

OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— XXI —

Norbert Blößner

„The Encomium of a Noble Man“
Anmerkungen zu Eric Voegelins *Politeia*-Interpretation



OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— XXI —

Norbert Blößner

„The Encomium of a Noble Man“
Anmerkungen zu Eric Voegelins *Politeia*-Interpretation



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*.

NORBERT BLÖBNER, Jahrgang 1959. Studium der Klassischen Philologie, Geschichte und Erziehungswissenschaften in Regensburg. Seit April 1998 Oberassistent an der Freien Universität Berlin (Nachfolge Professor Kriecher). Auszeichnungen: Kulturpreis Ostbayern (1991); Habilitationspreis der Universität Regensburg (1997). Wichtigste Veröffentlichungen: Dialogform und Argument. Studien zu Platons ‚Politeia‘ (1997); Musenrede und ‚geometrische Zahl‘. Ein Beispiel platonischer Dialoggestaltung (1999); Cicero gegen die Philosophie (erscheint 2001). In Arbeit ist ein Kommentar zu Platon, ‚Politeia‘ 8-10.

OCCASIONAL PAPERS, XXI, März 2001

2. Aufl. Mai 2002

Norbert Blößner

„The Encomium of a Noble Man“

Anmerkungen zu Eric Voegelins *Politeia*-Interpretation

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

© 2002 Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München

INHALTSVERZEICHNIS

„The Encomium of a Noble Man” Anmerkungen zu Eric Voegelins <i>Politeia</i> -Interpretation	5
I. Die Konzeption der ethischen Fragestellung in der <i>Politeia</i>	11
II. Die Relevanz des argumentativen Kontexts bei der Deutung sokratischer Äußerungen	27
III. Interpretatorische Implikationen der platonischen Dialogform	40
Zusammenfassung / Abstract	54

NORBERT BLÖBNER

„THE ENCOMIUM OF A NOBLE MAN“ ANMERKUNGEN ZU ERIC VOEGELINS *POLITEIA*-INTERPRETATION

Band III von *Order and History*, der 1957 erschienen ist, ist in zwei Teile untergliedert.¹ Der erste Teil, der 268 Seiten umfasst, ist Platon gewidmet, der zweite mit insgesamt 104 Seiten Aristoteles. Im Platon-Teil befasst sich Voegelin nach einem einführenden, allgemeineren Kapitel (23 Seiten) in fünf weiteren Kapiteln mit den Dialogen *Gorgias* (22 Seiten), *Politeia* (89 Seiten), *Phaidros* (7 Seiten) und *Politikos* (29 Seiten), *Timaios* (35 Seiten) und *Kritias* (10 Seiten) sowie den *Nomoi* (54 Seiten). Die im Buch gewählte *Reihenfolge* orientiert sich an Annahmen über die relative Chronologie der ausgewählten Dialoge, die auch heute noch von einer Mehrzahl der Platon-Forscher geteilt werden.² Die *Auswahl*

¹ Der folgende Beitrag ist die um Anmerkungen erweiterte Fassung eines Vortrags, den ich am 14. 12. 2000 beim Vierten Internationalen Eric-Voegelin-Symposium in München gehalten habe. Das Kürzel ‚Voegelin‘ steht im folgenden für: E. Voegelin, *Order and History*, vol. III: Plato and Aristotle, Louisiana 1957. Der Haupttitel nach Voegelin 134 (vgl. unten Anm. 85).

² Datierungskriterien für die unter Platons Namen überlieferten Dialoge, von denen einige als unecht oder zweifelhaft gelten, liefern erkennbare historische Anspielungen, intertextuelle Bezüge und (vor allem) die Ergebnisse der sogenannten Sprachstatistik, die zwar nicht auf eine eindeutige Reihung der Dialoge, aber auf eine in vielen Fällen plausible und von den meisten Interpreten akzeptierte Zuordnung zu einer von drei Gruppen führen, die man als frühe, mittlere oder späte Dialoge bezeichnet. – Zur Methode und zu den verbleibenden Unsicherheiten der Sprachstatistik

der Texte folgt offensichtlich inhaltlichen Kriterien: Von den 34 in Tetralogien erfassten platonischen Dialogen³ hat Voegelin sieben behandelt, nämlich die Trias *Politeia*, *Politikos* und *Nomoi*, die man bereits in der Antike als Dokumente platonischer Staats- und Gesellschaftstheorie gelesen hat, den der *Politeia* vorausgehenden und mit ihr thematisch eng verbundenen Dialog *Gorgias*, den Voegelin als Platons Kriegserklärung an die korrupte Gesellschaft ansieht,⁴ den später entstandenen *Phaidros*, in dem bestimmte Positionen der *Politeia* revidiert seien,⁵ sowie die Dialoge

siehe v.a. H. Thesleff, *Studies in Platonic chronology*, Helsinki 1982; ferner etwa G.R. Ledger, *Re-counting Plato. A computer analysis of Plato's style*, Oxford 1989; L. Brandwood, *The chronology of Plato's dialogues*, Cambridge 1990; J. Howland, *Re-reading Plato. The problem of Platonic chronology*, *Phoenix* 45, 1991, 189-214; D. Nails, *Plato's 'middle cluster'*, *Phoenix* 48, 1994, 62-67; zudem die Beiträge in N. D. Smith (Hrsg.), *Plato. Critical Assessments*, vol. I, London/New York 1998, 3-179.

³ Aufgefüllt werden die neun Tetralogien durch die ‚Epinomis‘ und das Corpus der (angeblich) platonischen Briefe (diskutiert wird heute allein noch die Echtheit der Briefe 6-8).

⁴ „ ‚War and battle‘ are the opening words of the *Gorgias*, and the declaration of war against the corrupt society is its content“: Voegelin 24.

⁵ Voegelin beschränkt sich ausdrücklich auf die Behandlung dieser Aspekte: „The analysis of this masterpiece of Platonic art will confine itself to the points which have a direct bearing on the revision of Plato's position“ (136). – Die Auffassung, Platon ‚revidiere‘ in seinen späteren Dialogen Positionen, die er in früheren ‚vertreten‘ habe, basiert auf zwei unausgesprochenen Annahmen: a) Äußerungen der führenden Dialogfiguren seien zugleich *Meinungsäußerungen* des *Autors*; b) der Dialogautor habe vor dem Lesepublikum den *jeweils neuesten* Stand seiner eigenen Erkenntnis ausgebreitet. Ich nenne zu dieser (m.E. simplifizierenden) Sicht versuchsweise eine Alternative, die manchen Befunden, wie mir scheint, gerechter wird: Die Äußerungen der Figuren sind (primär) nicht auf Platons jeweiligen Kenntnisstand bezogen, sondern auf die Belange des jeweiligen Arguments. Siehe dazu auch unten Abschnitt II sowie (am konkreten Beispiel) *Hermes* 126, 1998, 189-201. Über die aktuelle Debatte um das wechselseitige Verhältnis der drei genannten Dialoge informiert der Beitrag von Ch. Horn, *Occasional Paper*, i.V.

Timaios und *Kritias*, die sich als Fortsetzung der *Politeia* geben.⁶ Die Auswahl der Dialoge gruppiert sich also um die *Politeia*, deren Behandlung Voegelin am meisten Raum gewidmet hat, nämlich ziemlich genau ein Drittel des Platon-Abschnitts in seinem Buch.⁷ Da Voegelin wesentliche Konzepte seiner eigenen politischen Philosophie unter Bezugnahme auf Platon entwickelt hat,⁸ die *Politeia* aber in seinem Platonbild offensichtlich eine zentrale Rolle spielt, könnte sich für denjenigen, der Voegelin's Auffassungen besser verstehen und fundiert beurteilen will, ein näherer Blick auf seine Deutung dieses platonischen Dialogs lohnen.

Es gibt freilich ganz unterschiedliche Möglichkeiten, Voegelin's Sicht der *Politeia* zu beleuchten. Man könnte seine interpretierenden Ausführungen mit Ausführungen in anderen Partien von *Order and History* vergleichen, um so bestimmte Grundüberzeugungen des Autors aufzuspüren und deren Rolle in seinem Platonbild genauer zu ermitteln. Man könnte nach dem Verhältnis des Autors zur Platon-Diskussion seiner Zeit fragen und beispielsweise prüfen, ob und wie Voegelin auf die schon damals enorm wirkungsmächtige Platon-Kritik Karl

⁶ „The *Timaeus* presents itself as a sequel to the *Republic*“ (Voegelin 171); der ‚*Kritias*‘ ist die Fortsetzung des ‚*Timaios*‘ (vgl. Voegelin 181 und 205). – Dass die Sache in Wahrheit komplizierter ist, habe ich an anderer Stelle gezeigt (Musenrede und ‚geometrische Zahl‘, *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz, Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse*, 1999 Nr. 7, Stuttgart 1999, 109 mit Anm. 356).

⁷ 89 von 268 Seiten = 33%.

⁸ Siehe hierzu die informative Einleitung von Dietmar Herz zu Band 6 der deutschen Übersetzung von *Order and History* (E. Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, hrsg. von P.J. Opitz und D. Herz, Bd. 6: ‚Platon‘).

Poppers reagiert hat.⁹ Man könnte Voegelins Sicht der *Politeia* mit den Äußerungen jener Interpreten kontrastieren, denen sich Voegelin in Zustimmung oder Ablehnung besonders verbunden fühlte, um vor dieser Folie die Charakteristika seiner eigenen Deutung näher zu bestimmen.¹⁰ Oder man könnte darangehen, Voegelins Interpretation deutungsgeschichtlich zu klassifizieren und bestimmten Traditionen der Platon-Auslegung zuzuordnen.¹¹

Ich möchte den Schwerpunkt meiner Ausführungen anders setzen. Etliche Platon-Interpreten haben in den letzten Jahren auf die Relevanz bestimmter Annahmen aufmerksam gemacht,

⁹ Als 1957 Band III von *Order and History* erschien, lag Karl Poppers wütender Angriff gegen den angeblichen Feind der offenen Gesellschaft gerade dreizehn Jahre zurück, und es war infolge der Aufmerksamkeit, die Poppers Thesen erfahren hatten, nicht einfach, sich mit der *Politeia* zu befassen, *ohne* auf Popper Bezug zu nehmen. Vor diesem Hintergrund scheint es mir bedeutsam, dass der Name ‚Popper‘ in Band III von *Order and History* nirgendwo auftaucht; er ist offenbar vermieden. Ein weiteres Indiz dafür liefert gleich Voegelins erste Anmerkung (S.6), in der er ohne Namensnennung von „a considerable amount of anti-Platonic literature, reflecting various ideological positions“ spricht. Implizit scheint Voegelin, der eine explizite Auseinandersetzung vermeidet, an mehreren Stellen auf Poppers Kritik zu reagieren (vgl. etwa Voegelin 82 oder 121).

¹⁰ Solche Arbeiten nennt Voegelin in der ersten Anmerkung seines Platon-Kapitels (Seite 6). Aufgeführt sind dort knapp 25 Titel; dabei handle es sich um „only the works that I feel have substantially affected my own interpretation“ (ebd.). Im *Politeia*-Kapitel selbst (46-134) finden sich 19 Anmerkungen; dort werden neben Querverweisen auf *Order and History* (Anm. 8, 9, 11, 12, 13) und Verweisen auf Nachschlage- oder Referenzwerke (Überweg, Nilsson, Kerényi, Liddell-Scott: Anm. 4, 5, 17, 18) Cornford (Anm. 1 und 2; ablehnend), Hildebrandt (Anm. 3, Name verdrückt; teilweise zustimmend mit Abgrenzung), Jaeger (Anm. 101, zustimmend), Friedländer (Anm. 12 und 19, als Beleg) und Jowett genannt (Anm. 17, Diskussion einer Übersetzung).

¹¹ Etwa unter Benutzung der Klassifikationsschemata bei E.N. Tigerstedt, *Interpreting Plato*, Stockholm 1977.

die ausgesprochen oder unausgesprochen bei *jeder* Deutung der *Politeia* eine Rolle spielen und den Zuschnitt der jeweiligen Deutung in erheblichem Maße bestimmen. Diese Annahmen manifestieren sich, reflektiert oder unreflektiert, in sachlichen und methodischen Vorentscheidungen, die den Blick des Interpreten lenken, ihm manche Sichtweisen nahe legen und den Blick auf andere unter Umständen verstellen. Hierzu gehören vor allem Annahmen über den Sinn der ethischen Fragestellung in der *Politeia* (I), über die Relevanz des argumentativen Kontexts bei der Deutung sokratischer Äußerungen (II) und über die interpretatorischen Konsequenzen der Dialogform (III).

Ich möchte Voegelins *Politeia*-Deutung im folgenden mit diesen drei Fragestellungen konfrontieren und erhoffe mir davon neben der Offenlegung und Verdeutlichung einiger ihrer wichtigsten, nicht unmittelbar ins Auge springenden Grundlagen und Voraussetzungen auch ein- und durchsichtige Kriterien, die es zumindest erleichtern sollten, die Haltbarkeit von Voegelins Interpretation in überprüfbarer Weise zu beurteilen: Da korrekte Folgerungen bekanntlich an der Korrektheit der Prämissen und an der Korrektheit der Methoden hängen, wird man jedenfalls klarer urteilen können, wenn diese sachlichen und methodischen Fundamente der Deutung deutlich geworden sind.¹² (Und eine Diskussion über die relevanten Fragen wird dadurch erst möglich, dass man sie als relevante Fragen *erkennt*.) Ein Hauptziel der folgenden

¹² Dass man unter Umständen auch über *deren* Richtigkeit unterschiedlicher Meinung sein kann, ist dem Verfasser dieses Beitrags bewusst, der seine eigene Sicht der Dinge weder verabsolutieren möchte, noch zu verbergen sucht. – Eindeutige methodische Fehler allerdings bleiben Fehler – wie etwa die Vernachlässigung des Kontexts (siehe unten Abschnitt II). Wo Relativierungen nicht angebracht sind, wird auch nicht relativiert.

Ausführungen wird also sein zu klären, an welchen Voraussetzungen die Richtigkeit von Voegelins Deutung hängt. Wenn daneben noch ein Eindruck vermittelt werden kann von neueren Entwicklungen der Platon-Deutung und einigen zentralen Themen der aktuellen Debatte über Platons Dialoge, so wäre dies angesichts der beträchtlichen Verzögerung, mit der neuere Erkenntnisse der einschlägigen Forschung gemeinhin den Nichtfachmann erreichen, jedenfalls kein Nachteil. Der Anspruch, Voegelins Deutung umfassend, d.h. nach allen relevanten Kriterien überprüft zu haben, wird hiermit selbstverständlich *nicht* erhoben; dies wäre im Rahmen eines einzelnen Beitrags auch kaum zu leisten.

