

OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— XXII —

Hellmut Flashar

Dekomposition einer mythischen
Philosophie

Eric Voegelin über Aristoteles



OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— XXII —

Dekomposition einer mythischen Philosophie
Eric Voegelin über Aristoteles



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*.

Hellmut Flashar, geb. 1929. Studium der Klassischen Philologie und Philosophie in Berlin und Tübingen. Promotion 1954 und Habilitation 1961 in Tübingen. 1965-1981 o. Professor für Klassische Philologie an der Ruhr-Universität Bochum, seit 1982 an der Ludwig-Maximilians-Universität München. 1997 Emeritierung.
Herausgeber der Deutschen Aristoteles-Gesamtausgabe. Zahlreiche Veröffentlichungen zu allen Gebieten der griechischen Literatur, bis 1989 zusammengefasst in: *Eidola. Kleine Schriften* (1989), – besonders zur griechischen Philosophie (Aristoteles, 1983) und zur Tragödie, zuletzt: *Inszenierung der Antike* (1991) und *Sophokles. Dichter im aristokratischen Athen* (2000).

OCCASIONAL PAPERS, XXII, April 2001

Hellmut Flashar,
Dekomposition einer mythischen Philosophie.
Eric Voegelin über Aristoteles

OCCASIONAL PAPERS

hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz
in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-Universität München und der Eric-Voegelin e.V. München
Redaktion: Anna E. Frazier

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

ISSN 1430-6786

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

HELLMUT FLASHAR

**DEKOMPOSITION EINER MYTHISCHEN
PHILOSOPHIE**

ERIC VOEGELIN ÜBER ARISTOTELES

Das Werk von Eric Voegelin ist in der klassischen Philologie nicht so rezipiert, wie es sich gehörte. Eine kleine Umfrage unter jüngeren Dozenten, Assistenten und Doktoranden hat ergeben, dass einige noch nicht einmal den Namen Eric Voegelin kannten; andere kannten den Namen, aber nicht den Titel seines Hauptwerkes; wieder andere wußten den Titel *Order and History* zu nennen, aber kaum jemand konnte etwas über den Inhalt oder die Konzeption dieses Werkes sagen.

Ich bin auf Voegelin in den siebziger Jahren aufmerksam geworden, im Zusammenhang mit der Vorbereitung auf eine Vorlesung über Platons *Politeia*. Es ging mir darum, dieses so wirkungsmächtige Werk Platons nicht nur textimmanent zu interpretieren, sondern die moderne Auseinandersetzung außerhalb der Philologie einzubeziehen. Da gibt es zunächst die lange Reihe der Angriffe auf Platon als angeblichen Wegbereiter eines Faschismus, gipfelnd in dem 1944 in Neuseeland verfassten Buch von Raimund Popper, *The Open Society and its Enemies* und dazu ausführliche Verteidigungen Platons

und Widerlegungen Poppers.¹ Da gibt es ferner die These von Ernst Bloch in seinem Werk *Das Prinzip Hoffnung* (1959), wonach Platon in seinem “Vernunftbau eines ständischen Reiches” den utopischen Traum vom Goldenen Zeitalter umkehrt und statt dessen “das der schwarzen Suppe” setzt.²

Als ich auf *Order and History* stieß, war ich erstaunt, eine Interpretation ganz anderer Art vorzufinden. Natürlich ist auch für Voegelin Platons *Staat* eine hochaktuelle Schrift, aber er hütet sich streng davor, einzelne Aussagen Platons zu isolieren und mit modernen Theoremen zu kombinieren. Sein Credo lautet: “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” (S. 85).^{*} Voegelin tut dies auch in philologisch korrekter und verantwortbarer Interpretation; er zieht andere Dialoge Platons heran (*Gorgias*, *Phaidros*, *Politikos*, *Timaios*, *Kritias*) und insbesondere das Alterswerk *Nomoi* (*Gesetze*), bei dessen Interpretation er sich erneut gegen moderne Mißverständnisse wendet, namentlich gegen die relativ weit verbreitete Vorstellung, die *Gesetze* seien Ausdruck von Resignation, nachdem Platon durch seine

¹ K.R. Popper, *The open society and its enemies*, London, 1945 (31966); deutsch: *Der Zauber Platons*, Bern, 1957. Ausführliche Widerlegungen aller Kritikpunkte bes. bei R.B. Levinson, *In defense of Plato*, Cambridge, 1953.

