

# OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV  
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT  
MÜNCHEN

— XXIII —

Christoph Horn

## Kontinuität, Revision oder Weiterentwicklung?

Das Verhältnis von *Politeia*, *Politikos* und *Nomoi* bei  
Eric Voegelin und in der aktuellen Forschung



# OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV  
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT  
MÜNCHEN

— XXIII —

Kontinuität, Revision oder Weiterentwicklung?

Das Verhältnis von *Politeia*, *Politikos* und *Nomoi* bei  
Eric Voegelin und in der aktuellen Forschung



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 Wissenschaften der Ludwig-Maximilians-Universität München*.

CHRISTOPH HORN, geb. 1964. Studium in Freiburg i.Br., Paris und München. Promotion 1993 in München; Habilitation 1999 in Tübingen. Seit 2000 Professor für Philosophie an der Justus-Liebig-Universität Gießen; seit 2001 Vertretung einer Professur an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Arbeitsschwerpunkte liegen in der Philosophie der Antike (Platon, Aristoteles, antike Ethik der klassischen und hellenistischen Zeit), der Spätantike (Plotin und Augustinus) sowie in der Praktischen Philosophie der Gegenwart (Ethik, Politische Philosophie, Angewandte Ethiken). Wichtigste Veröffentlichungen: Plotin über Sein, Zahl und Einheit. Eine Studie zu den systematischen Grundlagen der Enneaden, Stuttgart/Leipzig, 1995; Augustinus. Leben – Werk – Wirkung, München, 1995; Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern, München, 1998; Grundlegende Güter. Teleologische Ethik und moralische Normativität (Habilitationsschrift in Manuskriptform).

OCCASIONAL PAPERS, XXIII, Mai 2001

Christoph Horn,  
Kontinuität, Revision oder Weiterentwicklung?  
Das Verhältnis von *Politeia*, *Politikos* und *Nomoi* bei  
Eric Voegelin und in der aktuellen Forschung.

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





CHRISTOPH HORN

**KONTINUITÄT, REVISION ODER  
WEITERENTWICKLUNG?**

DAS VERHÄLTNIS VON *POLITEIA*, *POLITIKOS* UND *NOMOI* BEI  
ERIC VOEGELIN UND IN DER AKTUELLEN FORSCHUNG

Zu den basalen Überzeugungen Eric Voegelins gehört die These, Staaten blieben solange unzulänglich geordnet, wie ihre Einrichtung nicht an göttlich-transzendenten Standards orientiert sei. So fernliegend eine solche Überzeugung auch scheinen mag, wenn man sie aus dem Blickwinkel der gegenwärtigen Politischen Philosophie betrachtet, so wenig lässt sich von der Hand weisen, dass es sich um eine These aus dem Geist Platons handelt. In seiner *Politeia* entwickelt Platon bekanntlich ein Staatsmodell, das der ideentheoretischen Vorstellung folgt, die ‚schönste Polis‘ (*kallipolis*: *Politeia* VII 527c) sei als strikte Einheit zu bestimmen, nämlich als das geordnete Zusammenspiel funktional differenzierter Einzelkompetenzen oder –leistungen. Platon meint also, der beste, d.h. der im höchsten Grade einheitliche (und damit konfliktfreie sowie dauerhafte) Staat müsse als organisiertes Ganzes einander ergänzender Teilfunktionen verstanden werden. Ebenso wie die Ideen eine strukturierte Einheit im Bereich des Begriffslogischen bilden, wird in einem ersten Schritt die Seele dessen, der sich mit ihnen beschäftigt, zu einer geordneten Einheit transformiert (*Politeia* VI 500b-c); in einem zweiten Schritt soll die

betreffende Person dazu fähig sein, den bestmöglichen Staat sowohl theoretisch zu skizzieren als auch praktisch einzurichten sowie zu leiten. Platons berühmte Forderung, die Philosophen sollten herrschen oder aber die Herrscher zu Philosophen werden (*Politeia* V 473c-e), besitzt somit den Hintergrund, dass er die philosophische Kompetenz nicht als irgendeine Form argumentativer oder begrifflicher Fähigkeit charakterisiert, sondern präzise durch ihren Bezug auf die transzendente Ideenordnung bestimmt.

Weit positiver als die systematischen Erfolgsaussichten der Voegelin'schen Position mag man daher ihre Qualitäten als Ausgangspunkt einer philosophiehistorischen Interpretation beurteilen. Bekanntlich fühlt sich Voegelin dem Anliegen der Platonischen Staatsphilosophie – worunter er zutreffenderweise die Zurückweisung der sophistisch-relativistischen Herausforderung mit ideentheoretischen Mitteln versteht – unmittelbar nahe. Und in der Tat hat Voegelin vor dem Hintergrund seiner wiederholten, intensiv betriebenen Studien einiges Interessante über Platon zu sagen.<sup>1</sup> Im Band III von *Order and History* zeichnet er ein recht detailliertes Bild der Entwicklung des Staatsphilosophen Platon zwischen dem Dialog *Gorgias* und dem Alterswerk, den unvollendeten *Nomoi*, ein Bild, das einer genaueren Betrachtung wert ist. Richtig gesehen scheint mir bei Voegelin zunächst, dass Platon seine Epoche, besonders was die politische Ordnung Athens betrifft, als ein *age of disintegration*

---

<sup>1</sup> Zur enormen Bedeutung Platons für Voegelin vgl. etwa M.P. Morrissey, *Consciousness and Transcendence. The Theology of Eric Voegelin*, Notre Dame/London, 1994, S. 67-80, sowie J.J. Ranieri, *Eric Voegelin and the Good Society*, Columbia/London, 1995, S. 157-177.

ansah und dass sich ein wichtiger Impuls für Platons Ausarbeitung einer philosophisch fundierten politischen Kompetenz (*politikê technê* oder *epistêmê*) aus einem Konkurrenzverhältnis zu den athenischen Politikern seiner Zeit ergibt;<sup>2</sup> dieser Hintergrund kommt in der *Apologie*, im *Gorgias* und im *Siebten Brief* deutlich zum Ausdruck. Im folgenden soll es um die Frage gehen, wie Voegelin das Verhältnis der drei staatsphilosophischen Hauptschriften Platons, also von *Politeia*, *Politikos* und *Nomoi*, interpretiert und wie sich seine Sicht zur aktuellen Forschungslage verhält. Dabei erscheint Voegelins Position als uneinheitlich: Er erweist sich als gemäßigter Entwicklungstheoretiker, der bei näherem Hinsehen zugleich zu einer unitarischen Sichtweise tendiert.