Wer auch in der Platon-Forschung Fortschritte für möglich hält, wird vielleicht von vornherein nicht erwarten, dass alle der vor über vierzig Jahren publizierten Aussagen Eric Voegelins heute noch ohne Abstriche Gültigkeit beanspruchen dürften. Ein solches Resultat würde also nicht *per se* die Verdienste des Platon-Interpreten Voegelin schmälern; zu unterscheiden wären vielmehr zeitbedingte (z.B. seinerzeit gängige, mittlerweile als falsch erwiesene Annahmen) und selbstverschuldete Ursachen (z.B. Inkonsequenzen und methodische Fehler) für die Revisionsbedürftigkeit des voegelinschen Ansatzes.

Zuletzt sei betont, dass die kritische Analyse von Voegelins Platon-Deutung sich natürlich nicht mit dem Anspruch verbindet, die Relevanz oder Tragfähigkeit von Voegelins eigener politischer Philosophie beurteilen zu wollen: Aussagen können auch dann richtig sein, wenn sie zu Unrecht auf Platon zurückgeführt werden, und gerade beim Umgang mit platonischen Texten und Konzepten hat die abendländische Geistesgeschichte bereits etliche Beispiele für fruchtbare

Umdeutungen und produktive Missverständnisse geliefert. Voegelin selbst immerhin war der Ansicht, Platons Auffassungen und Intentionen korrekt wiedergegeben zu haben, und es kann daher nicht ganz ohne Interesse sein, die Haltbarkeit dieses Anspruchs zu prüfen. Ein Beitrag zu einer solchen Prüfung – nicht mehr, aber auch nicht weniger – ist im folgenden intendiert.

I. Die Konzeption der ethischen Fragestellung in der *Politeia*

Für Friedrich Schleiermacher war die *Politeia* Platons ethisches Hauptwerk, jener platonische Text, der „eigentlich die Ethik und Politik in ihrem ganzen Umfang“ darstelle.¹³ Den Primat ethischer Fragestellungen in der *Politeia* hat seit Schleiermachers einflussreichen Ausführungen kaum jemand noch ernsthaft bezweifelt;¹⁴ bis zu einem genaueren Verständnis des spezifischen Zuschnitts von Platons Ethik war es von da an freilich noch ein weiter Weg. Im deutschen Sprachraum hat während der letzten fünfzehn Jahre vor allem Peter Stemmer zur Klärung beigetragen,¹⁵ im angelsächsischen

¹³ Zitiert nach dem Wiederabdruck der 3. Auflage (1855/62) seiner Einleitung in das Gesamtwerk Platons (zunächst 1804/10) in: K. Gaiser (Hrsg.), *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Hildesheim 1969, 33.

¹⁴ Etabliert hatte diese Sichtweise bereits vor Schleiermacher Carl Morgenstern (vgl. A. Neschke-Hentschke, *Carl Morgenstern, De Platonis republica commentationes tres*, Halae 1794. Der erste moderne Kommentar zu Platons ‚Staat‘, *Antike und Abendland* 36, 1990, 152-162).

¹⁵ In chronologischer Abfolge: P. Stemmer, *Der Grundriß der platonischen Ethik*, *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 42, 1988, 529-569; ders., *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge*, Berlin/New York 1992; ders., Artikel ‚Tugend‘, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.

vor allem C.D.C. Reeve.¹⁶ Da Stemmer mehr auf Klärung der Fragen und weniger auf Systematisierung der Antworten bedacht ist als Reeve, werde ich mich bei meinen folgenden Anmerkungen vor allem an seinen Analysen orientieren.

Schon das Gespräch zwischen Sokrates und dem Rhetor Thrasymachos in Buch I der *Politeia* mündet in die Frage, wie der Mensch leben soll.¹⁷ In Buch II wird diese Frage aufgegriffen und endgültig zur zentralen Frage des Dialogs. In den übrigen achteinhalb Büchern des Dialogs versucht Sokrates eine begründete Antwort zu liefern.

Im Zentrum des Gesprächs, das Platon in der *Politeia* gestaltet, steht also die Grundfrage der Ethik, die Frage nach dem richtigen Leben. Ehe man die Antwort beurteilen kann, die Sokrates in der *Politeia* versucht, gilt es zunächst, genau den Sinn der Frage zu klären, die man, wie Stemmer feststellt, unterschiedlich verstehen kann: „Kant unterscheidet

10, Basel 1998, 1532-1548. Zuweilen zu vergleichen ist: N. Blößner, *Dialogform und Argument*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz, Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse, 1997 Nr. 1, Stuttgart 1997 (im folgenden: ‚DuA‘).

¹⁶ *Philosopher-Kings. The Argument of Plato's Republic*, Princeton, N.J. 1988.

¹⁷ 352d2-6 e, d

eÜdaimonšterō... e„sin, Óper tŌ Ūsteron prouqšmeqa skšyasqai, skeptšon. fa...nontai m □manēkaš moi doke, TMx in e„r»kamen. Ómwj d' œti bšltion skeptšon. oŪ gr per^ toà TMpitucŌntoj Œ lŌgoj, øll! per^ toà Ōntina trŌpon cr¼ zĀn. (Ob aber die Gerechten auch besser leben als die Ungerechten und glücklicher sind – die nächste Frage, die wir uns zur Prüfung vorgelegt haben –, das muss man noch prüfen. Zwar scheint es schon jetzt so, wie m.E. aus dem bereits Gesagten zu erschließen, aber man muss doch noch besser prüfen. Denn es geht dabei nicht um irgendeine beliebige Frage, sondern darum, auf welche Weise man leben soll.) Vgl. schon 344e1-3.

□ ka^ ¥meinon zĭsin of d...kaioi tĭn

bekanntlich drei Arten von Sollen, das moralische, problematische und pragmatische. Das moralische Sollen gilt absolut, nicht relativ zu einem Zweck: ‚es imperiert kategorisch und schlechthin.‘ Das problematische Sollen ist hypothetisch, es gilt relativ zu einem Zweck, und zwar zu einem beliebigen Zweck. Auch das pragmatische Sollen ist hypothetisch, aber es ist nicht auf einen beliebigen Zweck bezogen, sondern auf den, wie Kant sagt, ‚allgemeinen Zweck der Menschen, das ist die Glückseligkeit‘.¹⁸

Die Frage, wie der Mensch leben soll, lässt also drei unterschiedliche Deutungen zu: Man kann sie erstens verstehen als Frage danach, in welcher Weise man zu leben verpflichtet ist, *um moralisch zu leben*; Antworten hieraus können, wenn man sie systematisch fasst, in eine Pflichtethik (oder: deontologische Ethik) münden. Sie kann zweitens verstanden werden als Frage danach, welches Leben (und Handeln) sich empfiehlt, *um bestimmte, frei wählbare Ziele zu erreichen*; hierauf antworten Zweckethiken (oder: konsequentialistische Ethiken), die moralische Erwägungen schon deswegen nicht zwingend voraussetzen, weil man sich auch amoralische oder gar unmoralische Ziele setzen kann. Der dritte Sinn, den Kants Einteilung impliziert, ist die Frage, wie es dem Menschen gelingen kann, *ein sinnvolles und geglücktes Leben zu führen* und so, griechisch gesprochen, die Eudaimonie (eÜdaimon...a) zu erreichen.

Diese dritte Fragestellung, die man die eudaimonistische nennen könnte, bedarf freilich zum genauen Verständnis weiterer Erläuterungen. In die Irre führen hier einerseits moderne Sprachgewohnheiten, die einen rein subjektiven und

¹⁸ Stemmer [1988] a.O. (Anm. 15) 531.

relativ anspruchslosen Begriff von ‚Glück‘ implizieren, andererseits sprachliche Analogien, die eine falsche logische Deutung des Satzes nahe legen: In vielen Wendungen moderner Sprachen wird der Begriff ‚Glück‘ (griechisch: εὐδαιμον...α) unreflektiert mit dem *Glücksempfinden* (griechisch: ἴδον») gleichgesetzt, also mit einem bloßen Gefühl der Hochstimmung.¹⁹ Dass man den Begriff in der Antike anders konzipiert hat, zeigt schon die zwischen den Philosophenschulen kontrovers geführte Debatte, *ob* und *inwieweit* das Glück, die Eudaimonie, mit dem lustvollen Empfinden, der Hedoné, gleichzusetzen sei; und auf eine anspruchsvollere Konzeption des Glücks deutet auch die Tatsache, dass sich zahlreiche seriöse Denker der Antike über Schulgrenzen und Auffassungsdifferenzen hinweg über den Rang der Eudaimonie als eines nicht weiter begründungsbedürftigen Lebensziels jedes Menschen einig waren:²⁰ Eine bloße Abfolge von Hochstimmungen wäre für den nachdenklichen Menschen wohl kaum ein Ziel, an dem sich das ganze eigene Leben ausrichtet.²¹

Potentiell irreführend sind aber auch bestimmte Umformulierungen der Fragestellung: Die Frage ‚Wie soll ich leben

¹⁹ Dies könnte man bereits für Kant zeigen, der Glück häufig als ‚Glückseligkeit‘ fasst und als ‚Genuss des Lebens‘, ‚Befriedigung aller Neigungen‘ u.ä. umschreibt. Was Kant unter dem Namen ‚Glückseligkeit‘ als oberstes Lebensziel kritisiert und verwirft, ist der Sache nach offenbar weniger εὐδαιμον...α, als ἴδον».

²⁰ Vgl. Passagen wie Pl.Smp.205a1-4 oder Aristoteles. EN 1095a14-30 und 1097a25-b6. Siehe ferner E. Heitsch, *Wollen und Verwirklichen. Von Homer zu Paulus*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz, Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse, 1989 Nr.12, Stuttgart 1989, 23-25.

²¹ Weiteres zur antiken Konzeption des ‚Glücks‘ in DuA a.O. (Anm. 15) 20-24; zu seiner objektivistischen Konzeption siehe auch unten Anm. 35.

und handeln, um glücklich zu sein?’ scheint dieselbe logische Struktur zu besitzen wie Fragen des Typs ‚Wie soll ich leben und handeln, um gesund (reich, berühmt, erfolgreich, etc.) zu sein?‘ Ebenso wie dort scheint es also um ein Mittel zum Zweck zu gehen. Wer dies annimmt, dem wird es so erscheinen, als sei die eudaimonistische Fragestellung nur ein Spezialfall der konsequentialistischen. Dann aber stünden nicht drei, sondern nur zwei grundsätzlich verschiedene ethische Ansätze zur Debatte: der deontologische und der konsequentialistische.

Von dieser Prämisse ausgehend hat man nun in der Tat Platons Ethik zu klassifizieren versucht und dabei aus einer Passage zu Beginn von Buch II (R.357a2-358a9) den Eindruck gewonnen, Platon habe diese beiden Typen in unklarer Weise miteinander vermischt: An dieser Stelle differenziert Glaukon zwischen drei unterschiedlichen Arten von Gütern und möchte erfahren, welcher dieser drei Gruppen Sokrates das Gut ‚Gerechtigkeit‘ zuordnet: Glaukon nennt Güter, die erstrebt würden *um ihrer selbst willen* (wie beispielsweise das Lustempfinden) und unterscheidet sie von solchen, die man *allein um ihrer (positiven) Konsequenzen willen* erstrebt (wie etwa eine unangenehme ärztliche Behandlung, dank derer man gesund zu werden hofft); drittens spricht er von Gütern, bei denen sich beides vereine, die also erstrebt würden *sowohl um ihrer selbst als auch um ihrer Konsequenzen willen*. Sokrates akzeptiert Glaukons Einteilung und ordnet die Gerechtigkeit ohne Zögern der letztgenannten Gruppe zu. Gerechtigkeit, sagt Sokrates, ist erstrebenswert *sowohl um ihrer selbst willen als auch um ihrer Konsequenzen willen*.

Dem Moralphilosophen liegt es nahe, Güter, die man *um ihrer selbst willen* erstrebt, als *moralische* Güter anzusehen; in

diesem Sinne hat man den ersten Teil der sokratischen Aussage denn auch verstanden. Dann aber, so lautet der naheliegende Einwand, sei es widersinnig, das Gerechteste auch noch um seiner Konsequenzen willen anstreben zu wollen. Platon habe offenbar nicht begriffen, dass eine moralische Begründung eine utilitarische Begründung gerade ausschließe, und er habe hier zwei zueinander inkompatible Ethik-Typen in konfuser Weise miteinander vermischt.²²

Diese Deutung impliziert, dass Platon das Gerechteste in der *Politeia* *dadurch* als erstrebenswert zu erweisen sucht, dass es als ein *moralisches Gut* erweist. Eine solche Argumentationsweise übersieht jedoch, welche Positionen Platon seine Figuren tatsächlich einnehmen lässt: Sokrates' Gegenspieler Thrasymachos streitet nicht die *Moralität* der Gerechtigkeit ab, sondern ihren *Nutzen*. Thrasymachos preist die Vorzüge des ungerechten Lebens, das den Ungerechten glücklich mache, und am glücklichsten den Ungerechtesten von allen, den Tyrannen.²³ Gegen diese These, die später von Glaukon und Adeimantos übernommen und weiter zugespitzt wird, wäre eine Argumentation, die sich zum Ziel setzte, die

²² Die oben zusammengefasste Diskussion finde ich bereits bei B. v. Hagen (Das Glücksproblem in Platons Staat. Eine kritische Würdigung, Jena 1914), der zu dem Fazit gelangt (16f.): „Ohne Sittlichkeit gibt es für Platon kein Glück. Damit offenbart er sich also doch als Eudämonist, wird man fragen; denn ganz offenbar gilt die Gerechtigkeit (und diese ist ja Inbegriff der Sittlichkeit) als das einzige Mittel zum Glück. Das befremdet zunächst (etc.)“. Hagen findet für das Problem, das er immerhin präzise beschreibt, nur die Lösung, Platon sei zwar Moralist gewesen („mit einer Strenge, die uns an Kant gemahnte“); „die hedonistische Begründung seiner Lehre vom Glück“ aber könne man „nur als einen verstärkenden Zusatz betrachten, den es aus der kräftigen, sinnlichen Art des Griechentums heraus zu verstehen“ gelte (Hagen 17). Konstatiert wird also eine logische Inkonsistenz, die sich aus der ‚Eigenart des Griechentums‘ jedoch verstehen lasse.

²³ 343b1-344c8 (insbesondere: 343e7-344c4).