² E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* II, Frankfurt, 1959, S. 563.

^{*} Die in Klammern gesetzten Seitenzahlen beziehen sich – wenn nicht anders vermerkt – auf Eric Voegelin, *Order and History*, Vol. 3, Baton Rouge and London: Louisiana State University Press, 1957.

Erfahrungen in Syrakus erkannt habe, dass sich sein in der *Politeia* entworfener Idealstaat nicht habe verwirklichen lassen. Bloch nennt in diesem Sinne die *Gesetze* als “Entwurf des zweit-, ja drittbesten Staates” eine “gebrannte Utopie”.³ Voegelin sieht in derartigen Wertungen Missverständnisse. Er nennt insgesamt drei Gruppen von “misconceptions about the *Laws*”, mit denen er sich ausführlich auseinandersetzt (S. 215ff.).

Es ist nun nicht meine Aufgabe, Voegelins Platon-Interpretation meinerseits in allen Einzelheiten zu interpretieren; ich möchte vielmehr auf ein paar Einzelheiten aufmerksam machen, die für das Konzept Voegelins und dann auch für seine Aristoteles-Deutung von Bedeutung sind, um mich dann seiner Aristoteles-Deutung zuzuwenden.

Der dritte Band von *Order und History* war 1957 erschienen, zwei Jahre vor der für eine Neuorientierung der Platon-Forschung grundlegenden Arbeit von Hans-Joachim Krämer mit dem unscheinbaren Titel: *Arete bei Platon und Aristoteles* (1959), in der man so etwas wie das Gründungsdokument des inzwischen durch zahlreiche Arbeiten bekannten, aber bis heute auch kontrovers diskutierten sog. Tübinger Platonismus erblicken kann.⁴ Voegelins Werk weist, wenn auch nur teilweise, eine gewisse Affinität zu den Ergebnissen dieser Forschungsrichtung auf, die er wohl auch zitiert hätte, wäre sein Buch später erschienen. Umgekehrt

³ Bloch, *Prinzip Hoffnung* II, S. 564.

⁴ H.-J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Abh. d. Heidelb. Akad. d. Wiss., 1959.

nehmen die Tübinger Platoniker auf Voegelin nicht bezug. Ihre Hauptthese ist die, dass die Dialoge nur die Außenseite der platonischen Philosophie ausmachen, die ihren Kern in einer hinter den Dialogen stehenden, streng systematisch deduzierten Prinzipienlehre haben, welche Platon in der Akademie seinen Schülern nach langer Vorbereitung mündlich entwickelt, von der schriftlichen Fixierung aber ausgeschlossen hat. Es ist klar, dass der philosophische Status der Dialoge dadurch in einem neuen Licht erscheint. Darüber gibt es eine bis heute andauernde Kontroverse.

Ganz im Sinne dieser Forschungsrichtung lautet Voegelins Vorschlag für die Interpretation der *Politeia*, anzufangen “not from the beginning, but from the middle” (S. 47). Denn die Mitte dieses großen Dialoges enthält in den drei bedeutungsschweren Gleichnissen (Linie-, Sonnen-, Höhlengleichnis) die metaphysische Verankerung aller Aussagen über Polis, Politik, Bürger und Erziehung, insofern das oberste Prinzip, das Gute selbst oder: die Idee des Guten die Seele durch die Erfahrung der Transzendenz formt. Gerechtigkeit — das eigentliche Thema dieses platonischen Dialoges — erweist sich so als ein inneres Ordnungsgefüge des Menschen in Analogie zur Seinsstruktur im ganzen. Das konkrete geschichtliche Dasein des Menschen wird in ontologische Bezüge verankert. Das steht Voegelins Konzeption sehr nahe.