Beginnend mit Friedrich Schleiermacher und Karl Friedrich Hermann, also seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, ist die Platon-Forschung mit dem zuletzt ange deuteten Problem konfrontiert, welches in unterschiedlicher Besetzung immer wieder ausgetragen wird: mit der Diskussion um eine unitarische oder aber entwicklungs- theoretische Sicht des Corpus Platonicum. Fast die ganze ältere Rezeptionsgeschichte war von einer unitarischen,

---

<sup>2</sup> Vgl. Eric Voegelin, *Order and History*, Vol. III, Louisiana State University Press: Baton Rouge and London, 1957, S. 89: "Hence, there can be no doubt that Plato was seriously in competition with the statesmen." – In diesem Punkt scheinen Platon und Voegelin enge Parallelen aufzuweisen; vgl. Ranieri, *Eric Voegelin and the Good Society*, 1995, S. 200f.: "[...] Voegelin clearly believed the state of social disorder in which he found himself to be unacceptable and he strongly desired that it be improved. A problem arises, however, from within his philosophical perspective, where that dimension of being that is humanly constituted is not always clearly distinguished from human life as conditioned by the operation of lower manifolds. This tension lends to Voegelin's writings on these matters a sense of poignancy, not unlike that found in the later writings of Plato, whom he so admired."

stark systematisch akzentuierten Platon-Interpretation bestimmt, die maßgeblich auf die Sichtweise der Neuplatoniker zurückgeht. Während nun Schleiermacher in der berühmten Einleitung zu seiner Platon-Übersetzung<sup>3</sup> (1804) die Auffassung vertrat, den Dialogen liege eine zwar literarisch komplex ausgestaltete, aber doch systematisch-kohärente pädagogische Intention, ein künstlerischer Gesamtplan, zugrunde, stellte erstmals Hermann<sup>4</sup> (1839) das Dialogwerk in einen hypothetischen Zusammenhang mit Platons Biographie – was sich als eine höchst folgenreiche Innovation erwies. Denn von nun an schien es der Mehrzahl der Interpreten verlockend, die bekannten Hauptschwierigkeiten der Dialoge, ihre doktrinale Undurchsichtigkeit, ihre Inhomogenität und ihren tentativen Charakter, einer biographischen Entwicklungsdynamik des Platonischen Denkens zuzuschreiben. Zwar gehörten zu den späteren Unitariern noch so prominente Gelehrte wie Hans von Arnim, Paul Shorey, Werner Jaeger, Paul Friedländer oder die Vertreter der Tübinger Schule, dennoch geriet der Unitarismus zumindest ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts deutlich in die Defensive. In der angelsächsischen Platon-Forschung hängt dies zweifellos mit dem prägenden Einfluss von Gregory Vlastos' Sokrates-Interpretation zusammen, die den frühen Platon weitgehend als Sprachrohr des Sokrates deutet und die platonische Mittelperiode als Absetzungsbewegung von den sokratischen

---

<sup>3</sup> F.D.E. Schleiermacher, *Über die Philosophie Platons*, hrsg. u. eingel. v. P. Steiner, Hamburg, 1996, bes. S. 38ff.

<sup>4</sup> K.F. Hermann, *Geschichte und System der Platonischen Philosophie*, Heidelberg, 1839.

Anfängen versteht.<sup>5</sup> Unter den kontinentalen Interpreten scheint eine vergleichbare Tendenz – trotz der andersartigen Ausrichtung ihres Archegeten Schleiermacher – in erster Linie auf die hermeneutische Platon-Deutung Gadamers zurückzugehen. In jüngster Zeit hat die unitarische Platon-Deutung allerdings in Charles Kahn<sup>6</sup> (1996) wiederum einen markanten Vertreter gefunden.

Neben der Frage, ob Platon in seinem Spätwerk an der Ideenkonzeption festhält, welche er in den Schriften der Mittelperiode umrissen hat, ist das Problem, ob seine Staatsphilosophie eine Entwicklung, vielleicht sogar eine grundlegende Revision aufweist, wohl das zentrale und wahrscheinlich das prominenteste. Hat sich zwischen der *Politeia*, dem *Politikos* und den *Nomoi* Platons Einschätzung im Blick auf den besten Staat gewandelt? Vertritt Platon in seinen späteren Schriften ein nüchterneres, pragmatischeres und realitätsnäheres Modell? Hat er im Spätwerk den Glauben an die Realisierbarkeit des bestmöglichen Staates der *Politeia* verloren?

In der Platon-Forschung ist wiederholt auf die komplexe Aussagesituation hingewiesen worden, die bereits in der *Politeia* besteht. Zunächst ist zu beachten, dass das Thema Staatsphilosophie dort zum einen eine bloße Digression darstellt und zum anderen nichts weiter als eine Analogie bieten soll. Platon führt das Motiv des besten Staates als großangelegte Abschweifung innerhalb einer Debatte um die personal verstandene Gerechtigkeit

---

<sup>5</sup> G. Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, 1991.

<sup>6</sup> Ch. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, 1996.

und deren Nutzen ein; die Leitfrage der *Politeia* bleibt bis ans Ende durchgehend ‚Zahlt es sich für ein Individuum aus, gerecht zu sein?‘. Das Thema der staatlichen Gerechtigkeit gilt in seinem Einführungskontext lediglich als illustrativ: Am Beispiel des Staates lasse sich deutlicher erkennen, was im kleineren Maßstab für die Gerechtigkeit in der Seele gelte (Bild von den ‚großen Buchstaben‘: *Politeia* II 368d). Nun könnte man zwar argumentieren, das Staatsmotiv müsse über eine gewisse Selbständigkeit verfügen, um überhaupt ein plausibles Analogat für die Seele herzugeben. Doch lässt sich entgegen, dass es für seine Verwendung als Analogat bereits ausreicht, wenn von ihm ein äußerst abstrakter und idealisierter Gebrauch gemacht wird. Richtig ist freilich, dass das Staatsmotiv im weiteren Argumentationsverlauf der *Politeia* tatsächlich eine gewisse Eigendynamik gewinnt; Platon führt eine regelrechte Staatsgründung mit zahlreichen Details vor, welche für die Erläuterung der psychischen Gerechtigkeit unnötig und sogar dysfunktional sind, etwa das Reinigungsmotiv in *Politeia* II 399e oder der Metallmythos in III 414c-415c. Besonders für die schärfsten Provokationen des zeitgenössischen Common Sense, für die ersten beiden der sogenannten ‚drei Wellen‘ (in *Politeia* V) gilt, dass sie innerhalb des individuellen Seelenlebens keine Entsprechung besitzen: Die Vorstellung einer Gleichstellung der Frauen im Wächterstand sowie der Gedanke einer Güter-, Frauen- (bzw. Männer-) und Kindergemeinschaft ergeben allein auf der politischen Ebene einen guten Sinn. Besonders was diese Einzelheiten anbelangt, spricht wenig dafür, dass Platon an eine naheliegende Realisierbarkeit geglaubt hat, betont er doch selbst die Fremdheit und den provokativen Charakter seiner Vorschläge.

