. Das Gute:

Spricht Voegelin vom platonischen Guten, wird es wieder ganz dunkel: Er redet von der „Schau der Idee des Guten“<sup>16</sup>, ohne zu bemerken, dass er damit in der Bildsprache bleibt, die Platon benutzt, um damit einen nicht-bildlichen Sachverhalt zu illustrieren. Voegelin spielt auf eine „kosmische Ordnung“ an, die für denjenigen, der seine Seele der Transzendenz öffnet, Maßstab der eigenen seelischen Ordnung werden kann<sup>17</sup> – so als ob Platon Kosmologe gewesen wäre oder sich eben der Verdinglichung des Guten schuldig gemacht hätte, die Aristoteles ihm unterstellt. Wenn man in Bezug auf kosmische Ordnung den Dialog *Timaios* als Zeugen herbeizieht, übersieht man, dass hier der Mensch auf den Kosmos projiziert wird und nicht umgekehrt – analog zur *Politeia*, in der der Mensch auf die politische Ordnung projiziert wird.

Darüber hinaus erwähnt Voegelin immer wieder den Aufstieg zum Guten und behandelt ihn wie eine mystische Erfahrung. Dabei übersetzt Platon dieses Bild, das er für den von ihm beschriebenen Erkenntnisweg wählt, mehrfach ins Rationale, z. B. in der Erklärung des Höhlengleichnisses, durch die Verwendung des Liniengleichnisses, bei der Aufstiegs-schilderung im 7. Brief. Außerdem ist immer wieder von der *Erkenntnis* des Guten die Rede, so dass der Bildcharakter der „Schau“ nochmals verdeutlicht wird.

<sup>16</sup> Z.B. in Eric Voegelin: *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und der Politik*, München 1966, S. 129.

<sup>17</sup> Vgl. Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 75–83.

In einem ist Voegelin allerdings recht zu geben: „Transzendente Wirklichkeit kann kein Erkenntnisgegenstand in der Art einer weltimmanenten Gegebenheit sein“<sup>18</sup>. Die Letztbegründung hat notwendig einen anderen Status als das Begründete, und das Begründete ist ja die Wirklichkeit, mit der es der Mensch zu tun hat. Eben deshalb ist diese Begründung auch nichts gegenständlich Vorstellbares wie etwa eine kosmische Ordnung. Und sie ist nichts, was mittels des Subjekt-Objekt-Verhältnis abgebildet werden könnte, welches das Verstandesdenken prägt. Die Letztbegründung ist jenseits des Verstandes. Sie ist aber nicht jenseits der Vernunft, wie Platon im Liniengleichnis erklärt. Den Weg zu ihr, also zum Guten, zu Gott, beschreibt Platon vielmehr als höchst rationalen Prozess, an dessen Ende dann die Vernunfteinsicht steht.

Diese letzte Einsicht ist natürlich nicht sagbar wie andere Gegenstände. Denn dies andere wird durch sie begründet und ist ihr deshalb untergeordnet. Das bedeutet aber nicht, dass es sich dabei um eine mystische Erfahrung handelte. Das „Exaiphnes“, jener plötzliche Moment des Erkennens, von dem Platon im 7. Brief spricht, bezeichnet einfach den Moment, in dem sozusagen der „Groschen fällt“, den Augenblick, in dem es nach langer Bemühung um eine Versachlichung des eigenen Denkens auf einmal gelingt, jenseits der eigenen Denkvoraussetzungen, der eigenen Vorurteile zu denken und damit erst wahrhaft zu erkennen. Das ist Transzendenz – die Überschreibung der eigenen Denkvoraussetzungen zur Sache hin. Grundlage ist die Periagogé, die Umkehr, d. h. die Bereitschaft einzusehen, dass man nicht schon im Stand der Gnade ist, dass man die entscheidende Erkenntnis also noch nicht hat, sondern dass man sie erst suchen muss. Damit ist man wieder bei Sokrates und seinem Wissen des Nicht-Wissens; dieses ist Ausdruck der Periagogé.