Eine weitere Affinität zwischen Voegelin und den Tübinger Platonforschern liegt in der näheren Bestimmung des Status der platonischen Dialoge. Sie sind für Voegelin Spiele (plays, S. 257ff.), aber nicht unverbindliche Spielerei, sondern in dem tieferen Sinne, in dem

Johannes Huizinga in seinem *Homo Ludens* das Spiel als dem Menschen zugehörig bestimmt hat: “We play and know that we play” (S. 258). Bei Platon selber ist der Begriff Spiel von großer Bedeutung,⁵ und Voegelin verweist darauf, dass das Spiel zumal der dramatischen Dichtung im Leben Platons ständig präsent war. Platons Jugendzeit markiert den Höhepunkt in der Intensität und Qualität der alljährlich in Athen aufgeführten Tragödien und Komödien. Der Charakter des Spieles im platonischen Dialog begründet die Freiheit, mit der Platon das Drama der Polis entfaltet und dabei dem Mythos und der Tradition frei gegenüberstehen kann. Er ist bei der Aufnahme von Mythen nicht daran gebunden, einen bestimmten Mythos zu erzählen.

Gleichwohl sieht Voegelin in Platon den strengeren Systemdenker und — gegen eine weit verbreitete *communis opinio* — sogar den besseren Empiriker im Verhältnis zu Aristoteles. *Order and History*, wie es Voegelin selber vorschwebt, ist in der Ordnungsphilosophie Platons vollkommen verwirklicht. Ethik und Politik sind metaphysisch begründet; die Ordnung des Seins (auch im kosmologischen Sinne) umschließt die Ordnung des Menschen und damit auch alle seine politischen Kundgaben. Dass Voegelin in seiner Platon-Deutung das Politische (im engeren Sinne) nicht isoliert — und damit verfälscht —, sondern in die ganze Philosophie Platons einbettet, hat seinen Grund in dem normativen Anspruch, der von Platons Seinskonzeption selber ausgeht.

⁵ Vgl. H. Gundert, Zum Spiel bei Platon, in: *Beispiele. Festschr. für E. Fink*, Den Haag, 1965, S. 513-531; Nd. in: H.G., *Platonstudien*, Amsterdam, 1977, S. 65-98.

Erst auf diesem Hintergrund kann man ermessen, was es bedeutet, wenn Voegelin die politische Theorie und damit im Grunde die ganze Philosophie des Aristoteles als *Dekomposition* der platonischen Ontologie interpretiert; Voegelin selber gebraucht den Ausdruck “derailment” (S. 277), übrigens auch hier ganz im Einklang mit dem Tübinger Platonismus. Er führt aus, dass Ordnungsphilosophien nicht nach ihrer Oberfläche beurteilt werden dürfen, sondern unter dem Aspekt, ob Symbole ihre ursprüngliche Kraft bewahrt oder eingebüßt haben und dann nur noch als Topoi benutzt werden. Eines der schlagendsten Beispiele dafür ist die Bestimmung der maximalen Zahl der Vollbürger in einer gut regierbaren Polis. Aristoteles nennt in Referat und Kritik der platonischen Gesetze⁶ salopp und abgerundet die Zahl von 5000 (*Pol.* II 6, 1265 a 10). Bei Platon steht aber exakt 5040 (*Nomoi* V 737 E) als Ergebnis einer bestimmten Zahlen-spekulation in Relation zu einer kosmischen, durch Zahlen bestimmten Ordnung. Es geht um Teilungen (die Zahl 5040 lässt sich beliebig durch 1 bis 10 teilen und es kommt immer eine ganze Zahl heraus; das Arbeiten mit Brüchen war schwierig) und Platon fügt hinzu, ein Gesetzgeber müsse über die Beschaffenheit der Zahl eine hinreichende Kenntnis haben. Die platonische Symbolik, die allerdings ihre praktische Seite hat (Verträge, Landverteilung, Steuerwesen) wird aber durch jede auch noch so geringfügige Änderung dieser Zahl zerstört. Eben dies