Voegelin hat die Zwischenstellung der *Politeia* zwischen Individualethik und institutioneller Staatsphilosophie m.E. gut getroffen, wenn er den Platonischen Philosophiebegriff im Kontext der *Politeia* wie folgt charakterisiert:

„Philosophy, thus, has its origin in the resistance of the soul to its destruction by society. Philosophy in this sense is an act of resistance illuminated by conceptual understanding, has two functions for Plato. It is first, and most importantly, an act of salvation for himself and others, in that the evocation of the right order and its reconstitution in his own soul becomes the substantive center of a new community which, by its existence, relieves the pressure of the surrounding corrupt society. Under this aspect Plato is the founder of the community of philosophers that lives through the ages. Philosophy is, second, an act of judgment [...]. Under this second aspect, Plato is the founder of political science.”<sup>7</sup>

Voegelin verankert den Platonischen Standpunkt im individuellen Interesse in dem, was es für die ‚Seele‘ heißt, ein gelingendes Leben zu führen, und leitet daraus die politische Perspektive als sekundär ab. Dass Platons Anliegen tatsächlich nicht in direkter Form von politisch-programmatischer Art sein kann, ergibt sich zudem aus der Thematisierung der Realisierungschancen des in der *Politeia* entwickelten Modells. Zunächst heißt es im Text, sogar die Möglichkeit des zu beschreibenden Staates werde wohl grundsätzlich in Zweifel gezogen werden (*Politeia* V 450c); die Tendenz dieser Aussage scheint dahin zu gehen, eine solche Möglichkeit im Prinzip zu verteidigen. Doch als später daran erinnert wird, die Möglichkeit eines solchen Staates bleibe noch nachzuweisen (*Politeia* VI 471c), heißt es, die Staatskonstruk-

---

<sup>7</sup> *Order and History*, Vol. III, S. 68f.

tion diene als Beispiel für die Gerechtigkeit der Seele, und es sei genug, dass sich ein Staat angeben ließe, der der gegebenen Beschreibung ziemlich nahe komme. Zur Begründung gibt Platon an, es sei ausgeschlossen, etwas so auszuführen, wie es idealiter konzipiert werde, da die Praxis hinter der theoretischen Darstellung zurückbleibe (*Politeia* V 473a). Später heißt es ergänzend, der beste Staat existiere nirgendwo auf der Erde, sondern bestehe lediglich als Paradeigma im Himmel (*Politeia* IX 592b). Dass die Herrscher zu philosophieren begännen, sei nämlich an die anspruchsvolle Bedingung einer göttlichen Eingebung geknüpft (*theia epipnoia*: *Politeia* VI 499; vgl. *theia tychê*: 592a); auch dass sich einmal ein Philosoph der Einrichtung eines solchen Staates annehme, sei zwar nicht unmöglich, aber zumindest ‚schwierig‘ (*chalepa*: *Politeia* VI 499d). Und selbst wenn der bestmögliche Staat einmal erreicht werde, müsse er aufgrund der Mangelhaftigkeit der menschlichen Natur wieder verloren gehen, weil es unweigerlich einmal zu einer Fehlberechnung der sogenannten ‚Hochzeitszahl‘ komme (*Politeia* VIII 546a-547a).

Platons Modell eines bestmöglichen Staates wird somit nicht programmatisch-realisierungsbezogen präsentiert; denn was seine Realisierbarkeit anlangt, geht es Platon um nicht mehr als um die Möglichkeit, den Vorwurf kompletter Absurdität und Weltfremdheit zurückzuweisen. Voegelin scheint mir diesen Charakter des Platonschen Staatsentwurfs grundsätzlich treffend zu beschreiben. Zwar wirkt es überpointiert, wenn er Platons Rede vom Paradeigma im Himmel als Antizipation der

Augustinischen Konzeption einer *civitas Dei* deutet;<sup>8</sup> die *civitas Dei* ist gerade nicht als jenseitiges Vorbild für eine staatliche Ordnung in der zeitlichen Welt zu verstehen, sondern meint eine unter Diesseitsbedingungen nur schwer identifizierbare Gemeinschaft der Erwählten, welche in der Endzeit manifest werden soll, um dann als ‚himmlisches Jerusalem‘ fortzubestehen.<sup>9</sup> Mit Recht wehrt sich Voegelin jedoch gegen die übliche Redeweise, Platon skizziere einen ‚Idealstaat‘. Es ist sicher richtig zu sagen, dass Platon dies – seinem Selbstverständnis nach – genau nicht tut, zum einen weil Platon von der ‚wahren Wirklichkeit‘, nicht von einem utopischen Programm oder einem Konstrukt sprechen möchte, und zum anderen, weil Platon jegliche Idealstaatskonzeption als theoretisch vage, nicht hinreichend abgesicherte Meinungsäußerung (*doxa*) betrachtet hätte. Voegelin schreibt:

„An ‚ideal‘ in this sense, however, is precisely what Plato calls a *doxa*. And once the connotation creeps in, Plato is liable to be treated, not a philosopher, but as one of the many philodoxers, as indeed he is, in our time, in the considerable literature which deals with Plato’s philosophy as if it were a political ideology whose sinister motives must be brought to light. Within a few generations the Plato of the ‘ideal state’ has been transformed into a ‘political ideologue’”.<sup>10</sup>

Dass Platon in den Verdacht kommen konnte, ein politischer Ideologe zu sein, ist nach Voegelin auf das Miss-

---

<sup>8</sup> Vgl. *Order and History*, Vol. III, S. 92: „The leap in being, toward the transcendent source of order, is real in Plato; and later ages have recognized rightly in the passage a prefiguration of St. Augustine’s conception of the *civitas Dei*.” Ähnlich S. 140f. sowie mit Blick auf Paulus S. 169.

<sup>9</sup> Vgl. Ch. Horn, Einleitung, in: Augustinus, *De civitate dei* (Reihe ‚Klassiker Auslegen‘, Bd. 11), Berlin, 1997, S. 1-24.