Gerechtigkeit als *moralisches* Gut zu erweisen, schlichtweg sinnlos. Denn Sokrates' Kontrahenten bezweifeln gar nicht, dass Gerechtsein moralisch gut ist; sie bezweifeln vielmehr, dass sich moralisches Verhalten mit Blick auf die legitimen Glücksinteressen des Menschen *auszahlt*. Und der Text zeigt denn auch, dass Sokrates *diesem* (ganz anders gearteten) Zweifel Rechnung trägt:²⁴ Wenn er die These zu widerlegen sucht, Ungerechtigkeit sei *gewinnbringender* (*kerdaleèteron*) als Gerechtigkeit,²⁵ und wenn er selbst (erfolgreich) die Gegenthese vertritt,²⁶ dann *beruft* er sich nicht auf den Wert moralischen Verhaltens, sondern versucht, diesen Wert dadurch zu *etablieren*, dass er Moralität als den einzig erfolgversprechenden Weg zum *Glück* erweist.²⁷ Sokrates argumentiert also nicht wie ein Moralist, sondern er versucht eine *rational einsichtige Begründung für Moralität*.²⁸

²⁴ Dies darf mittlerweile als anerkannt gelten. Vgl. etwa W. Kersting, *Platons ‚Staat‘*, Darmstadt 1999, 35: „Auch für Sokrates steht es fest, dass niemand etwas tun wird, was ihm schadet. Höherrangige Motive der Pflicht, die sich über die Nutzen-Kosten-Kalkulationen der interessenverwaltenden Klugheit erfolgreich hinwegsetzen, kennt er nicht. *Jede Moral, die sich gegenüber dem thrasymacheischen Lob der Ungerechtigkeit behaupten will, muss die von dem Sophisten aufgemachte eudämonistische Rechnung korrigieren. Nicht durch Außerkraftsetzung des Beurteilungsprinzips der Handlungsfolgenabwägung kann sich die Gerechtigkeitsmoral gegen ihre sophistische Diskreditierung wehren, sondern allein durch eine Gegenrechnung auf gleichem eudämonistischen Niveau* (usw.)“. (Die Auszeichnungen stammen von Kersting.)

²⁵ 344e1-345b3 (insbesondere 345a2-7, wo zweimal *kerdaleèteron*, ‚gewinnbringender‘).

²⁶ 347e2-354a11.

²⁷ Vgl. insbesondere 352d2-354a11.

²⁸ Ausführlicher Stemmer [1988] a.O. (Anm. 15) sowie DuA a.O. (ebd.) 17-31.

Schon Julia Annas ist 1981 dem Einwand entgegengetreten, Platon vermische in der *Politeia* eine deontologische und eine konsequentialistische Ethik;²⁹ Annas zufolge konzipiert Platon dort vielmehr einen anderen, dritten Typus von Ethik, einen Typus, den es in der Neuzeit so nicht mehr gibt.³⁰ Die Platon-Interpreten sahen sich damit vor der Aufgabe, den eigentümlichen Zuschnitt der platonischen Ethik genauer zu klären. Dies hat 1988 der Philosoph Peter Stemmer geleistet, dessen Deutung auch der soeben paraphrasierten Einteilung der Güter einen neuen, einsichtigen Sinn verleiht.³¹ Der Unterschied zwischen solchen Gütern, die erstrebenswert sind um ihrer selbst willen, und solchen, die erstrebt werden wegen ihrer Konsequenzen, liege für Platon nicht darin, dass die ersten moralische Güter seien und die zweiten utilitarische. Bei Platon seien vielmehr *alle* Güter bezogen auf das menschliche Glück, und der von Glaukon thematisierte Unterschied liege darin, dass Güter der ersten Art *unmittelbar* glücksrelevant seien, Güter der zweiten Art aber nur *mittelbar*: Ein mittelbares Gut wird nicht um seiner selbst willen erstrebt, sondern als Mittel zu einem Zweck. Sein Beitrag zum Glück liegt allein in seinen *Konsequenzen*. So ist es für den Patienten nicht glückszuträglich, behandelt zu werden; glückszuträglich

²⁹ J. Annas, An introduction to Plato's Republic, Oxford 1981, 59-71.

³⁰ Annas a.O. (Anm. 29) 62: „Both the deontologist and the consequentialist fail to take the form of Plato's argument seriously. Plato carefully distinguishes three classes, not two, and deliberately (if briefly) places justice in the second. And so he cannot be either a deontologist or a consequentialist, because both of them, for different reasons, cannot consider the second class to be a real option. If we take Plato's argument seriously, then we must see that the form of his argument does not fit familiar modern moulds.”

³¹ Zum Teil in Auseinandersetzung mit Annas a.O. (Anm. 29).

ist für ihn die erstrebte Konsequenz der Behandlung, die Gesundheit.³²

Ein unmittelbares Gut hingegen trägt selbst zum Glück bei. Zu musizieren ist für den Musikbegeisterten eine Tätigkeit, die zu seinem Glück nicht in einem *instrumentellen* Verhältnis steht wie ärztliche Behandlung zur Gesundheit, sondern in einem *konstitutiven*: Das Glück ist für ihn nicht eine (erst später eintretende) *Folge* des Musizierens, sondern es realisiert sich schon im Musizieren selbst; zu musizieren ist *Teil* oder *Konstituens* des Glücks.

Wenn Sokrates, so erklärt Stemmer, die Gerechtigkeit *sowohl* um ihrer selbst willen *als auch* um ihrer Konsequenzen willen empfiehlt, so vermischt er nicht ein moralisches und ein utilitarisches Sollen, sondern er legt in beiden Fällen den eudaimonistischen Maßstab an, unterscheidet aber zwischen dem *mittelbaren* und dem *unmittelbaren* Beitrag des Gerechtheits zum Glück. Weil die These vom *unmittelbaren* Glücksbeitrag des Gerechtheits die ungewöhnlichere und die für das Gelingen des sokratischen Arguments entscheidende ist,³³ wird ihr der Hauptteil des Arguments in der *Politeia* gewidmet; nur ergänzend wird von den Konsequenzen des Gerechtheits, der gesellschaftlichen Anerkennung und dem Freisein von Strafe gesprochen, die zum Glück ebenfalls beitragen können – *können*, aber nicht müssen, weil in unserer Welt, wie sie nun einmal ist, nicht garantiert werden kann,

³² Vgl. Stemmer [1988] a.O. (Anm. 15) 553.

³³ Für den Grund siehe gleich Anm. 34.

dass (moralische) Leistung tatsächlich belohnt, (moralische) Verfehlung tatsächlich bestraft wird.³⁴

Wenn diese Erklärung richtig ist, dann hat die Frage, wie man leben soll, um glücklich zu sein, bei Platon in der Tat einen anderen logischen Zuschnitt als die Frage, wie man leben soll, um gesund, reich oder berühmt zu sein. Wenn Sokrates fragt, ob sich Glück im Gerechthein realisiert, so fragt er nicht nach einem *Mittel zum Zweck*, sondern er fragt nach den *Inhalten des Glücks*. Vorausgesetzt ist bei dieser Fragestellung, dass man allgemein verbindliche Auskünfte über die Inhalte des Glücks erteilen kann, dass sich also objektiv fassen lässt, was für den Menschen gut und glückszuträglich ist; in dieser Prämisse unterscheiden sich bekanntlich Platons Annahmen von den subjektivistischen der Neuzeit, was zugleich das Verschwinden des eudaimonistischen Ethiktypus erklärt.³⁵

³⁴ Eben diese Einschränkung (der perfekte Dieb lässt sich nicht erwischen; der Tyrann steht über jeder Bestrafung) ist der Grund dafür, dass Sokrates seine Gesprächspartner nicht mit dem Hinweis auf die *mittelbaren* Folgen, von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit (Lohn und Strafe) überzeugen kann und den Schwerpunkt seiner Ausführungen stattdessen auf die *unmittelbaren* Folgen des Gerechtheins legen muss, die von Lohn oder Strafe und selbst davon, ob Gerechthein oder Ungerechthein bemerkt werden oder unbemerkt bleiben, *unabhängig* sind (vgl. z.B. 367e1-5). Genauer Stemmer [1988] a.O. (Anm. 15) 554-559.

³⁵ Vgl. v.a. ‚Politeia‘ 580c9-583a11, wo ein Glücksargument auf der Voraussetzung basiert, subjektives Lustempfinden sei objektiv überprüfbar. Solche Überlegungen sind neuzeitlichen Annahmen diametral entgegengesetzt (vgl. Stemmer [1988] a.O. 529-531.); über ihre sachliche Plausibilität ist damit noch nicht entschieden. – Nach F. von Kutschera, *Moralischer Realismus, Blick in die Wissenschaft* (Forschungsmagazin der Universität Regensburg) 5, 1994, 14-20 (erweiterte Fassung in *Logos*) lässt sich weder die Richtigkeit der (antiken) realistischen noch die Richtigkeit der (neuzeitlichen) subjektivistischen Weltansicht sicher erweisen; bestimmte Argumente sprächen jedoch, ohne zwingend zu sein, für den Realismus. Wenn von Kutschera damit recht hat, dann sind bestimmte Konzeptionen der

Gestützt hat Stemmer seine Rekonstruktion des platonischen Ethik-Entwurfs auch durch sprachliche Analysen der semantisch zusammengehörigen Begriffe ‚gut‘ (ϷgaqÒn) und ‚Gutsein‘ (Ϸret»): Der Begriff ‚gut‘ ist, wie Stemmer zeigt, in der *Politeia*, anderen platonischen Dialogen und im zeitgenössischen Sprachgebrauch austauschbar mit Begriffen wie ‚nützlich‘ (Ϸřlimon), ‚zweckdienlich‘ (cr»simon) oder ‚zutraglich‘ (sumfřron); er bezieht seinen Wertcharakter also nicht aus einer moralischen Konzeption. ‚Gut‘ heißt: gut für *jemanden* mit Blick auf ein bestimmtes *Ziel*. Personen- und Zielrelation können genannt sein; wo sie fehlen, ist, wie aus der Aufnahme entsprechender Formulierungen durch synonyme Begriffe deutlich wird, als Person im allgemeinen der Sprecher selbst, als (letztes) Ziel im allgemeinen die Eudaimonie einzusetzen.³⁶

Auch das Substantiv ‚Gutsein‘ (Ϸret»), das man in Übersetzungen und Handbüchern meist unter dem Begriff ‚Tugend‘ fasst, ist von Haus aus kein moralischer Begriff: „Das Gutsein eines Messers, eines Pferdes, eines Reitlehrers ist kein moralisches Gutsein. Und wenn vom Gutsein eines Menschen die Rede ist, ist ‚gut‘ nicht anders verwandt als in diesen Fällen. Wie es immer, wenn vom Gutsein die Rede ist, eine substantielle, d.h. nicht durch die Bedeutung des Wortes entschiedene Frage ist, was bei der jeweiligen Gegenstandsklasse die gut-machenden Eigenschaften sind, so ist es auch, wenn vom Gutsein, der Arete, eines Menschen die Rede ist, eine substantielle Frage, welches die Eigenschaften

antiken Philosophie unter Umständen nicht als unvollkommene Vorstufen neuzeitlicher Konzeptionen anzusehen, sondern als Alternativen zu ihnen.

³⁶ Stemmer [1988] a.O. (Anm. 15) 542-554. Vgl. etwa ‚Symposion‘ 204e1-205a4 oder ‚Politeia‘ 504e4-506b1.

sind, die einen Menschen gut machen. Darüber kann man verschiedener Meinung sein. Eine mögliche Antwort ist, das, was einen Menschen zu einem guten mache, sei seine Moralität. Aber das kann bestritten werden. Thrasymachos etwa, Sokrates' Gesprächspartner im 1. Buch von Platons *Politeia*, vertrat die Ansicht, Arete habe nicht der, der schwächlich Rücksicht auf andere nehme und sich moralisch verhalte, sondern wer ohne solche Rücksicht seine Begierden und Wünsche so weit wie möglich auslebe. Wer ‚Arete‘ und seine Übersetzungswörter hier moralisch versteht, kann diese Aussage gar nicht verstehen. ... Wer verstehen will, wovon die Rede ist, wenn die Griechen von Arete sprechen, und was die antiken Philosophen über die Arete dachten, muss sich als erstes von dieser moralischen Verengung freimachen“.³⁷

Wenn Stemmer mit solchen Aussagen recht hat, dann ist der eigentliche Sinn der Fragestellung in der *Politeia* in vielen früheren Arbeiten gar nicht korrekt erfasst worden.³⁸ Dieser sachliche Einwand trifft viele Interpreten, darunter auch Eric Voegelin. Voegelin hat zu der Frage, in welchem Sinn Begriffe wie ‚gut‘ oder ‚Tugend‘ in der *Politeia* gebraucht werden, nicht explizit Stellung genommen,³⁹ aber seine Ausführungen machen an vielen Stellen deutlich, dass er sein eigenes moralisches Vorverständnis dieser Begriffe ohne nähere Prüfung in Platons Text einsetzt.⁴⁰ Der Konnex

³⁷ Stemmer [1998] a.O. (Anm. 15) 1532f.

³⁸ Zu einem ähnlichen Fazit gelangt Reeve a.O. (Anm. 16).

³⁹ Vgl. Voegelin 93-96, wo zwar die Ersetzbarkeit von ‚gute Polis‘ durch ‚glückliche Polis‘ (z.B. 420b7-8) konstatiert, die Bedeutung von ‚gut‘ jedoch nicht weiter geklärt wird.

⁴⁰ Als Gegenbegriff zu ‚good‘ verwendet Voegelin ganz selbstverständlich ‚evil‘ (z.B. 55. 56. 63. 84; auch der Index ‚Subjects and Names‘ 380 enthält den Eintrag ‚Good and evil‘), als Gegenbegriff zu ‚virtue‘ ganz

zwischen dem Guten und dem Glück hingegen wird einmal zwar angedeutet,⁴¹ bleibt sonst aber außer Betracht. So kann der Sinn der Fragestellung, ob es gut ist, gerecht zu sein, bei Voegelin gar nicht deutlich werden.⁴²

Voegelins Deutung berührt daher nur die Nebenthemen der *Politeia*; das zentrale Thema kommt in seiner Deutung nicht zur Sprache. Dies führt bei der Behandlung etlicher Passagen zu Verkürzungen. Ein Beispiel liefert die Besprechung der Eingangspartie von Buch II, in der Glaukon und Adeimantos Sokrates auf die Widerlegung der These verpflichten, der vollendet ungerechte Mensch sei glücklich (357a1-367e5); bei

selbstverständlich ‚vices‘ (z.B. 64; vgl. auch den Index ‚Greek Terms‘ 375 s.v. ‚psyche (Virtues and vices)‘). Zuweilen scheinen theologische Obertöne mitzuschwingen (z.B. 52-62); obgleich Voegelin ausdrücklich klarstellt, dass neuplatonische und christliche Assoziationen von Platons Text fernzuhalten seien (62), hat er solche Assoziationen durch seine Ausdrucksweise zuweilen selbst provoziert (z.B. 59: „Socrates is the savior because he is the philosopher who has travelled the way up from the night of Hades to the light of Truth.”).

⁴¹ Voegelin 116: „Hence, the beatitude of the Eudaimonia is not a beatific vision in the Christian sense, but literally a heightened state of Daimonia, which the Daimon in the psyche of man will reach when he engages in cultivation (*paideia*) through association *with the eudaimonic Agathon*” (meine Auszeichnung). Die damit angedeutete Verbindung zwischen dem Guten und dem Glück bleibt für Voegelins Deutung jedoch ohne Konsequenzen.