⁶ Vgl. dazu G.R. Morrow, Aristotle’s Comment on Plato’s Laws, in: I. Düring / G.E.L. Owen (Hrsg.), *Aristotle in the mid-fourth century*, Göteborg, 1960, S. 145-162; Nd. in: P. Steinmetz, *Schriften zu den Politika des Aristoteles*, Hildesheim, 1973, S. 378-395. M. geht jedoch auf das hier behandelte Problem nicht ein.

tut Aristoteles, indem er die platonische Zahl abrundet und wie eine statistische Angabe über die Bürgerzahl behandelt. Es ist das, was Voegelin “decomposition of symbols” nennt (S. 294).

Diese Tendenz durchzieht die ganze aristotelische Philosophie. Am folgenreichsten wirkt sie sich an der Spitze des Systems aus, an der denkerischen Erfassung der Transzendenz. Aristoteles hat im 12. Buch der *Metaphysik* bekanntlich den platonischen Raum der Transzendenz reduziert (Voegelin sagt: ausgedünnt, “thinned out”, S. 276) auf die Konzeption des “Unbewegten Bewegers”, der in reinem Selbstdenken unbewegt verharrt, aber doch für alles Innerweltliche die Ursache jeglicher Bewegung und Veränderung darstellt. Es ist aber in analogem Bezug auf den einzelnen nicht mehr, wie bei Platon, die ganze Seele, die im Eros der Erkenntnis der Idee des Guten entgegenstrebt, sondern die Lust des Philosophen, der in der theoretischen Lebensform, d.h. in der Wissenschaft, seine Erfüllung findet, so wie der Unbewegte Beweger im reinen Denken sein Genüge findet.

Das ist bei Voegelin gewiss etwas verkürzt, in der Grundtendenz aber — in Übereinstimmung mit der neueren philologischen Forschung⁷ — zutreffend dargestellt. Ich zitierte nur einen Satz aus der erwähnten Abhandlung von Hans-Joachim Krämer: “Der ontologische Neuanatz

⁷ Nähere Ausführungen und Begründungen zu den hier angeführten Einzelheiten der aristotelischen Philosophie bei H. Flashar, Aristoteles, in: H. Flashar (Hrsg.), *Die Philosophie der Antike 3*, Basel, 1983, S. 175-457.

des Aristoteles löst die platonische Metaphysik auf” (S. 552). Den Satz hätte auch Voegelin schreiben können. Man mag sich wundern, dass Voegelin die Darstellung der politischen Wissenschaft in einen so weiten Kontext einbettet, aber einerseits wird ja erst so der an der Fachwissenschaft orientierte, an transzendente Ideen nicht gebundene aristotelische Begriff von Philosophie und damit von politischer Wissenschaft sichtbar, andererseits verlangt die Grundkonzeption Voegelins mit den Kategorien der Ordnungserfahrungen und der Symbole, Ideen, Mythen und Konstruktionen, in denen Ordnung ausgedrückt wird, ein derart weites Ausgreifen. Und es kann kein Zweifel sein, dass dabei das anthropologisch-kosmologische System Platons mit seinen mythischen Symbolen die größere Affinität zu Voegelins eigenen Ideen aufweist.