<sup>10</sup> *Order and History*, Vol. III, S. 82; vgl. S. 218.

verständnis zurückzuführen, seine Position sei die eines politischen Ideals, d.h. eines realisierungsbezogenen Programmentwurfs. Unerwähnt bleibt an dieser Stelle – wie im gesamten Band III von *Order and History* – Poppers prominentes Werk,<sup>11</sup> obwohl hier klar auf es angespielt wird. Poppers Vorwürfe an die Adresse Platons sind bekanntlich die des Ästhetizismus, des Kollektivismus und des Historizismus; Platon sei als einer der Vordenker der geschlossenen Gesellschaften und des Totalitarismus im 20. Jahrhundert zu betrachten. Doch so zahlreich die Details sein mögen, die sich *prima facie* zugunsten des Popperschen Platon-Bildes anführen lassen (wie etwa der gezielte Einsatz politischer Lügen, die Eugenik, die Tötung kranker Kinder, die Aufhebung des Privateigentums oder die Herrschaft einer Expertenkaste), so wenig überzeugend ist – angesichts des Platonischen Theorierahmens – ihre Deutung als gültige Indizien für eine proto-totalitäre Konzeption. Andererseits lässt sich Voegelin der Vorwurf nicht ersparen, dass er diese von Popper geltend gemachten Indizien trotz ihrer *prima facie*-Plausibilität nicht einmal ansatzweise thematisiert. Voegelin stimmt Platon einseitig nur in seiner *formalen* Konstruktion zu – d.h. er verteidigt dessen Rückgriff auf eine transzendente Ideenordnung –, ohne die *materialen* Details des Platonischen Staatsmodells, etwa die ständische Gesellschaftsordnung, die starke Stellung des Militärs oder die langwierige Philosophenausbildung, ernsthaft zu diskutieren.

---

<sup>11</sup> K.R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Vol. I: *The Spell of Plato*, 1945; deutsch: K.R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 1: *Der Zauber Platons*, Bern/München, 1980.

### Voegelins uneinheitliche Platon-Deutung

Dabei hätte Voegelin Poppers in der *Politeia* gut belegbaren Vorwürfe unter Rückgriff auf jene beiden Schriften zurückweisen können, in denen Platon tatsächlich ein greifbareres politisches Programm umreißt: Im *Politikos* und besonders in den *Nomoi* wird skizziert, welchen Staat Platon unter gegebenen Realitätsbedingungen tatsächlich für erreichbar hielt. Indem man zeigen kann, dass der spätere Platon sein politisches Programm keiner grundlegenden Modifikation unterzog, sondern es lediglich auf die politische Realität angewandt hat, lässt sich der Poppersche Vorwurf entkräften, Platon selbst gestehe in seiner (als Revision verstandenen) späten Politischen Philosophie den ideologischen Charakter des Modells der *Politeia* implizit zu.

Doch Voegelin schlägt diesen Weg nicht erkennbar ein; seine Analyse der Platonischen Staatsphilosophie nach der *Politeia* scheint mir – bei allen interessanten Einzelbeobachtungen, die sie enthält – grundsätzlich uneinheitlich auszufallen. Einerseits stellt sich Voegelin auf die Seite der Entwicklungstheoretiker; andererseits hebt er besonders im Blick auf die *Nomoi* die Kontinuität und sogar die Identität des Platonischen Standpunkts hervor. So wird etwa im Blick auf den *Politikos* konstatiert, Platon habe nunmehr den Glauben daran verloren, dass der in die ‚Höhle‘ (sc. des Höhlengleichnisses) zurückkehrende Philosoph dort als Philosophenherrscher akzeptiert werden könne.<sup>12</sup> Platon sei zu einer ganz neuen Situationseinschätzung, einer ‚theoretischen

---

<sup>12</sup> *Order and History*, Vol. III, S. 146f.

Revision', gelangt, indem er die Notwendigkeit anerkannt habe, seine Konzeption auch auf die völlig ,unsokratischen' Seelen der breiten Masse zu richten:

„The enlargement of the field of investigation compels a theoretical revision. The categories of order developed in the Republic cannot be used in an analysis of disorder. Moreover, the myth of the Socratic soul can no longer be used as the only source of theory when it comes to the theoretization of the un-Socratic souls of the *ochlos*.“<sup>13</sup>

Die *Nomoi* werden von Voegelin durch einen Vergleich mit der christlichen Interpretationsgeschichte der Bergpredigt charakterisiert: Der Staat der *Nomoi* verhalte sich zu dem der *Politeia* ebenso wie die institutionalisierte Reichskirche zur frühchristlichen Gemeinde; in beiden Fällen beruhe die ,Revision' nicht auf einer Relativierung des Wahrheitsanspruchs, sondern auf der Erfahrung seiner Undurchsetzbarkeit.<sup>14</sup> Dies scheint mir eine bedenkliche psychologische Unterstellung zu sein. Im Blick auf neuere Forschungen zu den beiden Platonischen Spätwerken *Politikos* und *Nomoi* dürfte sich eine unitarische Perspektive als adäquater erweisen. Was zunächst den *Politikos* anlangt, so ist festzustellen, dass bereits das Leitthema des Dialogs, die Frage nach der Kompetenz eines wirklichen Staatsmanns (*politikos*), Platons Kontinuität in der Bevorzugung von personalen gegenüber institutionellen Aspekten der Staatsphilosophie anzeigt. Der Platonische *politikos* ist als eine dem Philosophen unmittelbar nahestehende Figur konzipiert (wenn er auch mit diesem nicht identisch ist – was sich schon daraus folgern lässt, dass Platon den Dialogen *Sophistes* und

---

<sup>13</sup> Ebd., S. 148.

<sup>14</sup> Ebd., S. 226f.

*Politikos* wahrscheinlich einen dritten Text mit dem Titel *Philosophos* folgen lassen wollte). Gedacht ist beim *politikos* zum einen an einen normativen Staatstheoretiker, der über ein solides philosophisch-dialektisches Fundament verfügt, zum anderen an einen klugen Gesetzgeber, weiterhin an einen gewandten Pragmatiker der Staatserrichtung und schließlich an einen fähigen Lenker des einmal etablierten Gemeinwesens. Im Verlauf des Dialogs wird die *politikê epistêmê* als „königliche Webkunst“ bestimmt, die eine ganze Reihe von Teil- und Einzelkompetenzen umfasst und diese exakt zu verknüpfen versteht (*Politikos* 305e): Insbesondere gelingt es der *politikê epistêmê*, den Disziplinen Rhetorik, Feldherrenkunst und dem praktischen Rechtswesen ihre angemessene Stelle in einem umfassenden politischen Wissen zuzuweisen (*Politikos* 304c ff; vgl. die weiteren Fertigkeiten in 287d-289b).

Auch in zwei weiteren Punkten lässt sich für eine Kontinuität zwischen *Politeia* und *Politikos* argumentieren. In dem späteren Dialog wird zum einen die Konzeption einer höchsten Idee – in der *Politeia* bekanntlich die Idee des Guten – zumindest im Umriss wiederaufgegriffen. Die entsprechenden Ausführungen finden sich exakt in der Mitte des Dialogs; unter der Bezeichnung „das Genaue selbst“ (*auto takribes: Politikos* 284d) wird dort eine Entität oder ein Objekt thematisiert, das den Endpunkt eines mühsamen Erkenntnisweges markieren soll. Zum anderen erscheint ein Analogon zur zweifachen Zahlenkunst aus *Politeia* VII: der *Politikos* thematisiert eine „doppelte Messkunst“ (285b f.), wovon die eine es mit den Inhalten der Mathematik zu tun haben soll, während die andere das Angemessene, Gebührlige oder

Erforderliche zum Gegenstand hat. Darin scheint insofern die Ideenkonzeption angesprochen zu sein, als ihr Thema eben die normativ-evaluativen Standards der Wirklichkeit sind.