⁴² Bei der Diskussion des Vortrags, der diesem Beitrag zugrunde liegt, wurde die Möglichkeit erwogen, Glück und Gerechtigkeit könnten für Voegelin so eng verbunden gewesen sein, dass die Diskussion der Gerechtigkeitsthematik die Glücksdiskussion für ihn implizit mitenthalten habe. Sollte dieser Konnex für Voegelin tatsächlich bestanden haben – im Platon-Abschnitt von *Order and History* finde ich dafür allerdings keinen Beleg –, so wäre das Missverständnis des platonischen Themas umso deutlicher: In der *Politeia* sind Gerechtsein und Glück keineswegs wie selbstverständlich miteinander verbunden, sondern die Frage, *ob* sie miteinander zu verbinden sind, ist die Kernfrage des ganzen Gesprächs.

Voegelin erscheint diese These, deren Widerlegung hier zum Dreh- und Angelpunkt des gesamten weiteren Gesprächs wird, nur als *eine* Annahme neben *anderen*.⁴³ Auch bei der Behandlung des Schlussmythos (614a5-621d3) bleibt der (m.E. zentrale) Zusammenhang zwischen Lebenswahl und Glückskonzeption außer acht,⁴⁴ und die drei eingehenden Beweisführungen für das Glück des gerechten und das Unglück des ungerechten Menschen (576b11-588a11), die den erklärten Schlussstein der sokratischen Argumentation bilden,

⁴³ Für Voegelins Verständnis der *Politeia* ist seine Behandlung dieser Partie (71-82), in der die spezifische Fragestellung der *Politeia* ausführlich entwickelt und begründet wird (siehe Stemmer [1988] a.O., Anm. 15) 535-559; DuA a.O., ebd., 17-45), besonders instruktiv. Voegelin konzentriert sich auf den (zweifelloso enthaltenen und korrekt erfassten) Nebenaspekt, hier werde die Korruption der Gesellschaft analysiert, geht aber auf die für das weitere Gespräch bis Buch X fundamentale argumentative Aufgabe, vor die Sokrates im Anschluss an diese Klärung von seinen Partnern gestellt wird, nur flüchtig ein (81f.). Selbst die unmittelbar ins Zentrum der *Politeia* führende These „that the life of the unjust man is happier than the life of the just man“ (78) wird, wie oben bereits erwähnt, nur als *eine* ‚doxa‘ unter *anderen* behandelt (ebd.).

⁴⁴ „In the Pamphylian Myth, at the end of the *Republic*, the dead souls are forced to choose a pattern, a paradigm of life. With the pattern they choose the daemon, the divine substance of the soul. And on the quality of the daemon depends the quality of the soul on the scale of justice and injustice“ (83). – Für den griechischen Leser ist der Bezug vom Daimon auf die Eudaimonia unüberhörbar. Und auch andere Aussagen zeigen, dass in dieser Passage (617d1-620d5) nicht anders als im übrigen Dialog die Eudaimonie, nicht die Moralität als Kriterium richtiger oder falscher Lebenswahl fungiert (619a7-b1 οὐτῶ γὰρ εὐδαιμονιστάτοι γ...γνεται ἤνqrwpoj; vgl. 619b4-5 b...oj εἰς τὸ κατὰ τὸν δαίμονα; ferner ebd. d7-e5 und die beiden Schlussworte des Dialogs 621d2-3). Es sind also nicht Tugendhaftigkeit oder Verworfenheit, welche die Lebenswahl bestimmen, sondern die eigenen Vorstellungen vom Glück. (Eben deswegen ist philosophische Betätigung, die korrekte und unkorrekte Vorstellungen vom Glück zu unterscheiden lehrt, so hilfreich: 618b6-619b1. 619c7-d1. d7-e5.) Gerade der für Platon m.E. zentrale Zusammenhang bleibt also bei Voegelin ausgespart.

hat Voegelin überhaupt nicht behandelt.⁴⁵ Es wirkt fast wie ein Ersatz, wenn Voegelin stattdessen ein Anliegen des Autors postuliert, ‚gut‘ und ‚böse‘ erkennen und unterscheiden zu lehren und so ein Gegengewicht zu bieten zum korrumpierenden Einfluss der Gesellschaft;⁴⁶ abgesehen von der Problematik der moralischen Kernbegriffe ‚gut und böse‘ (s.o.) geht dieses (in Platons Text nicht genannte) Anliegen an der Konzeption des Dialogs offensichtlich vorbei.⁴⁷

Wenn man die zentrale Thematik des Dialogs ignoriert, bleibt der Sinn bestimmter Ausführungen in der *Politeia* unverständlich. In die dadurch entstehenden Erklärungslücken

⁴⁵ Sokrates analysiert in der *Politeia* zunächst die Eigenart der (vollendet) gerechten, dann die Eigenart der (vollendet) ungerechten Seele und schließt daran drittens den Glücksvergleich (zu diesem Aufbau, der bereits in Glaukons Forderung 360e1-d3 angelegt ist, vgl. etwa 543c7-544a8 oder 545a2-b1). Es liegt auf der Hand, dass gerade der dritte Teil, den Voegelin gänzlich ignoriert, aus Sicht der Gesprächspartner und ihres Anliegens der entscheidende ist. Dies wird im Grunde auch aus Voegelins einleitender Übersicht über den Gesamtdialog deutlich (46f.): Dort heißt die Partie 357a-369b: „The Question: Is Justice Better than Injustice?“, die korrespondierende Partie 576b-592b aber „The Answer: Justice is Better than Injustice“. Näher eingegangen ist Voegelin auf ‚die Antwort‘ und ihre *Begründung* (!) jedoch nirgendwo.

⁴⁶ Philosophie sei Hilfe bei der richtigen Lebenswahl und stehe in Opposition zum Einfluss der ‚corrupt society‘ (soweit trifft Voegelins Ansicht sicherlich zu). Hilfe aber sei „not a piece of information about truth, but the arduous effort to locate the forces of evil and identify their nature. For half the battle is won when the soul can recognize the shape of the enemy and, consequently, knows that the way it must follow leads in the opposite direction. Plato operates in the *Republic*, therefore, with pairs of concepts which point the way by casting their light on both good and evil“: (Voegelin 62f.).

⁴⁷ Weder Thrasymachos noch Glaukon und Adeimantos sind an einer Bestimmung und Identifizierung von ‚Gut und Böse‘ interessiert. Interessiert sind sie daran, ob sich das moralisch Gute für den Menschen *auszahlt* (genauer oben).

treten bei Voegelin nicht selten Verweise auf Komposition, Leitmotivik und Leitsymbole des Dialogs. Signifikant ist bereits die Einleitung des *Politeia*-Kapitels, wo Voegelin den Gesprächsverlauf zunächst übersichtlich skizziert, dann aber die großen Zusammenhänge im Dialog nicht mit Blick auf Thema und Fragestellung des Gesprächs verdeutlicht, sondern mit Blick auf bestimmte motivische Bezugnahmen, deren sachliche Bedeutung für Platon jedoch offen bleiben muss.⁴⁸ Aus der semantischen Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit dieser kompositionellen Zusammenhänge gewinnt Voegelin, der ihnen nicht selten eine Funktion für die inhaltliche Erklärung des Dialogs zuweist,⁴⁹ die Freiheit, beliebige Deutungen einzusetzen, die sich an Platons Text weder verifizieren noch falsifizieren lassen. An manchen Stellen tritt der Verweis auf symbolhafte Bezugnahmen bei Voegelin geradezu an die Stelle einsichtiger Erklärungen der Argumentationszusammenhänge im Gespräch.⁵⁰

⁴⁸ Voegelin 46-52. Wenn Voegelin dem Leser empfiehlt, sich vom Zentrum des Dialogs her zu orientieren („The reader will find his way through the schema best if he starts, not from the beginning, but from the middle“: Voegelin 47), so steht dahinter die traditionelle Annahme, die Themen der mittleren Bücher – die Idee des Guten und die Herrschaft der Philosophenkönige – seien zugleich die zentralen Themen des Dialogs. Man muss die Bedeutung dieser Bücher und Themen nicht unterschätzen, wenn man darauf hinweist, dass auch sie trotz ihrer Wichtigkeit in der *Politeia* vermutlich nicht um ihrer selbst willen behandelt werden, sondern in die Gesamthematik *funktional eingebunden* sind; auch hier dürfte gelten, dass man einzelne Abschnitte von Platons zusammenhängendem Text vermutlich erst dann korrekt verstehen kann, wenn man *auch* ihre argumentative Funktion im Dialogganzen bedenkt (vgl. unten Abschnitt II).

⁴⁹ Vgl. etwa Voegelin 60.

⁵⁰ Etwa 52-62, wo aus (zum Teil äußerlichen) motivischen Bezugnahmen Querverbindungen zwischen Themen erschlossen werden, deren Funktion im Gesprächsgang und im sokratischen Argument hingegen ungeklärt bleibt („The play of the symbols illuminates the relations between the episodes and problems of the *Republic*“: 59f.).

Die Vernachlässigung der (von Platons Figuren immer wieder genannten) Glücksthematik führt also einerseits zu sachlichen Verkürzungen und zur Ignorierung bestehender argumentativer Zusammenhänge, andererseits zur Aufwertung bestimmter kompositioneller Befunde, deren Sinn und Bedeutung sich intersubjektiver Überprüfbarkeit jedoch weitgehend entziehen. Voegelins Deutung wird dadurch schwächer (weil sie Befunde vernachlässigt) und spekulativer. Beides stellt aus Sicht heutiger Wissenschaftsmethodik einen Mangel dar. Um diesen Mangel korrekt einschätzen zu können, muss man freilich hinzusetzen, dass Voegelins Arbeit ihn mit vielen anderen, wenn nicht den meisten Platon-Arbeiten seiner Zeit teilt. Erst die Untersuchungen der achtziger Jahre haben den Sinn der Fragestellung in der *Politeia* präzise geklärt und die Deutung des Dialogs so auf eine neue Grundlage gestellt.

Trotz dieser Klärung werden allerdings auch heute noch Arbeiten zur *Politeia* publiziert, in denen die Fragestellung und die Beweisabsicht der platonischen Figuren keine Beachtung finden. Offenbar geht es in der Platon-Deutung nicht allein darum, den argumentativen Kontext korrekt zu verstehen, sondern schon darum, ihn überhaupt zu beachten. Dies führt mich zu meinem zweiten Punkt.

II. Die Relevanz des argumentativen Kontexts bei der Deutung sokratischer Äußerungen

Die Regel, dass Äußerungen in ihren sachlichen und argumentativen Kontext gehören und nur dort korrekt verständlich sind, gehört zu den fundamentalsten Aussagen der Literatur-

wissenschaft. Bei der Deutung platonischer Dialoge wird dieses (m.W. unstrittige) Prinzip jedoch häufig ignoriert.

Das im Hauptteil der *Politeia* (Bücher II-X) dargestellte Gespräch unterscheidet sich von vielen anderen (echten und fingierten) Gesprächen durch seine klare Bezogenheit auf ein präzise bestimmtes Thema und ein exakt verabredetes Ziel: Sokrates soll ein überzeugendes Argument zugunsten der These entwickeln, Gerechtes sei unmittelbar glücksrelevant.⁵¹ Um dieses Ziel zu erreichen, klärt Sokrates zunächst Wesen und Wirken der Gerechtigkeit (Bücher II-VII), dann Wesen und Wirken der Ungerechtigkeit (Bücher VIII-IX, 1. Hälfte), um dann im dritten Teil seines Arguments (Buch IX, zweite Hälfte) den Glücksvergleich zwischen dem vollendet gerechten und dem vollendet ungerechten Menschen durchzuführen. Buch I dient der Entwicklung der Thematik,⁵² Buch X ergänzt u.a. die (zuvor absichtlich ausgesparten) *mittelbaren* Folgen der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit – ihre Belohnung oder Bestrafung im Diesseits und Jenseits – was die Protreptik zur Gerechtigkeit abrundet.⁵³

Die schon dadurch nahegelegte Annahme, dass viele jener Themen, die in der *Politeia* behandelt werden, in einem *funktionalen Zusammenhang* mit der zentralen Fragestellung stehen, lässt sich durch Blick aufs Detail weiter erhärten: Um die unmittelbare Glücksrelevanz der Gerechtigkeit aufzeigen

⁵¹ 357a1-367e5. Zur Unterscheidung von mittelbarer und unmittelbarer Glücksrelevanz oben Abschnitt I.

⁵² Das Buch ist daher in der *Politeia*, wie sie konzipiert ist, unverzichtbar.

⁵³ Die klare Gliederung des Gesprächsaufbaus im ganzen setzt sich im einzelnen an vielen Stellen fort. Kennlich wird dies auch bei Voegelin 46f.; vgl. oder DuA a.O. (Anm. 15) 242 Anm. 691 (sowie 244 Anm. 696).

zu können, fasst Sokrates das Gerechthein nicht als mögliche Eigenschaft menschlicher Handlungen, sondern als mögliche Eigenschaft der menschlichen Seele; daraus ergibt sich die Notwendigkeit, Seelenmodelle zu entwickeln, mit deren Hilfe sich die Frage nach dem Glück klären lässt.⁵⁴ Zu diesem Zweck postuliert Sokrates eine Analogie zwischen Polis und Seele, die er inhaltlich so konzipiert, dass sie auf das gewünschte Beweisziel führt.⁵⁵ Dieses Analogieverfahren erfordert den Entwurf einer vollendet gerechten und einer vollendet ungerechten Polis, woraus wiederum Subthemen wie die Auswahl und Erziehung der Wächter oder die Unterscheidung geeigneter und ungeeigneter Erziehungsgegenstände resultieren; letztere mündet in die sogenannte Dichterkritik. Daneben ergibt sich die Notwendigkeit einer Trennung von Macht und Besitz sowie einer Trennung von Macht und Familie; wir sind

⁵⁴ Bloßer Rückgriff auf Traditionen war nicht möglich, weil es eine hinreichend präzise und allgemein verbindliche Vorstellung von der Seele und den in ihr wirkenden Kräften noch nicht gab. Genauer in DuA a.O. (Anm. 15) 165-178 und 214-241; zutreffend Voegelin 111.