Wiederholt werden bei Voegelin Thanatos, Eros und Dike als die drei Komponenten genannt, in denen im Spiel der platonischen Dialoge Transzendenz erfahren wird. In diesen Kontext wird von Voegelin der junge Aristoteles einbezogen, der ja im Jahre 367 in die platonische Akademie eingetreten war, als Platons Werk, soweit es vorlag, schon diskutiert wurde, andererseits aber noch nicht abgeschlossen war. Was Voegelin über den jungen Aristoteles in der platonischen Akademie schreibt, lässt sich heute so nicht mehr aufrecht erhalten. Das liegt zum Teil daran, dass Voegelin hier der philologischen Autorität von Werner Jaeger folgt, dessen Aristotelesbuch von 1923 im Jahre 1953, also kurz vor *Order und History III*, (in der deutschen Fassung) in zweiter Auflage erschienen war und damals gerade noch als Ausdruck einer *communis opinio* in der Aristoteles-

Forschung angesehen werden konnte, heute aber sowohl in der Kernthese wie auch in vielen Einzelheiten als überholt gelten muss. Voegelin wird die englische Ausgabe (1934, 2. Aufl. 1948) benutzt haben und hatte vielleicht auch mit dem in Princeton wirkenden Jaeger persönlichen Kontakt. Ich kann hier nur — im Hinblick auf Voegelin — eine Andeutung machen. Werner Jaeger hat im Denken des Aristoteles eine Entwicklung konstruiert, die vom Platoniker über den Metaphysiker zum Empiriker führt. Die platonisierende Phase reiche bis zum Tode Platons; erst danach habe Aristoteles seinen Meister kritisiert. Je nach Platonnähe oder -ferne hat Jaeger einzelne Schriften des Aristoteles datiert und daraus eine Entwicklung konstruiert.

Das alles ist heute evident widerlegt; es ist undenkbar, dass Aristoteles, der bei Platons Tod 37 Jahre alt war, Grundpositionen seiner Philosophie bis dahin zurückgehalten haben soll. Auch Voegelin selbst ist hier vorsichtiger als Jaeger (S. 283). Da sich für eine rein platonisierende Epoche in den aristotelischen Lehrschriften gar kein Zeugnis findet, hatte Jaeger in großem Ausmaß Reste der verlorenen Dialoge dafür in Anspruch genommen. Aber abgesehen davon, dass eine Datierung (in diesem Falle: Frühdatierung) der Dialoge nur in Ausnahmefällen möglich ist, haben die Unsicherheiten der Bezeugung zu willkürlichen Interpretationen geführt. Ich gebe nur ein einziges Beispiel. In einem späten Zeugnis, bei Synesios von Kyrene (um 400 n. Chr.), also ca. 750 Jahre nach Aristoteles, steht die Notiz, Aristoteles habe gefordert, es sollten die in Mysterien Eingeweihten nicht etwas lernen (*μαγεῖν*), sondern etwas erfahren (*παγεῖν*) und in einen bestimmten Zustand versetzt werden, sofern sie

dafür überhaupt geeignet sind.⁸ Wir kennen weder den Kontext noch den Dialogtitel, noch die hier sprechende Dialogperson. Ohne den Schatten eines Beweises hat man im 19. Jahrhundert dieses Zeugnis dem verlorenen Dialog *Über die Philosophie* (per[^] filosof...aj) zugeordnet und so auch in den Fragmentsammlungen geführt. Werner Jaeger zieht daraus weitreichende Konsequenzen über den religiösen Charakter der Philosophie des jungen Aristoteles. Es sei eine “bahnbrechende Erkenntnis”, “geistiger Verkehr der Seele mit Gott” (Jaeger, S. 164) usw. Voegelin, der aufgrund eines bloßen Missverständnisses einer Passage bei Jaeger dieses Fragment fälschlich in die Schrift *Über das Gebet* (per[^] eÜχÁj) stellt (von der im übrigen nur zwei Zeilen erhalten sind), verknüpft die Aussage des Aristoteles mit dem philosophischen Problem der *cognitio dei* und will damit wenigstens für den jungen Aristoteles etwas von der die ganze Seele ergreifenden Erfahrung einer Transzendenz retten, wie sie für Platons Philosophie charakteristisch sei. “Aristoteles was not only aware of this origin but was able to participate in these experiences” (S. 275). Dass diese Spekulationen auf schwachen Füßen stehen, dürfte einleuchten. Im übrigen scheint das Dictum des Aristoteles eher auf eine Abgrenzung von rationaler philosophischer Einsicht und irrationaler Mysterienerfahrung hinauszulaufen. Es besagt ganz einfach, dass der Vorgang der Einweihung in die Mysterien keinen Lernvorgang, sondern einen Erfahrungsprozess bedeutet. Es ist keine Aussage zur