Eine markante Differenz scheint dagegen auf den ersten Blick zwischen den beiden Texten in ihrer Behandlung des Gesetzesmotivs zu bestehen. Es hat den Anschein, als ersetze Platon die Herrschaft des Philosophen in der *Politeia* durch die Herrschaft des Gesetzes im *Politikos*. Doch näher besehen nimmt der *Politikos* eine ambivalente Stellung zur Dignität von Gesetzen ein: Sie gelten einerseits als mangelhaft, weil sie nicht imstande seien, zugleich das Beste und Gerechteste für alle Rechtsbetroffenen festzulegen und zu befehlen; gegenüber der Vielfalt der Personen und der Situationen verhielten sich die Gesetze, wie es heißt, starr und unveränderlich (*Politikos* 294a-b). Andererseits besäßen Gesetze zwei Vorzüge: Erstens könne ein nicht philosophisch gebildeter und einsichtsgeleiteter Herrscher nicht jedem einzelnen Bürger präzise Vorschriften für eine angemessene Lebensführung machen; die Allgemeinheit der Gesetze stelle für ihn daher eine enorme Erleichterung dar. Zweitens seien Gesetze dann notwendig, wenn ein tatsächlich einsichtsgeleiteter Herrscher vorübergehend abwesend sei;<sup>15</sup> für diesen Fall seien schriftliche Fixierungen (*hypomnēmata*) wünschenswert (*Politikos* 295c). Bemerkenswert ist hierbei die Platonische Forderung, Gesetze sollten bei Vorliegen einer besseren Einsicht geändert werden (*Politikos*

---

<sup>15</sup> Laks bezeichnet dies als die ‚substitutive‘ Funktion des Gesetzes neben seiner ‚epitaktischen‘ Grundfunktion: A. Laks, Platons legislative Utopie, in: E. Rudolph (Hrsg.), *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon*, Darmstadt, 1996, S. 44.

295e f.), was sich innerhalb des relativ starren antiken Gesetzesdenkens erneut als nachdrückliche Akzentuierung des zugrunde liegenden Einsichtsmoments ausnimmt. Das zeigt nochmals, dass im Mittelpunkt der Platonischen Staatskonzeption weiterhin der „königliche, mit Einsicht begabte Mann“ (*andra ton meta phronêseôs basilikon*: 294a) steht. Voegelin beschreibt durchaus korrekt, dass Platon den Gesetzesbegriff ambivalent beurteilt hat:

„On principle, there is no merit in law as an order of human action. For law is a general rule while human action is personal and concrete. [...] A simple rule cannot cover what is the reverse of simple. The best thing of all is that a man should rule, not the law, provided that the man is endowed with royal wisdom”.<sup>16</sup>

Ein innovatives Element des *Politikos* ist dagegen zweifellos jene sechsstufige Verfassungslehre, die mit ihrer Rangfolge von Monarchie, Aristokratie, gesetzesförmiger Demokratie, gesetzloser Demokratie, Oligarchie und Tyrannis etwa maßgeblich auf Aristoteles gewirkt hat.<sup>17</sup> Sie stimmt offenkundig nicht mit derjenigen Schilderung überein, die Platon vom Verfallsprozess des besten Staates in *Politeia* VIII-IX gibt. Hierzu ist aber folgende Beobachtung wichtig: Wie Dorothea Frede<sup>18</sup> (1997) gezeigt hat, handelt es sich bei den Darstellungen aus der *Politeia* um zugespitzte Karikaturen, in denen die

---

<sup>16</sup> *Order and History*, Vol. III, S. 161.

<sup>17</sup> Aristoteles, *Politik* III 7, vgl. außerdem Herodot, *Historien* III 80-82.

<sup>18</sup> D. Frede, Die ungerechten Menschen und die ihnen entsprechenden Verfassungen, in: O. Höffe (Hrsg.), *Platon, Politeia* (Reihe ‚Klassiker Auslegen‘, Bd. 7), Berlin, 1997, S. 251-270.

genannten Verfassungsformen (Aristokratie, Timokratie, Oligarchie, Demokratie und Tyrannis) überpointiert nach den für sie kennzeichnenden Menschentypen charakterisiert werden. Keinesfalls kann es dort Platons Absicht sein, eine ernsthafte Beschreibung von Verfassungsvarianten und ihrer normativen Reihenfolge zu geben; beispielsweise wird überhaupt kein greifbarer Bewertungsmaßstab vorgeschlagen. Als Wertungsprinzip dient dagegen im *Politikos* das Kriterium, in welchem Umfang mögliche einsichtslose Herrscher durch die bestehende staatliche Ordnung in ihrer Willkür beschränkt werden bzw. wieweit ihrem Belieben Raum gegeben wird.

Das Philosophenkönigtum wird im *Politikos* zwar nicht wörtlich wiederaufgenommen, erscheint aber der Sache nach in der Herrschaft des *basilikos*. Der Dialog *Politikos* wiederholt damit die Charakterisierung dieser Herrschaftsform als eines extrem unwahrscheinlichen historischen Ausnahmefalls. Er gibt hierfür eine bemerkenswerte Begründung, die in der *Politeia* fehlt: den schwer zu interpretierenden Mythos von den zwei Weltaltern (*Politikos* 268d-274e). Dessen staatsphilosophischer Kern besteht darin, dass im Zeitalter des Kronos, welches der gegenwärtigen Epoche des Zeus vorangegangen sein soll, ein Gott die Menschen ‚gehütet‘ habe (*Politikos* 271e); jetzt dagegen hätten die Götter ihre Weltfürsorge aufgegeben mit dem fatalen Resultat, dass nunmehr Menschen über Menschen herrschten, dass also die Herrscher meist nicht besser als die Beherrschten seien (*Politikos* 275c).<sup>19</sup> Der angebliche politische Realismus (oder auch Pessimismus) des späten Platon findet – aus der

---

<sup>19</sup> Vgl. dazu die gute Analyse bei *Order and History*, Vol. III, S. 151ff.

Perspektive dieses Mythos betrachtet – eine einfache Erklärung: Der *Politikos* behandelt den in der *Politeia* als Bestzustand beschriebenen Staat als den Weltzustand, der im Zeitalter des Kronos geherrscht habe; dagegen ist in der Epoche des Zeus meist nur noch der „zweitbeste Weg“ möglich (*deuteros plous: Politikos* 300c), bei dem die Gesetze als bloße Nachahmungen (*mimêseis*) der Einsicht des Gottes oder Philosophen fungieren müssen.