⁵⁵ Für die Polis kann gezeigt werden, dass gerechtes Verhalten ihrer Mitglieder für das Ganze vorteilhaft ist, während Ungerechtigkeit (über kurz oder lang) zu (destruktiven) sozialen und gesellschaftlichen Konflikten führt (siehe DuA a.O., Anm. 15, 91-98); diesen einleuchtenden Zusammenhang überträgt Sokrates mittels des Analogieschlusses auf die Seele (siehe DuA 152-213, insbesondere 176-178 und 212f.). – Für die Deutung dieses Analogieschlusses als *literarische Technik* spricht entschieden seine selektive und zum Teil auch inkonsequente Verwendung, bei der systematisch die darstellerischen Vorzüge der Analogie genutzt, ihre Nachteile aber vermieden werden (siehe DuA 152-165); eine feste Überzeugung könnte sich kaum derart selektiv manifestieren. Im übrigen kann es Platon kaum entgangen sein, dass manche ‚Analogien‘ zwischen Polis und Seele nur auf seiner eigenen sprachlichen Suggestion basieren (z.B. auf kühner Metaphorik). Voegelin hingegen vermutet hinter dem Analogieverfahren eine platonische Einsicht, nämlich „the insight that the substance of society is psyche“ (Voegelin 69); die nicht unerheblichen Schwierigkeiten dieser (zur Erklärung des Texts unnötigen) Annahme nennt Voegelin 88 zum Teil selbst.

beim Eigentumsverbot für die Wächter und Philosophen sowie bei der sogenannten ‚Frauen- und Kindergemeinschaft‘ (die man ebenso gut ‚Männer- und Kindergemeinschaft‘ hätte nennen können). Ferner stellt sich die Frage nach geeigneten Regenten, und sobald zum Erstaunen der Partner die Philosophen als solche benannt sind, muss man echte und scheinbare Philosophen unterscheiden und zu diesem Zweck auf die Ideen zu sprechen kommen, die gewünschte Veranlagung des Philosophen nennen und die philosophische Erziehung diskutieren, was als den für Philosophen wichtigsten Lerngegenstand (mšgiston mēqhma) die sogenannte ‚Idee des Guten‘ ins Spiel bringt, deren Erwähnung Sokrates zugleich Gelegenheit gibt, den provisorischen Charakter seiner eigenen Argumentation zu verdeutlichen.⁵⁶ Und so könnte man eine *funktionale* Analyse der *Politeia*, immer mehr ins Detail gehend, noch eine gute Weile fortsetzen.

Viele, wenn nicht die meisten der Themen, die in der *Politeia* behandelt werden, stehen also in Verbindung mit dem sokratischen Argument, und wer ihren präzisen Sinn, den Anlass ihrer Behandlung und die damit verbundene Absicht verstehen will, tut gut daran, diesen argumentativen Kontext im Auge zu behalten. Was Sokrates in der *Politeia* sagt, ist nicht einfache *Mitteilung*, sondern Bestandteil eines *Arguments*, mit dem Sokrates die *Partner überzeugen* und das ihm aufgegebenes *Beweisziel erreichen* soll. Die Vermutung liegt nahe, dass es neben Platons persönlichen Überzeugungen auch diese beiden *sachlichen Erfordernisse* sein müssen, die maßgeblich sind dafür, was Sokrates sagt oder nicht sagt, in welchen Zusammenhang er es stellt und was Platon ihn folgern lässt.

⁵⁶ Vgl. unten Anm. 87.

In der Praxis der *Politeia*-Deutung freilich spielen solche Überlegungen oft keine Rolle. In vielen Arbeiten bleibt die Tatsache, dass Sokrates in der *Politeia* nicht ‚verkündet‘, sondern *argumentiert*, in ihren Konsequenzen unreflektiert. Der argumentative Kontext und die mögliche *Funktion* des Gesagten für das Argument werden gar nicht ermittelt. Stattdessen werden sokratische Aussagen aus ihrem jeweiligen Zusammenhang herausgelöst und so gelesen, als handle es sich bei ihnen um selbständige Lehrstücke platonischer Philosophie, die Platon aus einem bloßen Mitteilungsbedürfnis heraus vor seinem Leser ausbreite. Es ist nicht selten dieses Verfahren, das zum Einsatz gelangt, wenn in der *Politeia* Platons ‚Lehren‘ über Staat und Gesellschaft, Mensch und Seele oder Erziehung und Dichtung gefunden werden. Da der (argumentative) Kontext der Äußerungen bei dieser isolierenden Deutung keine Rolle spielt, kann man die Versatzstücke bedenkenlos neben andere, auf ähnliche Weise gewonnene Stücke stellen, die ohne weiteres aus anderen Dialogen und anderen argumentativen Zusammenhängen stammen dürfen,⁵⁷ und wie beliebig verschieb- und kombinierbare Bausteine zur Konstruktion philosophischer Theorien verwenden, die man am Ende als *Platons* Theorien auszugeben pflegt. Die *Politeia* erscheint bei dieser Art Platon-Deutung nicht als ein zusammenhängender Dialog, sondern als eine lose Sammlung disparater, um ihrer selbst willen vorgetragener Theoreme zu einer Vielzahl unterschiedlicher Themen.

⁵⁷ Was dem Leser derartiger Arbeiten in vielen Fällen aber gar nicht kenntlich gemacht wird. Die Kenntnis der jeweiligen Argumentationszusammenhänge muss derjenige, der die Plausibilität solcher Kombinationen beurteilen will, oft selbst mitbringen.

Gegen dieses *in Platonis* seit langem eingebürgerte Verfahren hat Voegelin mit Recht deutliche Bedenken angemeldet. Voegelin vertritt den Standpunkt, dass man sokratische Äußerungen nicht einmal dann bedenkenlos als Bausteine für systematisierende Kombinationen verwenden dürfe, wenn sie demselben Dialog entstammten. Eine einleuchtende Begründung dafür findet sich in § 4 seines *Politeia*-Kapitels. Dort merkt Voegelin an, die Untersuchung in der *Politeia* vollziehe sich als Prozess fortwährender Klärung, und man könne daher Aussagen aus unterschiedlichen Niveaus der Klärung nicht einfach miteinander kombinieren, sondern müsse ihren jeweiligen Kontext beachten.⁵⁸

Die Richtigkeit dieses Prinzips lässt sich mit Blick auf die Kommunikationsregeln des sokratischen Gesprächs noch erhärten: Da das sokratische Gespräch, wie Gadamer es formuliert hat, „schrittweise von einem Einverständnis zum nächsten Einverständnis“ fortschreitet,⁵⁹ müssen Argumente dort so entwickelt werden, dass der Partner jede einzelne Setzung mittragen kann. Der schon für den *Fortgang* des Gesprächs benötigte Konsens über einzelne Setzungen ergibt

⁵⁸ Ich zitiere einige Kernsätze: Die platonische Untersuchung habe die Natur einer „self-illumination of the soul through augmentation of its Logos. The concepts developed in its course must be treated with constant awareness of their place and function in the *zetema*. For zetetic symbols, as we shall call them, have variegated structures, corresponding to the stage of clarification reached by the inquiry. ... Torn out of their context they lose the luminosity intended by the inquirer; they become opaque and will puzzle by their apparent senselessness and inconsistency. The interpretation must, therefore, under no circumstances try to extract a Platonic ‘doctrine’ of order from the *Republic*, but must fix the levels of clarification and explore the symbols developed on each of the levels” (Voegelin 85).

⁵⁹ H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 7, Tübingen 1991, 340.

sich aber oft nicht einfach durch bloße Mitteilung der mit ihr verbundenen Beweggründe und Absichten; es gibt beispielsweise Stellen, an denen die Partner diese Gründe beim momentanen Stand ihrer Kenntnis noch gar nicht verstehen könnten. Wo in der *Politeia* solche Stellen begegnen, scheut Platons Sokrates, wie die Befunde zeigen, vor dem Einsatz zweckmäßig improvisierter Argumente, die er später zum Teil richtigstellt oder zurücknimmt, keinesfalls zurück.⁶⁰ Voegelins Mahnung, nicht alle Äußerungen in der *Politeia* sofort auch als Bestandteile einer platonischen Doktrin zu werten, kann man also nur unterstreichen. Überflüssig sind solche Warnungen auch heute noch nicht.⁶¹

Dass Voegelin selbst versucht hat, die argumentative Funktion von Parteien zu klären, zeigen etwa seine Ausführungen zum sogenannten ‚Wandel der Verfassungen‘ (544c4-576b10), die er mit der treffenden Bemerkung einleitet, die Bedeutung dieses Abschnitts ergebe sich aus seiner Stellung im

⁶⁰ Beispiele dafür in DuA a.O. (Anm. 15) 261-264. Zu den Kommunikationsregeln des sokratischen Gesprächs und zu weiteren, damit zusammenhängenden Fragen ebd. 146-288.

⁶¹ Noch immer werden vorläufige Äußerungen (der Dialogfigur) wie endgültige Aussagen (des Autors) gelesen. Ein neueres Beispiel finde ich etwa bei W. Bernard, Vorüberlegungen zu einer Neuinterpretation der Platonischen Staatstheorie, in: B. Bauer/W.G. Müller (Hrsg.), Staatstheoretische Diskurse im Spiegel der Nationalliteraturen, Wiesbaden 1998, 23-39. Bernard stützt sein (m.E. richtiges) Urteil, die um Wächter vermehrte sokratische Polis sei nicht als ‚Idealstaat‘ konzipiert, auf das (unrichtige) Argument, Sokrates habe die um Luxusgüter erweiterte Polis in 372e2-373b1 nicht als gesundes, sondern als ein (krankhaft) geschwollenes Gemeinwesen bezeichnet (ebd. 25f.); dabei bleibt außer acht, dass diese Charakterisierung am Ende der sokratischen Ausführungen zurückgenommen ist und die Polis der Wächter daher gar nicht trifft (siehe 399e5-6). Mit größerem Recht hatte bereits Voegelin 98 „the luxurious polis (372c-376e)“ von „the purified polis (376e-445e)“ unterschieden.

Gesamtdialog.⁶² Diese Bemerkung gewinnt ihr Gewicht vor dem Hintergrund der Tatsache, dass man gerade diese Partie häufig aus ihrem Kontext herausgelöst und als bloßes Referat platonischer Auffassungen gelesen hat – als Mitteilung eigener Überzeugungen des Autors vom Verlauf der politischen Geschichte oder als dessen Kritik an Staats- und Gesellschaftsformen wie Oligarchie, Demokratie oder Tyrannis.⁶³ Da sich an Voegelins Behandlung dieses Abschnitts die Vorzüge, aber auch die verbleibenden Schwachpunkte seiner Deutung gut aufzeigen lassen, möchte ich auf dieses Beispiel genauer eingehen:

Sokrates und seine Partner führen in der *Politeia* nicht nur ein zielgerichtetes Gespräch, sondern Platons Regie sorgt auch dafür, dass der Leser diese Zielsetzung im Auge behalten kann.⁶⁴ An beinahe fünfzig Stellen im Dialog bringen rekapitulierende oder vorausweisende Anmerkungen der

⁶² „Part III of the *Republic* (543a-576b) studies the causes and phases of disintegration, as well as the forms through which soul and society pass when they decline. The general meaning of the study derives from its position in the dialogue as a whole, as we have set it forth in the opening section of the present chapter”: Voegelin 117. (Zum letzten Teilsatz siehe unten.)

⁶³ Siehe dazu DuA a.O. (Anm. 15) 127-149, wo diese Auffassungen diskutiert werden. (Vgl. ebd. 58 Anm. 140.)

⁶⁴ Sofern er jedenfalls den Dialog nicht nur auszugsweise liest und methodischen Anmerkungen sowie hermeneutischen Hinweisen die ihnen gebührende Beachtung schenkt. Dass Platon mit *vollständiger, gründlicher* und *mehrfacher* Lektüre seiner Dialoge (in ihrer originalen Sprache) rechnete, dürfte keinem Zweifel unterliegen (vgl. einerseits E. Heitsch/F. v. Kutschera, *Zu Platons Charmides*, *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz, Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse*, 2000 Nr.7, Stuttgart 2000, 30-34 mit Anm. 47, andererseits DuA a.O., Anm. 15, 284-288); der moderne Interpret sollte sich mindestens bemühen, diese Standards nicht allzu weit zu unterbieten.

Figuren das argumentative Anliegen in Erinnerung, informieren den Leser über den aktuellen Stand der Untersuchung oder setzen ihn über die geplanten weiteren Schritte in Kenntnis.⁶⁵

Zu diesen Stellen zählt auch die Einleitung des ‚Verfassungswandels‘. Sokrates stellt dort klar, dass die Seelenstruktur des gerechten Menschen hinreichend beschrieben sei (544e7-8), und fährt fort: „Müssen wir dann nicht im Anschluss daran die weniger perfekten Menschen durchgehen, nämlich den strebsamen und ehrgeizigen, welcher der lakonischen Ordnung entspricht, ebenso den oligarchischen, den demokratischen und den tyrannischen Typus, damit wir uns den ungerechtesten vor Augen führen, ihn dem gerechtesten gegenüberstellen und unsere Untersuchung darüber abschließen können, in welchem Verhältnis denn die reine Gerechtigkeit zur reinen Ungerechtigkeit steht, was Glück und Unglück ihres Besitzers anbelangt? So kämen wir dahin, entweder (Thrasymachos folgend) nach Ungerechtigkeit oder (dem jetzt sich abzeichnenden Vernunftargument folgend) nach Gerechtigkeit zu streben“.⁶⁶

Die programmatische Bemerkung erinnert an den Aufbau des sokratischen Arguments und verdeutlicht die logische Hierarchie seiner drei Teile: Die Behandlung der gerechten

⁶⁵ Die Belege in DuA a.O. (Anm. 15) 246 Anm. 699; ausführlicher zu diesem Verfahren ebd. 242-246.

⁶⁶ 545a2-b1 «r/ oân tÕ met! toàto diitšon toÝj ce...rouj, tÕn filÒnikÒn te ka^ filÒtimon, kat! t%¼n Lakwnik%¼n ~stíta polite...an, ka^ NligarcikÒn aâ ka^ dhmokratikÒn ka^ tÕn turannikÒn, †na tÕn ødikètatou „dÒntej øntiqîmen tú dikaiotétj ka^ 1m¼n telša 1 skšyij í, pîj pote 1 †kratoj dikaiosUnh prÕj ødik...an t%¼n †kraton œcei eÚdaimon...aj te pšri toà œcontoj ka^ øqliÒthtoj, †na À Qrasumécj peiqÒmenoi dièkwmen ødik...an À tú nân profainomšnj IÒgj dikaiosUnhn;

Ordnung (1) und die Behandlung der ungerechten Ordnungen (2) dienen der Durchführung des Glücksvergleichs (3), auf den das Gespräch im ganzen abgestellt ist. Der Leser wird also, zum zweitenmal binnen einer Seite,⁶⁷ darüber in Kenntnis gesetzt, dass die Behandlung der vier ungerechten Ordnungen (Timokratie, Oligarchie, Demokratie und Tyrannis) nicht um ihrer selbst willen erfolgen soll, sondern eine Funktion im sokratischen Argument besitzt.