⁸ *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, collegit Valentin Rose, Leipzig, 1886 (= R³), Frgm. 15 R³ = F 963 bei O. Gigon, *Aristoteles*, Fragmente, 1987.

‘mystischen Kette` des Philosophen im Sinne von Platon und Voegelin.

Es gibt noch einen anderen Komplex im Konzept von Voegelin, der mir problematisch erscheint. Es ist das, was Voegelin “Epochenbewusstsein” (“consciousness of epoch”, S. 284ff.) nennt und einigermaßen kompliziert abhandelt. Ich versuche, den Kerngedanken komprimiert und dabei möglicherweise stark verkürzend herauszuarbeiten.

Voegelin stützt sich zunächst auf das bekannte Phänomen, dass in den späten Dialogen Platons, insbesondere in den *Gesetzen*, und darüber hinaus in der platonischen Akademie insgesamt orientalische Einflüsse (iranische Eschatologie, Zarathustra, ägyptische Weisheit und Wissenschaft usw.) sich verstärkt bemerkbar machen. Hand in Hand damit geht ein räumliches, die Grenzen der Polis sprengendes Denken. Auch Werner Jaeger hat dies in seinem Aristotelesbuch emphatisch hervorgehoben. Daraus entnimmt Voegelin manches, übersteigert dies aber durch die Auffassung, Platon sei “the royal ruler of the new age” (S. 284); er träume von einem “world empire” (S. 312). Platon markiere eine neue historische Epoche, die mit einer politischen Krise von Hellas und der griechischen Poliskultur einherginge. “The order of Hellas was dissolving”; es sei eine “dissolving society”, eine “civilizational agony” (S. 289). Entsprechend habe das platonische Werk, zumindest das Spätwerk, kosmischen Charakter; das “cosmic drama” sei zugleich ein “world drama” (S. 285). Es kommt nun Voegelin darauf an zu zeigen, dass dieses Epochensbewusstsein für Platon eine unmittelbare Erfahrung gewesen sei, ausgedrückt in

einer neuen, kosmischen Mythenbildung, während für die jüngere Generation dieser Umbruch als Gegenstand der Diskussion schon objektiviert gewesen sei, so in dem aristotelischen Dialog *Über die Philosophie* (von dem es immerhin einige Fragmente gibt). In den Lehrschriften sei aber dieses neue Epochenbewusstsein nicht mehr erkennbar; Aristoteles “has given up” (S. 289); er habe sich in kontemplativer Attitüde zögerlich zurückgezogen in ein neues Leben der reinen Intellektualität, in den b...oj qewrhtikÖj. Auch darin zeige sich der Prozess einer Dekomposition der ganzheitlichen Philosophie Platons.

Gegenüber dieser Konstruktion müssen aber Einschränkungen gemacht werden. Zunächst hat gerade die neuere althistorische Forschung⁹ deutlich gemacht, dass entgegen dem, was einige Äußerungen Platons vermuten lassen, die griechische Polis und speziell Athen trotz der Niederlage im Peloponnesischen Krieg, trotz mancher Erschütterung von innen und außen relativ stabil geblieben ist. Alle Ämter, Feste und Institutionen funktionierten; nur weil unsere Überlieferung abgebrochen ist, verlieren wir aus den Augen, dass jedes Jahr alte und auch neue Tragödien aufgeführt wurden, die wir nur nicht kennen. Der Alexanderzug, der dann allerdings ganz neue politische Dimensionen ins Blickfeld rückte, begann erst nach Platons Tod; die Polis büßte ihre Autonomie 338 in der Schlacht bei Cheironeia ein, neun Jahre nach dem Tod Platons, nicht früher. Es ist mir nicht zweifelhaft, dass hinter diesen Überlegungen Voegelins das

⁹ Vgl. die Beiträge in dem Sammelband von W. Eder (Hrsg.), *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart, 1995.