Im *Politikos* lässt sich somit allenfalls eine Akzentverschiebung konstatieren, die von der Betonung des Philosophenkönigtums zur Hervorhebung der Gesetzesherrschaft wechselt.

### **Kontinuität der Politischen Philosophie in Platons Spätwerk**

Kommen wir damit zur umfangreichen Platonischen Spätschrift, den *Nomoi* (*Gesetze*). Es liegt besonders nahe zu vermuten, Platon habe in den *Nomoi* die Vorstellung aufgegeben, der bestmögliche Staat ließe sich einrichten, sobald ein Herrscher nur die in der *Politeia* beschriebenen philosophische Qualitäten besäße. Man kann diesen Verdacht jedoch unter Hinweis auf folgende Schlüsselstelle ablehnen:

„Ebenso gilt von jeder Macht überhaupt derselbe Satz: dass dann, wenn in einem Menschen die größte Macht mit Einsicht und Besonnenheit in eines zusammen fällt, die Entstehung der besten Staatsform und ebensolcher Gesetze ihren natur-

gemäßen Anfang nimmt, auf andere Weise aber sicherlich niemals.“<sup>20</sup>

Platon erklärt hier die Realisierungschancen für den besten Staat als gering, hält ihn aber – unter der genannten Bedingung – keineswegs für ausgeschlossen. Nun könnte man einwenden, die zitierte Stelle zeige zumindest, dass der späte Platon die Regentschaft einer philosophischen Persönlichkeit und die Etablierung des besten Staates nunmehr mit der Idee einer Gesetzesherrschaft verknüpfe. Einerseits ist es jedoch falsch zu unterstellen, der Staat der *Politeia* sei völlig frei von Gesetzen (wie Voegelin zu Recht hervorhebt: vgl. *Order and History*, vol. III, 221). Andererseits lässt sich die Vermutung, Platon habe die Option einer relativen Gesetzesfreiheit aufgegeben, mit Blick auf folgende Feststellung zurückweisen:

„Wenn allerdings einmal durch göttliche Fügung (*theia moira*) ein Mensch mit jener natürlichen Fähigkeit geboren würde und imstande wäre, eine solche Machtstellung zu erlangen, so brauchte er keinerlei Gesetze, die über ihn herrschen müssten. Denn dem Wissen ist kein Gesetz und keine Ordnung überlegen; und es widerspräche auch der göttlichen Satzung, wenn die Vernunft etwas anderem untertan und dessen Sklavin wäre, sondern sie muss über alles herrschen, sofern sie wirklich in ihrem Wesen wahrhaft und frei ist. Nun aber findet sich ja doch nirgends eine solche Fähigkeit, es sei denn in geringem Maße; darum gilt es das Zweitbeste (*to deuteron*) zu wählen, die Ordnung und das Gesetz, die zwar die häufigsten Fälle ins Auge fassen und berücksichtigen, aber natürlich nicht alles überschauen können“ (*Nomoi* IX 875c-d; übers. v. K. Schöpsdau).

Der einsichtsgeleitete Herrscher benötigt keine Gesetze in dem Sinn, dass er sich selbst an ihnen orientieren müsste – was nicht ausschließt, dass er in gewissem Umfang Gesetze zum Nutzen seiner Bürger erlassen mag.

---

<sup>20</sup> *Nomoi* IV 711e f.; übers. v. K. Schöpsdau.

Offenkundig nimmt Platon an der zitierten Stelle dieselbe Position ein wie im *Politikos*: Die Gesetzesherrschaft ist der *deuteros plous*, wenn die bestmögliche Staatsform, die Regentschaft eines wahren Philosophen, faktisch nicht zu haben ist – und dies soll der Normalfall sein.

Finden sich aber nicht andere markante Differenzen zwischen der mittleren und der späten Platonischen Staatsphilosophie? Zunächst, in mindestens drei zentralen inhaltlichen Punkten besteht eine bemerkenswerte Kontinuität zwischen der *Politeia* und den *Nomoi*. Erstens verlangen beide Texte die Gleichstellung der Frau, wobei es in der späteren Schrift sogar zu einer nachdrücklicheren Akzentuierung kommt; während nämlich in der *Politeia* Frauen ebenso wie Männer die Funktion des Philosophenherrschers einnehmen können (451b ff.), gehen die *Nomoi* noch weiter, indem sie alle freien Frauen zu einem politischen Engagement auffordern (770c-d, 780a ff., 804d ff.). Zweitens ähneln sich beide Texte in ihrer aus pädagogischen Gründen erhobenen Zensurforderung, die sie im Blick auf pädagogisch unerwünschte Kunstformen stellen (*Politeia* II 376c-398b, X 595a-608b, *Nomoi* VII 802a ff. u.ö.). In beiden Schriften legt Platon großen Wert auf angemessene pädagogische Prinzipien, besonders auf eine sorgfältige Berechnung jener Wirkung, welche von künstlerischen Werken ausgeht. Und drittens gleicht die ‚Theodizee‘ aus *Nomoi* X dem Versuch aus der *Politeia*, das durch Homer und andere Dichter kontaminierte Götterbild zurecht zu rücken und das Bestehen einer moralischen Weltordnung plausibel zu machen. In beiden Schriften werden die Götter einerseits von aller Bosheit sowie vom Vorwurf des Desinteresses an den menschlichen Verhältnissen

freigesprochen, andererseits wird eine kosmische Gerechtigkeit etabliert, die das Verhalten der Guten belohnt und das der Bösen bestraft.

Aber gibt es keine nennenswerten Unterschiede zwischen der *Politeia* und den *Nomoi*? Zunächst fällt auf, dass sich die *Nomoi* bei ihrem Staatsentwurf nicht explizit auf die Ideenkonzeption stützen; allenfalls lassen sich kleinere Indizien dafür geltend machen, dass die Ideenkonzeption unverändert präsent sein mag. So findet sich im Rahmen der Kompetenzbeschreibung und des Ausbildungsprogramms für den ‚Nächtlichen Rat‘ einiges, was deutlich an die ideentheoretisch fundierte Philosophenausbildung in *Politeia* VII erinnert (vgl. *Nomoi* XII 961c-968e). Überdies wird weiterhin auf Definitionswissen Wert gelegt, und zudem spielen die vier Kardinaltugenden unverändert eine zentrale gesellschaftsstabilisierende Rolle (964bff.). Betrachtet man allerdings die Stellen, an denen Platon ein solches Definitionswissen mit dialektischen Mitteln vorführt, so gewinnt man den Eindruck, er habe sich bewusst zurückgehalten, um den Text nicht mit subtilen Distinktionen zu belasten und nicht zu anspruchsvoll werden zu lassen (vgl. *Nomoi* 866d ff., 932e ff.). Die gelegentliche Präsenz der Ideenkonzeption bei gleichzeitiger extremer Zurückhaltung in ihrer Ausführung deutet darauf hin, dass Platon sie nicht für adressatengerecht gehalten haben könnte. Die starke Prägung durch das Prinzip des Adressatenbezugs lässt sich übrigens (textimmanent wie in Bezug auf die Außenwirkung) bei nahezu allen Platonischen Schriften beobachten.