Worin diese Funktion besteht, ist allerdings nicht sofort zu erkennen: Weshalb muss man, um am Ende die gerechteste und die ungerechteste Ordnung vergleichen zu können, zuvor *drei weitere* ungerechte Ordnungen behandelt haben? Wie kommen Vierzahl und Auswahl der Ordnungen zustande, und woraus ergibt sich ihre Rangfolge? Weshalb werden die Ordnungen nicht einfach nacheinander beschrieben, sondern als einander ablösend dargestellt, obgleich dies die zusätzliche Schwierigkeit schafft, dass sich auch die angeblich vollkommen stabile gute Ordnung auflösen muss? Und weshalb schließlich werden Spielarten der *Ungerechtigkeit* (denn als solche werden die Verfassungen eingeführt) *politische* Begriffe wie ‚oligarchisch‘, ‚demokratisch‘ oder ‚tyrannisch‘ beigelegt?⁶⁸ Auf solche Fragen, die durch Platons Text m.E. nahegelegt sind, liefert die sehr umfangreiche Forschungsliteratur zum Verfassungswandel nur spärliche

⁶⁷ Vgl. schon 544a1-8.

⁶⁸ In 445c1-d2 werden die vier Verfassungen (dort noch ohne Aufzählung oder Nennung) als typische Formen der *Schlechtigkeit* angekündigt. In 544e7-545a4 erscheinen sie, wie 545a5-8 zeigt, als Spielarten der *Ungerechtigkeit*. Auch sonst wird die Umdeutung der Begriffe durch verschiedene Signale im Text angezeigt (vgl. DuA a.O., Anm. 15, 189f. und 195-201, jedoch nicht offen thematisiert).

Antworten;⁶⁹ in der überwiegenden Mehrzahl aller Arbeiten werden solche Fragen überhaupt nicht gestellt.⁷⁰

Wieder zählt Voegelin zu den Ausnahmen. Bei ihm finden sich nicht nur die Fragen nach Auswahl und Rangordnung der Verfassungen,⁷¹ sondern er hat auch mit seltener Klarheit das Analogieverfahren zwischen Polis und Seele als das leitende Prinzip identifiziert, das die Schilderung des Verfassungswandels bestimme:⁷² Die Abfolge der Ordnungen habe Platon nicht etwa durch Beobachtung der Geschichte ermittelt, sondern mit Blick auf jenes Schema seelischer Kräfte entwickelt, das er in der fraglichen Partie nach und nach zu verdeutlichen wünsche.⁷³ Voegelin zieht allerdings nicht die Konsequenz, die ich mit Blick auf andere, bei Voegelin ungenannt bleibende Befunde ziehen würde: dass Sokrates hier eine mit suggestiven Anleihen an die Realität glänzend

⁶⁹ Zu den Ausnahmen zählt vor allem D. Hellwig, Adikia in Platons *Politeia*. Interpretationen zu den Büchern VIII und IX, Amsterdam 1980. Für eine Übersicht über die gängigen Deutungen der Partie siehe die Literaturangabe oben Anm. 63.

⁷⁰ Antwortversuche für all diese Fragen in DuA a.O. (Anm. 15) 46-151 sowie (für den Sinn des Verfahrens, für ethische Sachverhalte politische Bezeichnungen zu wählen) ebd. 185-207. Hellwigs Erklärung (vgl. Anm. 69) wird ebd. 118-127 diskutiert.

⁷¹ Voegelin 123. Voegelin's Antwort kann freilich nicht befriedigen (vgl. die oben in Anm. 70 genannten Ausführungen, insbesondere 85f. Anm. 229).

⁷² Voegelin bezeichnet das Analogieverfahren als „anthropological principle“ (z.B. 124) und versteht es als Ausdruck einer platonischen Erkenntnis (vgl. oben Anm. 55).

⁷³ Voegelin 123-129, v.a. 128: „No attempt is made to construct the pattern by an inductive method that would generalize historical observations; the intelligibility is achieved through the interpretation of the psyche as a manifold of social forces, and of society as a manifold of psychic forces. The analysis is in substance a theory of the decomposition of the soul through the metamorphosis of Eros.“

erfundene psychologische und gesellschaftliche ‚Entwicklung‘ in den Dienst einer ganz bestimmten Argumentation stellt,⁷⁴ sondern er hält an der traditionellen Auffassung fest, in dieser Partie, die ersichtlich Platons Argument dient, teile der Autor zugleich auch seine persönliche Überzeugung mit.⁷⁵

Hier scheint mir, abgesehen vom letzten Punkt, vieles richtig gesehen, und Voegelins Darstellung zählt mit ihrer nachdrücklichen Betonung der logischen Priorität des Seelischen zum Hellsichtigsten, was man im Jahr 1957 über den ‚Verfassungswandel‘ lesen konnte. Den nächsten, durch Platons Regiebemerkung an sich klar geforderten Schritt hat freilich auch Voegelin nicht mehr getan: Auch er unterlässt es zu klären, in welcher Weise denn die Darstellung des ‚Verfassungswandels‘ dem *Glücksvergleich* zwischen dem vollendet gerechten und dem vollendet ungerechten Menschen dienen könnte.⁷⁶ Wieder zeigt sich, dass Voegelin die

⁷⁴ Siehe DuA a.O. (Anm. 15) 165-178 und 214-241; ferner 127-151.

⁷⁵ Vereinen kann Voegelin die an sich disparaten Gesichtspunkte, dass die Verfassungsreihe *sowohl* der Herstellung des gewünschten Seelenschemas diene *als auch* Platons Überzeugung vom tatsächlichen Verlauf der Geschichte spiegle (dass die Geschichte Platons Schema stützt, wäre demnach ein glücklicher Zufall), mit Hilfe der (von ihm auch sonst favorisierten) Annahme, für Platon seien gesellschaftliche Phänomene und geschichtliche Prozesse Resultierende seelischer Vorgänge –in genau dem (konkreten) Sinn, der in der *Politeia* zur Darstellung gelange (vgl. Anm. 55). Wenn Voegelin 128f. weiter ausführt, die platonische Abfolge sei deswegen in der historischen Realität tatsächlich *teilweise* wiederzufinden, weil Geschichte außer von historischen Kontingenzen (was die Abweichungen erkläre) *auch* von seelischen Vorgängen bestimmt sei, wird zudem deutlich, dass Voegelin das platonische Seelenschema für eine gültige Beschreibung seelischer Realitäten hält. (Für eine andere Sicht der Dinge und ihre Begründung siehe DuA a.O., Anm. 15, 165-178; vgl. auch oben Anm. 55.)

⁷⁶ Voegelin 124 paraphrasiert die methodische Vorbemerkung in 545a wie folgt: „As a result of such a survey, we shall arrive at a full understanding of the completely unjust type, so that we can compare it with the perfectly just

Relevanz der Glücksthematik ignoriert, und zugleich markiert diese Tatsache die *Grenze* funktionaler Deutung bei Eric Voegelin.

Zusammenfassend kann man festhalten, dass Voegelin mit seiner Forderung nach Beachtung von *Kontext* und *Kenntnisstand* der Adressaten den methodischen Standards seiner Zeit (und selbst späterer Zeiten) voraus ist. Daraus resultiert ein gut begründeter Verzicht auf dialoginterne oder gar dialogübergreifende *Systematisierungen*, die ohne methodische Fragwürdigkeiten in der Tat noch selten gelungen sind.⁷⁷ Dass Sokrates nicht einfach nur seine (oder Platons) Auffassungen verkündet, sondern ein *Argument* entwickelt, hat freilich auch Voegelin nicht immer bedacht, und die mangelnde Beachtung der zentralen Glücksthematik (s.o. Abschnitt I) setzt seiner Absicht, die Funktion von Aussagen in ihrem Kontext zu klären, klare Grenzen.

Ich komme nun zu meinem letzten Punkt: zur Relevanz der Dialogform für die Deutung der *Politeia*.

type of the well-ordered soul; and the comparison will enable us to answer the question whether happiness is to be found in the just life rather than in the unjust life". Weiter verfolgt wird dieser (wesentliche) Zusammenhang jedoch nicht.

⁷⁷ Neben die Grundfehler der Isolierung von Aussagen (d.h. der Ausblendung ihrer Argument- und Adressatenbezogenheit) und der (unzulässigen) Umdeutung des Dialogs zum Lehrtext (vgl. unten Abschnitt III) treten oft weitere Mängel. So ergibt sich der bei Systematisierungen in der Regel angestrebte Anschein von Kohärenz oft nur dadurch, dass die Textbefunde passend ausgewählt und präsentiert, Gegenbelege aber unterdrückt werden (vgl. DuA a.O., wie Anm. 15, Anmerkungen 18-20).

III. Interpretatorische Implikationen der platonischen Dialogform

Der Platon-Interpret sieht sich vor der bemerkenswerten Tatsache, dass Platons philosophische Überlegungen und Einsichten ihren schriftlichen Niederschlag nicht in Traktaten gefunden haben, in denen der Philosoph diese Einsichten mitteilt, erörtert und begründet, sondern in Dialogen, in denen er, wie in einem Drama, Figuren auftreten und philosophische Fragestellungen diskutieren lässt. Er kann diesen Befund ignorieren oder zur Kenntnis nehmen. Nimmt er ihn zur Kenntnis, so ergeben sich für ihn zwei unterschiedliche Fragen, nämlich die Frage nach Platons Beweggründen für diese darstellerische Entscheidung und die Frage nach den sachlichen und methodischen Konsequenzen für die Platon-Deutung. Wesentlich ist vor allem die zweite Frage.

Um sie zu beantworten, darf man nicht allein der Dialogform als solcher Aufmerksamkeit schenken, sondern muss auch gewisse Merkmale in Rechnung stellen, die speziell dem *platonischen* Dialog eigentümlich sind: Erstens äußert sich Platon in seinen Dialogen nicht im eigenen Namen; zweitens gestaltet er nicht eine Abfolge von Reden, sondern ein sokratisches Gespräch.

Auf die Relevanz des zweiten Punkts habe ich bereits hingewiesen: Sokrates formuliert sein Argument nicht in Form eines Monologs, bei dem die Partner erst am *Ende* überzeugt sein müssen, sondern er führt ein Gespräch, bei dem sie *jeden einzelnen Schritt* mittragen müssen, damit das Argument über-

haupt *entwickelt* werden kann;⁷⁸ aus dieser Tatsache ergeben sich für den Autor eines sokratischen Gesprächs bestimmte Sachzwänge, die der Interpret eines solchen Gesprächs kennen und bei seinen Folgerungen berücksichtigen sollte.⁷⁹

Der erste Punkt besagt, dass Platon (im Gegensatz etwa zu Aristoteles und Cicero) sich weder als selbst am Gespräch beteiligte Dialogfigur eingeführt noch Proömien abgefasst hat, in denen er sich im eigenen Namen an seine Leser wendet. *Sämtliche* Äußerungen in platonischen Dialogen sind vielmehr Äußerungen der *Figuren*; die Stellung des *Autors* zu den von ihm gestalteten Fragestellungen und Antwortversuchen lässt sich dem Wortlaut seines Textes gar nicht entnehmen.⁸⁰ Die Gewohnheit, Dialoge wie die *Politeia* als Referate platonischer Überzeugungen zu lesen, spiegelt daher nicht geprüfte Einsicht, sondern eine bestimmte Deutungstradition. Diese Tradition geht in ihrer verbreitetsten Variante davon aus, dass eine Figur wie Sokrates bei Platon zwei unterschiedliche Rollen spiele: In den frühen Dialogen sei sie (idealisiert oder typisierend) in Anlehnung an den historischen Sokrates gestaltet, in den mittleren und späten Dialogen hingegen fungiere sie als Sprachrohr des Autors, durch dessen Mund

⁷⁸ Nur an einigen wenigen Stellen kommt die Gesprächsführung in Ciceros Dialogen dem sokratischen Gespräch nahe (etwa in Rep.1, 56-63). In der Regel werden bei Cicero zusammenhängende Reden (also Monologe) gehalten.

⁷⁹ Vgl. DuA a.O. (Anm. 15) 251-261.

⁸⁰ Das hermeneutische Problem ist prinzipiell nicht anders zu beurteilen als im Falle der Tragödie. Auch wer die Äußerungen der Figuren Antigone oder Kreon genau liest, kann ihnen nicht ohne weiteres entnehmen, welche Haltung *Sophokles selbst* gegenüber der in seinem Text eindrucksvoll entwickelten Problematik einnimmt. Von der (früher durchaus präsenten) Vorstellung, bestimmte Figuren dienten dem Autor als persönliches Sprachrohr, ist man in der Tragödienforschung mittlerweile abgerückt.

dieser dem Leser seine eigenen, über den Lehrer hinausführenden Einsichten künde.

Stichhaltig bewiesen hat man die Richtigkeit dieser Deutung, die weitere Fragen aufwirft,⁸¹ meines Wissens bisher für keine Stelle;⁸² an manchen Stellen aber hat man sie widerlegt: Denn

⁸¹ Nämlich erstens die Frage, weshalb Platon diesen Umweg gewählt hat, wenn er tatsächlich seine *eigenen* Einsichten einem allgemeinen Publikum *schriftlich* bekannt machen wollte, zweitens die Frage, was Platon zu der Annahme bewogen hat, die in seinen früheren Dialogen als konsequenter Aporetiker gezeichnete Figur Sokrates eigne sich zum dogmatischen Verkünder seiner eigenen philosophischer Auffassungen. Als Antwort auf die erste Frage pflegt man vor allem das Beharrungsvermögen des in den Frühdialogen einmal eingeschlagenen Wegs oder Platons literarische Ambitionen zu nennen; eine plausible Antwort auf die zweite Frage habe ich bisher nicht gefunden: Wenn Platon seinem Leser tatsächlich eigene Überzeugungen *mitteilen* und ihn von deren Richtigkeit *überzeugen* wollte, war es dann sinnvoll, diese Überzeugungen ausgerechnet einer Figur in den Mund zu legen, die in Platons früheren Texten nur dies eine wusste: dass sie *nichts* weiß?