Wenn man den sokratischen Tugenddialog nun noch einmal unter dem Aspekt des eben Ausgeführten betrachtet, kann man an ihm genau jene Aufstiegsstufen identifizieren, die Platon in den mittleren Dialogen explizit benennt. Das bedeutet, im sokratischen Dialog findet sich die Wirklichkeit des Aufstiegs, der Weg zur Wahrheit, der immer nur aus der Widerlegung des Irrtums resultieren kann. Insofern ist das Negative die unverzichtbare Voraussetzung für das Positive. Das Gute, das regelmäßig am Ende dieser Tugenddialoge auftaucht, ist für Sokrates dann kein Gegenstand mehr, sondern es bezeichnet seine eigene Wirklichkeit: in der vorurteilslosen Prüfung der Meinungen bzw. des Wissens verwirklicht er das Gute und holt es auf diese Weise aus der Transzendenz in die Immanenz. Sieht man es so, relativiert sich auch der Unterschied zu Jesus. Dann ist auch Sokrates der fleischgewordene Logos, der *Theios aner*, der allerdings nicht Glauben, sondern Einsicht verheißt und den Weg dorthin auch rational ausweist.

---

<sup>18</sup> Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, Bd. 7, S. 122.

### 3. Schlussbemerkung

Was sicher als großes Verdienst Voegelins festzuhalten ist, ist: Er hat die Antike wieder als relevant für die Gegenwart ins Spiel gebracht und zudem gegen ein technizistisches, machtfixiertes, positivistisches Politikverständnis Politik wieder an menschliche Existenz, an Werte, an Transzendenz gebunden. Darüber hinaus hat Voegelin mit seinem Rückgriff auf die *epistémé politiké* deutlich gemacht, dass das Politische auf einer fundamentalen Einsicht in den Gesamtzusammenhang beruhen muss – das Politische und nicht nur die Politikwissenschaft. Zu guter Letzt hat er sich der üblichen Geschichtssicht widersetzt und den technischen Fortschritt nicht mit einem menschheitlichen verwechselt. Was jedoch kritisch angemerkt werden könnte: Voegelin war nicht radikal genug. Er hätte in Platon noch viel mehr finden können, was geschichtlich grundlegend war und so nicht wiedergekehrt ist.

Dazu gehört vor allem anderen die Annahme, dass der Mensch nicht schon vernünftig ist, sondern es durch eigene Anstrengung erst werden muss. Das gelingt nur in Selbstüberschreitung, durch Transzendenz, die aber nicht vergegenständlicht werden (siehe Aristoteles) oder ins Mystische entrückt werden darf (siehe Plotin, siehe Voegelin). Vielmehr gibt es einen rational nachvollziehbaren Weg zur Vernunft: das dialogische Rechenschaftgeben, durch das man hinter die eigenen Denk- und Lebensvoraussetzungen zurücktreten und sie so weit hinter sich lassen kann, bis man schließlich zum Voraussetzungslosen kommt – der Verwirklichung von Vernunft als der Ewigkeit in der Zeit, als das Göttliche im Menschen.

Der Dialog ist unabhängig von den geschichtlichen Bedingungen zu führen, er ist, nachdem er einmal in die Welt gebracht wurde, in jeder historischen Epoche aufs Neue zu reproduzieren – schon deshalb, weil sich die geistigen Positionen der sokratischen Dialogpartner ebenfalls geschichtlich immer wieder reproduzieren. Sozial dominant wird dieses von Platon vorgeführte Denken bestimmt niemals werden, dazu ist es viel zu anstrengend. Sicher gibt es aber gesellschaftliche Bedingungen, die das Führen dieses Dialoges erleichtern oder erschweren. Mit sich selbst aber, und das ist schließlich die Grundvoraussetzung, kann man den Dialog auch unter den schwierigsten äußeren Bedingungen führen. Insofern ist die Wahrheit potentiell immer präsent, so wie es sich für das zeitlose, überzeitliche Gute auch gehört.

Die Geschichte hat kein Telos, hat Voegelin gesagt. Das mag stimmen. Aber sie hat einen Zusammenhang, der sich mit Platon vielleicht viel besser erklären lässt, als Voegelin ahnte. Immerhin hat er unerschrocken damit begonnen, gegen den Strich zu denken. Und dafür kann man ihm noch immer dankbar sein.