Hinzu kommt der Aspekt des politischen Realismus oder Pragmatismus. Es liegt auf der Hand, dass die fiktive

Gründung von Magnesia, also jener Musterstadt, um die es in den *Nomoi* geht, realitätsnah-konkret konzipiert ist. Wenn ein so handgreiflicher Text aus der Feder eines so dezidiert ‚idealistischen‘ Autors wie Platon stammt, scheint der Schluss naheliegend, dass sich dessen Absicht darauf richtete, als politisches Programm verstanden zu werden. Doch damit der Text politisch wirksam werden konnte, durfte er für Nichtphilosophen natürlich nicht so unzugänglich und so provokativ sein, wie dies für weite Teile der *Politeia* gilt. Zu dieser Sichtweise passt, dass Platon nicht nur in detaillierter Form die politischen Strukturen, die Rechtsbestimmungen und die Erziehungsprinzipien festlegt, sondern auch minutiös die bauliche Anlage der Stadt, ihre Größe, ihre Sozialstruktur, die Besitzverhältnisse, die Besteuerung, die Behandlung der Sklaven und die religiösen Gebräuche bestimmt. Nur wenige dieser konkreten Details besitzen eine Entsprechung in der *Politeia*, welche in organisatorischen, rechtlichen, ökonomischen und in allen den unteren Stand betreffenden Fragen vollkommen unbestimmt bleibt.

Weiterhin lassen sich im Text der *Nomoi* zwei wichtige Modifikationen gegenüber der *Politeia* ausmachen. Erstens charakterisiert der ‚Fremde aus Athen‘ (Platons Alter Ego, wie man vermuten darf) die Verfassung von Magnesia als Mittelposition zwischen Monarchie und Demokratie (*Nomoi* VI 756e ff.); da wir aber aus der Verfassungsdiskussion des *Politikos* wissen, dass Platon der Demokratie nur den dritten (bzw. vierten) Rang konzidierte und sie damit als die schlechteste unter den guten (bzw. als beste unter den schlechten) Verfassungstypen ansah (*Politikos* 302c-d), ist ihre Aufwertung hier

nur pragmatisch-kontextbezogen zu erklären. Unter den gegebenen Bedingungen scheint die Verfassung von Magnesia für Platon die beste erreichbare Lösung darzustellen. Zweitens ist die Provokation, welche von der Frauen-, Kinder- und Gütergemeinschaft in der *Politeia* ausgeht, in den *Nomoi* zugunsten einer starken Stellung der Familie und zugunsten eines moderaten Privatbesitzes aufgehoben. Doch noch in *Nomoi V* findet sich eine ausdrückliche Bestätigung dafür, dass die beste (,erste') Staatsform an diesem ,kollektivistischen' Moment festhalten müsste, während in der augenblicklich vorgenommenen Untersuchung, die auf diese Elemente verzichtet, lediglich der ,zweite' Staat thematisiert werde:

„Der erste Staat also, die erste Verfassung und die besten Gesetze sind dort, wo möglichst im ganzen Staat der alte Spruch verwirklicht wird, der da lautet, dass Freundesgut wahrhaft gemeinsames Gut ist. Wenn dies einmal, sei es jetzt oder künftig, verwirklicht ist – dass die Frauen gemeinsam sind, gemeinsam die Kinder und gemeinsam alles Vermögen – [...], dann wird niemand, der für deren überragende Vollkommenheit einen anderen Maßstab setzt, damit jemals einen richtigeren oder besseren setzen. [...] Darum darf man nicht anderswo nach einem Muster für einen Staat ausschauen, sondern muss sich an diesen halten und dann nach Kräften einen suchen, der möglichst ebenso beschaffen ist. Derjenige Staat aber, dessen Gründung wir jetzt in Angriff genommen haben, dürfte wohl, wenn er verwirklicht würde, der Unsterblichkeit am nächsten kommen und dem Wert nach den zweiten Rang einnehmen [...]“<sup>21</sup>

Platon hält mithin erkennbar an den leitenden Absichten aus der *Politeia* fest: An die Stelle seines früher formulierten ,Kommunismus' tritt aber nun die staatliche

---

<sup>21</sup> *Nomoi V* 739b-e, übers. v. K. Schöpsdau.

Kontrolle und Korrektur der allgemeinen Lebensführung und die Beschneidung von Luxus und Reichtum, welche er stets für besonders glücksdestruktiv hielt. Seine Intention besteht somit unverändert darin, einen staatlichen Rahmen für sein Ideal einer gelingenden Lebensführung (*eudaimonia*) bereitzustellen; jedoch sind die Mittel hierfür wesentlich moderater gewählt als in der *Politeia*. Dies stützt die These, dass er sein Modell nicht modifiziert, sondern nur für die reale Anwendung umformuliert hat. Und schließlich macht eine kuriose Passage zusätzlich plausibel, dass Platon die *Nomoi* als den Programmtext zu einer wirklichen künftigen Staatsgründung betrachtet haben muss: In dem zu etablierenden Staat soll just der Text der *Nomoi* selbst als vorbildliche Unterrichtslektüre dienen (*Nomoi* VII 811c-812a).

Auch Voegelin weist die Auffassung zurück, die Differenzen zwischen *Politeia* und *Nomoi* seien Ausdruck einer grundsätzlichen Revision der Platonischen Staatsphilosophie.<sup>22</sup> Er deutet sie stattdessen als Ergebnis eines ‚Kompromisses mit der Realität‘; bei Voegelin findet sich dazu die Vermutung, die Differenz der beiden Modelle rühre letztlich von der unterschiedlichen Qualität der Bürger her, die Platon als Bewohner der *kallipolis* bzw. von Magnesia angenommen habe: „[...] the differentiation of rank as the ‚best‘ and the ‚second best‘ is determined by the quality of the men whom Plato envisages as the vessel of the Idea.“<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> *Order and History*, Vol. III, S. 217f.

<sup>23</sup> *Order and History*, Vol. III, S. 222.