⁸² Weder der Blick auf Platons Briefe noch der Blick auf die aristotelische Platon-Kritik oder die ‚ungeschriebene Lehre‘ scheinen auf sicheren Grund zu führen: a) In den unter Platons Namen überlieferten Briefen tauchen – die Echtheit der (umstrittenen) Briefe 6-8 sei einmal vorausgesetzt – die meisten jener Themen, die man mit Platons Philosophie gemeinhin verbindet, gar nicht auf; Traktate oder Lehrtexte aber hat Platon niemals abgefasst. (Platon zählt zu den wenigen Autoren, deren in der Antike bekannte Texte ausnahmslos erhalten sind.) b) Aristoteles kritisiert in der ‚Politik‘ zwar Aussagen der *Politeia*, bezieht diese Kritik aber konsequent nicht auf den Autor *Platon*, sondern auf die *Figur Sokrates* (z.B. 1260b27-1264b25. 1316a1-b27). Nimmt man hinzu, dass man Aristoteles zuweilen eindeutige Missverständnisse nachweisen kann (siehe DuA a.O., Anm. 15, 139-146 mit Anm. 399), so dürften wirklich beweiskräftige Belege dafür, dass Aristoteles die *Politeia* als Niederschrift platonischer Lehre gelesen und sich damit nicht geirrt hat, schwer beizubringen sein. c) Hinweise auf die von manchen Interpreten für Platon postulierte ‚mündliche Lehre‘ verfangen (ungeachtet der nach wie vor nicht schlüssig geklärten Frage, in welchem Sinn man von einer solchen ‚Lehre‘ überhaupt sprechen kann), schon deswegen nicht, weil sich die Interpreten der ‚ungeschriebenen Lehre‘ bei der Deutung der für sie beigebrachten Zeugnisse regelmäßig auf Platons Dialoge als Ausdruck authentischer Autoräußerung beziehen (müssen). Eine unabhängig von

jedenfalls für einige Partien der *Politeia* lässt sich stichhaltig zeigen, dass Sokrates dort Behauptungen aufstellt, an die Platon im Ernst nicht geglaubt haben *kann*; erkennen lassen sich solche Behauptungen beispielsweise daran, dass sie auf einen defizienten Kenntnisstand der Partner berechnet, an späterer Stelle faktisch außer Kraft gesetzt oder von Sokrates selbst später zurückgenommen oder revidiert sind.⁸³ Der Eindruck lässt sich schwer vermeiden, dass das Verhältnis zwischen Dialogautor und Figur in Wahrheit komplizierter ist, als oft angenommen wird.⁸⁴

Geprägt ist der Eindruck, Sokrates sei in der *Politeia* ein Sprachrohr des Autors, zweifellos durch den von vielen Lesern empfundenen ‚lehrhaften‘ Charakter des Dialogs. In der Tat tritt Sokrates in der *Politeia* nicht als ein neutral prüfender Aporetiker auf, sondern er bezieht dort mit Entschiedenheit Stellung und entwickelt zu Gunsten einer eigenen These ein langes Argument. Zugleich hat freilich Platon seinem Leser sehr deutlich gemacht, dass das sokratische *Engagement* nicht einer Lehrabsicht entspringt, sondern auf ein dringendes Hilfesuch reagiert, während die gewählte sokratische *Position* sich schon aus der Sache erklärt: Da jeder Mensch (und somit auch Sokrates) nach dem Glück strebt, konnte ein

Platons Dialogen gewonnene ‚mündliche Lehre‘ gibt es also nicht, und die hier problematisierte Grundsatzfrage, ob und wann Platon in der Maske des Sokrates eigene Auffassungen verkündet und woran der Leser der Dialoge dies erkennt, betrifft folglich die Rekonstruktion der ‚geschriebenen‘ und die Rekonstruktion der ‚ungeschriebenen Lehre‘ in gleicher Weise.

⁸³ Beispiele für alle diese Fälle in DuA a.O. (Anm. 15) 246-278.

⁸⁴ Vgl. dazu auch N. Blößner, Dialogautor und Dialogfigur. Überlegungen zum Status sokratischer Aussagen in der ‚Politeia‘, in: *The ‚Republic‘ and the ‚Laws‘ of Plato. Proceedings of the First Symposium Platonicum Pragense*, ed. by A. Havlíček and F. Karfík, Prag 1998, 8-26.

Sokrates, der nach konvergierender Darstellung sämtlicher zeitgenössischer Quellen lebenslang für die Gerechtigkeit eingetreten war – selbst unter Einsatz des eigenen Lebens –, in der für die eigene Lebenspraxis relevanten Frage, ob Gerechtsein dem eigenen Glück dient, nicht unentschieden sein. Wer Sokrates konsequent zeichnen wollte, konnte ihn daher gar keine andere Position vertreten lassen als die, die er in der *Politeia* vertritt; und wer ihn als Philosoph zeichnen wollte, der ein geprüftes Leben führt, musste ihm überdies *Argumente* für seine Auffassung zugestehen. Bis zu einem gewissen Grade also, der weder über- noch unterschätzt werden sollte, ergaben sich also Anlage und Inhalte der *Politeia* für den über eine stimmige Zeichnung der Figur Sokrates nachsinnenden Schriftsteller schon aus der *Sache*.⁸⁵ Die Situation, die Sokrates zwingt, sein Argument zugunsten der Gerechtigkeit ausführlich zu *entwickeln*, hat Platon in der *Politeia* freilich mit Bedacht hergestellt.

Zu den Befunden, die man in Rechnung zu stellen hat, ehe verlässliche Rückschlüsse auf Platons Absichten möglich werden, zählt auch die wichtige Tatsache, dass Sokrates in der *Politeia* zwar klar Position bezieht, dies jedoch *nicht* mit dem Anspruch sicheren Wissens tut: Gerade das sokratische Untersuchungsprogramm verdeutlicht, dass nur derjenige wirklich *wissen* kann, ob es gut ist, gerecht zu sein, der Wissen vom Gerechten *und* Wissen vom Guten besitzt.⁸⁶ Sokrates selbst

⁸⁵ Es geht wohl in diese Richtung, wenn Voegelin die *Politeia* als „the encomium of a noble man – of Socrates“ bezeichnet (Voegelin 134). Genauer ausgeführt ist der Gedanke bei Voegelin allerdings nicht; Voegelin benutzt ihn nur als Beleg für die von ihm rekonstruierte Intention des Autors, seine eigenen Dialoge als „an effective, alternative instrument of the new Paideia“ (Voegelin 133) zu kennzeichnen; vgl. seine Argumentation in 133f.

⁸⁶ Siehe Stemmer [1992] a.O. (Anm. 15) 152-191.

aber verfügt, wie er klar sagt, *nicht* über Wissen vom Guten; er streitet ein solches Wissen mehrmals ausdrücklich ab.⁸⁷ Sokrates ist also in der paradoxen Situation dessen, „der zwar zu sagen vermag, was man wissen muss, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen, der aber zugleich erkennt, dass niemand in der Lage ist, das als nötig erkannte Wissen in hinreichender Weise zu erlangen“.⁸⁸ Das sokratische Argument kann unter diesen Umständen kaum mehr sein als eine Improvisation, und als solche wird es denn auch angekündigt und durchgeführt. Solche (und weitere) Befunde muss beachten, wer beurteilen will, welchen Status der Autor des Dialogs den sokratischen Ausführungen in der *Politeia* beigemessen wissen will und welche Absicht er mit ihnen verbindet.⁸⁹

Sind damit einige der Probleme angedeutet, vor denen sich der Interpret der *Politeia* heute sieht, so bleibt abschließend zu klären, bis zu welchem Grade Voegelin diese auch für ihn bestehende Problematik erkannt und berücksichtigt hat.

Festhalten kann man zunächst, dass sich Voegelin (im Gegensatz zu vielen anderen Interpreten) sowohl zur Frage nach der Dialogform als auch zur Frage nach der Rolle platonischer Dialogfiguren geäußert hat. Platons Beweggründe für die Wahl der Dialogform und die Ablehnung des Traktats rekon-

⁸⁷ 505a6-b1. 506b2-e3. 533a1-6; vgl. schon 337e4-5. – Auch in anderen platonischen Dialogen erkennt Sokrates sich gesichertes Wissen ab. Im *Phaidon* sagt er, Wissen sei im irdischen Leben prinzipiell nicht erreichbar (66b1-67b5), im *Symposion* unterscheidet er den Wissenden vom Philosophen (204a1-4).

⁸⁸ Stemmer [1992] a.O. (Anm. 15) 223.

⁸⁹ Zu den angedeuteten Fragen genauer DuA a.O. (Anm. 15) 32-45; vgl. auch 278-288.

struiert er in zwei einander ergänzenden Antworten, die er bescheiden nur als Vorüberlegungen bezeichnet:⁹⁰

Mit der Wahl der Dialogform knüpfte Platon an die attische Tragödie an, vor allem an Aischylos, mit dem er die Auffassung teile, gesellschaftliche Ordnung lasse sich als Resultat und Abbild seelischer Ordnung, seelische Ordnung aber als eine Art ‚Gesellschaftsordnung in der Seele‘ beschreiben; eine solche Beschreibung aber sei angesichts des agonalen Verhältnisses zwischen den in der Seele wirksamen Kräften nur in dramatischer Form möglich.⁹¹ Im Unterschied zur Tragödie freilich wende sich ihr Nachfolger, der platonische Dialog, nicht an die Polisgemeinschaft, sondern an den individuellen Leser, und zum Hauptthema habe er den Konflikt zwischen Sokrates und der gesellschaftlichen Ordnung Athens. Platon sei es dabei auch darum gegangen, nach außen zu demonstrieren, dass der Tod des Sokrates kein Beleg sei für das Scheitern seines Versuchs, der falschen gesellschaftlichen eine richtige seelische Ordnung entgegenzusetzen; die Ausführungen zum Jenseits und Jenseitsgericht in Dialogen wie *Phaidon*, *Gorgias* oder *Politeia* seien *auch* im Lichte dieser Intention zu lesen.⁹² (Hier scheint mir etwas sehr Wesentliches getroffen, das jedenfalls im *Phaidon* nicht allein den Schlussteil, sondern auch die Anlage des ganzen Dialogs

⁹⁰ „We have to touch, therefore, the thorny question why the dialogue should have become the symbolic form of the new order. No final answer, however, can be intended with regard to a question of such infinite complexity. We shall do no more than modestly list a number of points which under all circumstances must be taken into consideration“: Voegelin 10 (mit Verweis auf Friedländers Kapitel ‚Dialog‘).

⁹¹ Voegelin 11.

⁹² Voegelin 12f.

verständlicher macht.⁹³) Innerhalb des platonischen Zirkels hingegen repräsentiere der Dialog das gemeinsame philosophische Gespräch, das getragen sei vom pädagogischen Eros zwischen Lehrer und Schüler.⁹⁴

Für Platons Entscheidung gegen den philosophischen Traktat rekonstruiert Voegelin aus Äußerungen, die sich im siebten der dreizehn unter Platons Namen überlieferten Briefe und im Dialog *Phaidros* finden, einen Empfindungsgrund und einen Sachgrund: Zum einen sei Philosophieren für Platon ein intensiv empfundenes Gemeinschaftserlebnis, dessen Eigenart sich in Traktatform nicht habe darstellen lassen;⁹⁵ zum anderen ziele dieses Philosophieren auf ein Verständnis, das sich als bloßes Protokoll von Ergebnissen, als dogmatisch vorgetragene ‚Lehre‘ also, nicht fassen lasse.⁹⁶ Über die Konsequenzen, die Voegelin zieht – den Verzicht auf eine

⁹³ Hierzu: N. Blößner, Sokrates und sein Glück, oder: Weshalb hat Platon den ‚Phaidon‘ geschrieben?, in: A. Havlíček / F. Karfik (Hrsg.), *Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense*, Prag 2001, 96-139.

⁹⁴ Voegelin 11-14.

⁹⁵ „The intimacy of the erotic relationship, though not beyond words, is beyond the written word” (Voegelin 18). Dieser Gesichtspunkt spräche freilich auch gegen die Abfassung eines Dialogs wie des ‚Symposion‘. Plausibler Voegelin 19, wo nicht von schriftlicher, sondern von dogmatischer Fassung die Rede ist: „The attempt to formulate the intimacy of the erotic community as a doctrine is worse than futile: it is the desecration of a mystery.”

⁹⁶ Voegelin 18-20. Diese Überlegung mündet nicht zwangsläufig in das Postulat einer ‚ungeschriebenen Lehre‘, sondern könnte auch durch eine Unterscheidung propositionalen und nichtpropositionalen Wissens aufgenommen werden, wie sie W. Wieland einführt: Platon und die Formen des Wissens, Göttingen 1982. – Voegelins Übersetzung von 276a8 Θ $\tau\omicron\alpha$ e , $d\omicron\tau\omicron j$ $\lambda\omicron\omicron g\omicron j$ (die Rede des Wissenden) als „idea-word” (Voegelin 19, zweimal), ist eindeutig verfehlt; zum Sinn der Partie: E. Heitsch, Platon Werke III 4: *Phaidros*. Übersetzung und Kommentar, 2. Aufl. Göttingen 1997, 188-203.

dogmatische und systematisierende Deutung der Dialoge –, habe ich bereits gesprochen.

Erheblich wichtiger noch für Voegelins Verständnis platonischer Texte ist seine Stellung gegenüber der zweiten Frage: der Frage nach dem Verhältnis zwischen Autor und Dialogfigur. Diese Frage ist als Interpretationsproblem ersten Ranges vor allem während der letzten zwanzig Jahre diskutiert worden;⁹⁷ dass auch schon Voegelin sich hierzu geäußert hat, ist *per se* bemerkenswert. Ein eigener Abschnitt, in dem die Frage umfassend erörtert wird, findet sich freilich nicht; der Leser sieht sich auf mehrere eher beiläufige Anmerkungen aus verschiedenen Passagen des Platon-Abschnitts in *Order and History* verwiesen:

In Zusammenhang mit der Deutung des Schlussmythos der *Politeia*, der symbolhaft mit Sokrates' Abstieg zum Piräus und dem Aufstieg des Philosophen zum Licht verknüpft wird, betont Voegelin, hinter dieser Verbindung stehe nicht das (fiktive) Erleben einer Figur, sondern Platons eigenes Erleben. An dieser Stelle erwecken Voegelins Formulierungen den Eindruck, man dürfe die Auffassung Platons, die Auffassung der Dialogfigur Sokrates und die Erzählung des von Sokrates eingeführten Pamphyliers Er ohne weiteres miteinander identifizieren.⁹⁸

⁹⁷ Hierzu nur einige der wichtigsten Arbeiten: Wieland [1982] a.O. (Anm. 96) 50-70; E. Heitsch, Platons Dialoge und Platons Leser, *Rheinisches Museum* 131, 1988, 216-238; J. Dalfen, Platonische Intermezzi. Diskurse über Kommunikation, *Grazer Beiträge* 16, 1989, 71-123; M. Frede, Plato's arguments and the dialogue form, in: *Methods of interpreting Plato and his dialogues*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy (Suppl.)*, Oxford 1992, 201-219; Dialogautor und Dialogfigur a.O. (Anm. 84) 5-15.

⁹⁸ „The subject of the experience is not any of the dramatis personae, but Plato himself. The myth told by Er is retold by Socrates in a dialogue written

An einer anderen Stelle spricht Voegelin über die am Ende von Buch VII erwähnte Möglichkeit, die gute Polis auf Erden dadurch herzustellen, dass man alle über Zehnjährigen aus der Polis vertreibe und die übrigen Kinder im Sinne der guten Polis erziehe (540d1-541b1). An dieser Stelle lehnt Voegelin die Deutung, hier komme ein politisches Programm des Autors zur Sprache, mit der Begründung ab, nicht Platon sei hier Sprecher, sondern seine Figur Sokrates, die außerdem einem ungenannten Auditorium von einem früheren Gespräch nur berichte; durch diese doppelt indirekte Art der Vermittlung werde eine Distanz zwischen Autor und Figur geschaffen, deren Beachtung für die Deutung grundlegend sei.⁹⁹

Dies gilt nun allerdings nicht nur für die genannte Passage, sondern für das *ganze* Gespräch, und für die von Sokrates *nacherzählte* Erzählung des Pamphyliers. Er gilt es in besonderem Maße. *Wenn* also die Tatsache der indirekten Vermittlung – das Faktum, dass nicht Platon selbst, sondern seine Figur Sokrates die Aussagen trifft, die in der *Politeia* getroffen werden – hermeneutisch bedeutsam ist, dann ist es jedenfalls inkonsequent, dieses Faktum nur dort hervorzuheben, wo Platon vom Verdacht inhumaner Überlegungen entlastet werden soll.

by Plato. The messenger from Hades is absorbed by Socrates the savior, and the savior Socrates by the philosopher-poet who created the dialogue”: Voegelin 61. Ganz klar wird das Verhältnis zwischen Autor, Figur und Vermittler dabei nicht, denn für welchen Sachverhalt steht: ‚is absorbed by’?