Fassen wir zusammen: Weder der *Politikos* noch die *Nomoi* zwingen zu der Annahme, es habe in Platons politischem Denken zwischen der Mittelperiode und der Spätzeit einen grundlegenden Wandel gegeben. Bei Voegelin besteht in dieser Hinsicht eine Ambivalenz. Zum einen ist eine gewisse psychologisierende Unterstellung, es sei bei Platon zu einer Revision aus Enttäuschung über die realen politischen Verhältnisse gekommen, deutlich präsent. Zum anderen betont Voegelin, besonders im Fall der *Nomoi*, mit Recht die Kontinuitätsaspekte. Um zum Vergleich einen der profiliertesten zeitgenössischen Forscher im Bereich der Platonischen Spätphilosophie anzuführen: Trevor Saunders kommt zu dem Schluss, dass zwischen dem Staat der *Politeia* und dem der *Nomoi* streng genommen überhaupt kein Unterschied besteht:

„What is the relationship between the state Magnesia and the state Callipolis? Expressed in the sharpest form, my answer would be: There is no relationship. They are the same Platonic state – but placed at two points of a single sliding scale of political maturity”<sup>24</sup>

Im Blick auf Saunders – wie auf andere wichtige Forscher<sup>25</sup> – kann man feststellen, dass eine unitarische Sichtweise der Politischen Philosophie Platons ein deutliches Übergewicht erlangt hat.

---

<sup>24</sup> T.J. Saunders, Plato's Later Political Thought, in: R. Kraut (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, 1992, S. 483.

<sup>25</sup> So etwa Laks 1990 und 1996 mit der Tendenz, *Politeia* und *Nomoi* als komplementäre Ansätze zu betrachten: A. Laks, Legislation and Demiurgy: on the Relationship between Plato's *Republic* and the *Laws*, in: *Classical Antiquity* 9, 1990, S. 209-229, sowie Laks, *Platons legislative Utopie*, 1996. Vgl. auch D. Otto, *Das utopische Staatsmodell von Platons Politeia aus der Sicht von Orwells Nineteen Eighty-Four*, Berlin, 1994, sowie K. Schöpsdau, *Platon. Nomoi (Gesetze)*, Buch I-III, Übersetzung und Kommentar, Göttingen, 1994, S. 126-131.

Werfen wir zum Schluss noch einen Blick auf ein weiteres Teilthema innerhalb der Debatte um Platons Entwicklung oder Kontinuität. In der (meist älteren) Forschung findet sich mitunter die Behauptung, ein Wandel der staatsphilosophischen Überzeugungen Platons sei schon deshalb wahrscheinlich, weil seine drei Sizilischen Reisen so katastrophal gescheitert seien; Platon habe in Syrakus vergeblich eine Umsetzung seines politischen Programms versucht.<sup>26</sup> Doch diese Interpretation dürfte schwerlich haltbar sein. Vielfach belegt ist zwar, dass Platon selbst oder andere Mitglieder der Akademie politischen Einfluss auf bestehende Verhältnisse zu nehmen suchten.<sup>27</sup> Aber es existiert kein klarer Beleg dafür, dass dabei irgendwann mehr als nur eine *ad hoc*-Einflussnahme für begrenzte politische Ziele versucht worden ist. Dass Platon den Versuch unternommen haben könnte, Syrakus durch ein Einwirken auf Dionysios II. oder Dion zum Staat der *Nomoi* oder gar zu dem der *Politeia* zu machen, ist angesichts der völlig andersartigen Voraussetzungen im Fall der Großstadt Syrakus hochgradig unwahrscheinlich.<sup>28</sup> Auch aus dem *Siebten Brief* – dessen Authentizität zwar nicht endgültig feststeht, aber doch wahrscheinlich ist – lässt sich nichts gewinnen, was in

---

<sup>26</sup> Vgl. etwa R. Crossman, *Plato Today*, New York, 1939, S. 125f. und S. 263-273, Popper <sup>1980</sup>, S. 189f., sowie H. Kelsen, *Die Illusion der Gerechtigkeit. Eine kritische Untersuchung der Sozialphilosophie Platons*, Wien, 1985, S. 115-117 und S. 129-132.

<sup>27</sup> Vgl. den VII. sowie den VIII. Brief und zudem etwa Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* III 23.

<sup>28</sup> So mit Recht Otto, *Das utopische Staatsmodell von Platons Politeia aus der Sicht von Orwells Nineteen Eighty-Four*, 1994, S. 195-200.

die Richtung politischer Konstruktionsversuche Platons in Sizilien weisen würde.

Auch Voegelin hat die autobiographische Skizze des *Siebten Briefs* als authentisch akzeptiert und in seiner Platon-Deutung ernstgenommen. Dabei findet sich die interessante Beobachtung, dass die Selbstauskunft Platons den Schluss nahe lege, er habe bereits etwa zwanzig Jahre vor der Abfassung der *Politeia* den Gedanken der Philosophenherrschaft konzipiert und er halte an ihm noch zum späten Zeitpunkt der Abfassung des Briefs fest.<sup>29</sup> Das dürfte erneut eine überpointierte Behauptung sein, die aber der gegenwärtigen unitarischen Forschungstendenz durchaus entgegenkommt und wie viele andere Details eine genauere Untersuchung verdiente.

---

<sup>29</sup> *Order and History*, Vol. III, S. 220.

## **Zusammenfassung**

Voegelin vertritt im Blick auf das Verhältnis der drei staatsphilosophischen Hauptschriften Platons, also von *Politeia*, *Politikos* und *Nomoi* eine uneinheitliche Position. Während nach aktueller Forschungslage eine unitarische Sichtweise favorisiert wird, erweist sich Voegelin als gemäßigter Entwicklungstheoretiker, der zugleich eine unitarische Sichtweise beachtet.

Im vorliegenden Text wird Voegelins Interpretation mit Platons Texten und der modernen Forschung kontrastiert.

## **Abstract**

Concerning the relationship between Plato's three main works in political philosophy, *Politeia*, *Politikos* and *Nomoi*, Voegelin holds an ambiguous position. Whereas in current research the Unitarian approach to Plato's works is favoured, Voegelin is a moderate supporter of the development theory, and simultaneously takes into consideration the Unitarian point of view.

In this article, Voegelin's interpretation is contrasted with Plato's works and recent research.

# 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 Dezisionismus 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, Universität Marburg  
Übersetzt von Uta Uehgabu

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

**Moses und die Propheten**

Herausgegeben von Jörg Jeremias, 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

*In Vorbereitung:*

**Eckart Schütrumpf:** Eric Voegelins Deutung der aristotelischen Politik – Das Idealstaatsdenken des Aristoteles in seiner Bedeutung für die Aristoteles-Interpretation Eric Voegelins

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

Preisänderungen vorbehalten.

Abonnementbestellungen richten Sie bitte an:  
Peter.Opitz@lrz.uni-muenchen.de

## **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)