⁹⁹ „Hence, the passage is not a Platonic program for political action in the historical environment. Plato is not the speaker; he presents to the reader a report, made by Socrates to an undetermined audience, of a dialogue in the course of which Socrates had made this remark to his partners in the conversation. This threefold mediation is the most important element in the meaning of the passage”: Voegelin 135.

An anderen Stellen nämlich setzt Voegelin, der in seinen Formulierungen zwischen Autor und Figur meist konsequent unterscheidet,¹⁰⁰ Äußerungen der Figur mit Überzeugungen des Autors durchaus in eins: Begründungen der Figur Sokrates, die zudem erkennbar auf einen defizienten Kenntnisstand der Partner berechnet sind, werden als ‚Platons Gründe‘ ausgegeben,¹⁰¹ die sogenannte Frauen- und Kindergemeinschaft der *Politeia* erscheint als ‚platonisches Projekt‘,¹⁰² und selbst die von Sokrates in ein eigenartiges Zwielficht getauchten Äußerungen zum Verfall der guten Ordnung, die den Musen des Epos (!) in den Mund gelegt werden – Musen einer Literaturgattung also, die in der *Politeia* harsche Kritik erfährt –, werden als verlässlicher Beleg für eine bestimmte platonische Position angesehen.¹⁰³ In dieselbe Richtung geht es, wenn sokratische Äußerungen auf Platons Biographie zurückgeführt und Abschnitte der *Politeia* als eine Art ‚spiritueller Autobiographie‘ gelesen werden.¹⁰⁴

Während Sokrates die aktuellen Einsichten des Dialogautors vertreten soll, repräsentieren die Dialogfiguren Glaukon und Adeimantos, wie Voegelin vermutet, den jungen Platon, der von Sokrates einst seelische und geistige Hilfe bei der Stabili-

¹⁰⁰ Missverständliche Formulierungen des Typs ‚Platon sagt (oder lehrt) in der *Politeia* folgendes‘ hat Voegelin weitgehend vermieden. (Eine der wenigen Ausnahmen: 123.)

¹⁰¹ Etwa Voegelin 70 oder 123. Anders DuA a.O. (Anm. 15) 46-105.

¹⁰² Voegelin 118.

¹⁰³ Voegelin 123. Die Gegenposition in ‚Musenrede‘ a.O. (wie Anm. 6) 87-104.

¹⁰⁴ Da es Platon vor allem um die seelische, nicht um die politische Ordnung gehe, enthalte die Fragestellung, wie die gute Ordnung zu verwirklichen sei, ‚a good deal of Plato’s spiritual autobiography‘ (Voegelin 88-93; Zitat 93).

sierung seiner eigenen seelischen Ordnung erfahren habe.¹⁰⁵ Weitere Aussagen zum Verhältnis von Autor und Dialogfigur betreffen den Dialog *Timaios*, in dem Platon sich nicht nur in einer, sondern in allen wichtigen Dialogfiguren repräsentiert habe;¹⁰⁶ dort legt Voegelin auch wieder Wert auf die Trennung zwischen Aussagen von Figuren und Auffassungen des Autors.¹⁰⁷

Im ganzen wird mir Voegelins Position in der Frage nach dem Verhältnis zwischen Autor und Figur nicht vollkommen klar, und ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, dass er eine in sich ganz stimmige Antwort auf diese Frage nicht gefunden hat. Dies ist freilich vor dem Hintergrund der Tatsache zu beurteilen, dass viele andere Interpreten vor und nach Voegelin sich nicht einmal die Frage gestellt haben.

Voegelin hat sich also mit der Dialogform auseinandergesetzt und für Platons darstellerische Entscheidung eine Erklärung versucht. Die besonderen Interpretationsprobleme, die sich mit der platonischen Dialogform stellen, hat Voegelin, wie seine Anmerkungen zeigen, mindestens partiell erkannt und seinem Leser auch angedeutet. Weitergehende Konsequenzen hat er

¹⁰⁵ Voegelin 73.

¹⁰⁶ „The Socrates who is dissatisfied with the polis of the Republic is Plato himself, and in search of the true or full idea we meet again Plato in the person of Critias. It is Plato who finds Atlantis through anamnesis, and the youth in which he finds it is neither that of Critias, nor his own in a biographical sense, but the collective unconscious that is living in him”: Voegelin 178. Zu identifizieren sei Platon auch mit Solon und anderen (179f.).

¹⁰⁷ „With regard to the plan of the whole work, we must beware of uncritically accepting the indications given in the dialogue as a plan of Plato’s. They are pronounced by the dialogi personae, not by the author in direct speech”: Voegelin 181.

freilich nicht gezogen; im Regelfall folgt er der seinerzeit allerdings gänzlich unumstrittenen (und bis heute dominierenden) Standarddeutung, welche die eigentliche und primäre Intention sokratischer Ausführungen in der *Politeia* nicht in der Verdeutlichung einer philosophischen Problematik erkennt, sondern in der Absicht, die Leserschaft des Dialogs über die Auffassungen des Dialogautors zu informieren.

In eine andere Richtung hätte es führen können, hätte Voegelin die Implikationen seines eigenen Hinweises weiter verfolgt, die *Politeia* sei „the encomium of a noble man – of Socrates“:¹⁰⁸ Es ist nicht ganz einfach, die Vorstellung eines Enkomions auf Sokrates mit der Vorstellung zu verbinden, der Autor des Dialogs habe von seinen Lesern erwartet, sie würden hinter der Figur Sokrates in durchsichtiger Maske Platon selbst, hinter den sokratischen Äußerungen in der *Politeia* aber die im Vergleich zur (damit überholten) Position des alten Lehrers fortschrittlicheren Äußerungen des Schülers erkennen.¹⁰⁹ Solche Überlegungen aber werden von Voegelin weder an dieser noch an anderer Stelle angestellt.¹¹⁰

* * *

¹⁰⁸ Voegelin 134 im Satzsatz seines *Politeia*-Kapitels. Gemünzt ist dies auf 607a3-5; zu vergleichen wäre auch 392a3-c5, wo die Selbstreferenz direkt ausgesprochen wird.

¹⁰⁹ Noch krasser als in der *Politeia* wäre die Situation im *Phaidon*, wo die Standarddeutung Platon die Geschmacklosigkeit zumutet, gar den sterbenden Lehrer als bloße Maske zur Verbreitung eigener Lehrmeinungen zu benutzen. Eine andere Erklärung für den Befund liefert die oben Anm. 93 genannte Arbeit.

¹¹⁰ Vgl. oben Anm. 85.

Um Voegelins Platonbild kritisch zu beleuchten, habe ich es mit drei wichtigen Fragen konfrontiert, die seine Grundlagen erhellen und überprüfbare Kriterien zur Unterscheidung überholter und haltbarer Aspekte seiner Platon-Sicht liefern sollten.¹¹¹ Fasst man die Ergebnisse zusammen, so lässt sich konstatieren, dass der aus heutiger Sicht gravierendste sachliche Irrtum der Irrtum über die Fragestellung der *Politeia*, der weitreichendste methodische Mangel aber die weitgehende Ignorierung des von Platon gestalteten Gesprächsanliegens ist. Die Summe beider Mängel, von denen der erste klar zeitbedingt ist (die entsprechende Klärung war noch nicht geleistet), der zweite jedenfalls den Konventionen damaliger Platon-Arbeiten entsprach, hat zur Folge, dass viele Aussagen Voegelins relativiert werden müssen, manche auch entwertet werden. Bleibt somit der Hauptkontext für alle Aussagen des Dialogs außer acht, so hat Voegelin doch ein für seine Zeit ungewöhnlich starkes Gewicht auf die Beachtung der Subkontexte gelegt; seine begründete Ablehnung isolierender Deutung und seine Beachtung von Gesprächs*entwicklung* und Kenntnisstand der Figuren zählt, wie man bedauernd feststellen wird, selbst heute noch nicht zum selbstverständlichen Standard jeder *Politeia*-Deutung. Für Platons Wahl der Dialogform hat Voegelin, wie manche Interpreten vor ihm, eine Erklärung versucht; die in der platonischen Dialogform mitgegebene Problematik des Verhältnisses von Autor und Dialogfigur scheint er als Interpretationsproblem jedenfalls empfunden zu haben und hat es seinem Leser, auch hierin seiner Zeit voraus, als Problem angedeutet, ohne freilich weitere Konsequenzen zu ziehen.

¹¹¹ Dass damit keineswegs *alle* denkbaren Kriterien genannt und behandelt sind, habe ich bereits in der Einleitung betont. Sicherheitshalber sei es wiederholt.

Man kann Voegelin attestieren, dass seine Deutung dem wissenschaftlichen Kenntnisstand seiner Zeit entspricht, die methodischen Standards vieler damaliger (und noch etlicher späterer) Platon-Arbeiten in gewissen Punkten sogar deutlich übertrifft. Setzt man dieses isolierte, nur Voegelins Platon-Deutung berücksichtigende Urteil vor den Hintergrund eines interdisziplinären Ansatzes, der Völker und Jahrhunderte umspannt, so kann man der seltenen Kombination von Breite und Tiefe, Kenntnisreichtum und Gründlichkeit, die in diesem Lebenswerk unter Beweis gestellt ist, nur Respekt zollen. Respekt vor wissenschaftlicher Leistung manifestiert sich freilich nicht in kritikloser Anerkennung, sondern im Versuch einer ernsthaften, dem Niveau der Sache angemessenen inhaltlichen Auseinandersetzung. Dass Eric Voegelins *Platon-Deutung*, die aus mancherlei Gründen zu den originellsten ihrer Zeit zählt und in Voegelins eigenem, an zahlreiche und bedeutende Schüler vermittelten Denken weithin fruchtbar geworden ist, eine solche eindringende Auseinandersetzung verdient, hofft der Verfasser dieses Beitrags gezeigt zu haben.

Zusammenfassung

Eric Voegelins politische Philosophie nimmt in substantieller Weise Bezug auf Texte Platons, wie Voegelin sie verstanden hat. Wie aber ist dieses Verständnis aus heutiger Sicht zu beurteilen? Um dies am Beispiel der *Politeia* („Staat“), des für Voegelin offenbar zentralen platonischen Texts zu überprüfen, thematisiert der vorliegende Beitrag drei Annahmen, die Voegelins Deutung dieses Dialogs sachlich und methodisch

wesentlich bestimmen, und kontrastiert seine Positionen mit Ergebnissen der neueren Platonforschung. Es zeigt sich, dass Voegelin wichtige methodische Standards in erstaunlichem Maße vorweggenommen hat; inhaltlich ist seine Deutung allerdings in mindestens einem für das Gesamtverständnis der *Politeia* grundlegend wichtigen Punkt zu revidieren.

Abstract

In essential points, the political philosophy of Eric Voegelin refers to texts by Plato as Voegelin understood them. But how should his understanding be judged from today's vantage point? In order to answer this question the author of this article takes the *Republic*, which obviously was the most important platonic text for Voegelin, as an example and elucidates three essential presuppositions, which underlie Voegelin's interpretation of this dialogue and concern content and methods. The comparison of Voegelin's positions with results of current research on Plato shows that Voegelin anticipated some important methodic standards to a remarkable degree; the contents of his interpretation, however, have to be revised in at least one aspect, which is of great importance for the understanding of the *Republic* as a whole.

OCCASIONAL PAPERS

Herausgegeben 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
(ISSN 1430-6786)

- I -

Eric Voegelin: Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt

Mit einem Vorwort von Peter J. Opitz
45 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. 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
77 Seiten. München, Mai 1996; 2. überarb. Aufl. März 2002

- IV -

William Petropulos: The Person as Imago Dei.

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

- V -

Christian Schwaabe: Seinsvergessenheit und Umkehr.

Über das „richtige Denken“ bei Eric Voegelin und Martin Heidegger
58 Seiten. München, Juni 1997; 2. überarb. Aufl. November 2001

- VI -

Gilbert Weiss: Theorie, Relevanz und Wahrheit.

Zum Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz
76 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
56 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
97 Seiten. München, April 1999; 2. überarb. Aufl. Januar 2001

- X -

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

Eric Voegelin between Sociology and „Rechtswissenschaft“, 1924-1938
71 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
95 Seiten. München, Juli 1999; 2. überarb. Aufl. Januar 2002

- 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 von Peter J. Opitz
40 Seiten. München, Januar 2000

- XIV -

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

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

- XV -

Thomas Heilke: The Philosophical Anthropology of Race:

A Voegelinian Encounter
52 Seiten. München. März 2000

- XVI -

Helmut Winterholler: Moses und das Volk Gottes.

Zum Offenbarungsverständnis von Eric Voegelin
48 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 von Peter J. Opitz
67 Seiten. München, April 2000

- XVIII -

Michael Franz: Voegelin's Analysis of Marx

56 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; 2. Aufl. Mai 2002

- XXII -

Hellmut Flashar: Dekomposition einer mythischen Philosophie

Eric Voegelin über Aristoteles

27 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 Eric Voegelin's *History of Political Ideas*

63 Seiten. München, Juli 2001

- XXVI -

Peter Machinist: Mesopotamia in Eric Voegelin's *Order and History*

54 Seiten. München, September 2001

- XXVII -

William M. Thompson: Voegelin's *Israel and Revelation*:

The Reception and Challenge in America

77 Seiten. München, Oktober 2001

- XXVIII -

Giuliana Parotto: Zum Einfluß von Urs von Balthasar auf Eric Voegelin

86 Seiten. München, März 2002

IN VORBEREITUNG:

Eric Voegelin: Erasmus von Rotterdam

Preise:

6,- EUR pro Heft

(III, IX, XI, XXIV, XXVIII 7,- EUR pro Heft)

+ Versandkosten. Änderungen vorbehalten.

Bestellungen 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) 2180-9090
Telefax (089) 2180-9092
Internet: <http://www.lrz-muenchen.de/~voegelin-archiv/>
E-Mail: Peter.Opitz@lrz.uni-muenchen.de oder
voegelin-archiv@lrz.uni-muenchen.de