Platonbild des George-Kreises steht, der ja z.B. in Wilhelm Andreae und Edgar Salin auch bedeutende Vertreter der politischen Wissenschaft an sich zu binden wusste. Es war allgemeine Auffassung des George-Kreises, dass Platon der Gründer eines geistigen Reiches sei, getragen von einem theokratischen Willen. Auch die Auffassung vom mystischen Urgrund der platonischen und (früh)aristotelischen Philosophie kann vom George-Kreis zu Voegelin vermittelt sein.¹⁰ Hierin besteht natürlich keinerlei geistige Verwandtschaft zu den Strömungen des Tübinger Platonismus.

Auf der anderen Seite bedeutet Platons kosmologisch-ontologische Verankerung der ethisch-politischen Phänomene nicht eine Philosophie des Weltbürgertums, wie wir sie erst später in der Stoa finden. Platons Reflexionen über menschliches Verhalten gehen von der Polis aus, ebenso wie bei Aristoteles. Nur sind sie bei Aristoteles im Gefolge der Kritik an der platonischen Ideenlehre aus ihrer transzendenten Verankerung und ihrer utopischen Konstruktivität gelöst. Die Phänomene selbst in ihrer empirischen Fülle können so bei Aristoteles unmittelbarer und eben auch nüchterner in den Blick kommen.

Damit ist der Rahmen für die Interpretation der aristotelischen *Politik* durch Voegelin abgesteckt. Zunächst hebt

¹⁰ Zum Platonbild des George-Kreises vgl. C. Groppe, Die Macht der Bildung. Das deutsche Bürgertum und der George-Kreis 1890-1933, *Bochumer Schriften zur Bildungsforschung* 3, 1997, bes. S. 623-650. Daneben ist noch wichtig die ältere Arbeit von E. Starke, *Das Platon-Bild des George-Kreises*, Köln, 1959.

Voegelin die Einheit von Ethik und Politik im Konzept der praktischen Philosophie des Aristoteles hervor, die er etwas despektierlich “mixture of reflections on problems of ethical and philosophical anthropology” nennt (S. 298). Merkwürdigerweise sagt er zu einem Abschnitt der *Nikomachischen Ethik*, den man nicht gerade als Höhepunkt der praktischen Philosophie ansehen würde: “These reflections of Aristotle are perhaps the most important contribution to an epistemology of ethic and politics that has ever been made” (S. 300). Das bezieht sich auf den aristotelischen Gedanken, der ernsthafte und hochwertige Mensch (ἄσπoudαος) richte seine Wünsche auf das wahre Gute; er sei in sich selbst “Richtschnur und Maßstab” (kanēn kaˆ mštron), während bei den meisten Menschen das Wünschen auf scheinbare und nicht wirkliche Güter ziele (*NE* III 6, 1113 a 29–35). Das ist insofern interessant, als der *spoudαος* an die Stelle der platonischen Idee gesetzt ist (Voegelin müsste eigentlich von Dekomposition sprechen), andererseits aber in deutlicher Anspielung auf den berühmten homomensura-Satz des Protagoras, nicht der Mensch undifferenziert, sondern nur der hochwertige Mensch als das Maß aller Dinge angesehen wird. Hier trifft am ehesten das zu, was Voegelin über die aristotelische Ethik im ganzen sagt, nämlich dass sie nur möglich sei als Selbstinterpretation einer hochzivilisierten Gesellschaft, in der für den reifen Bürger Werte diskutiert und anerkannt werden (S. 301). Allerdings scheint mir bei Voegelin das Zeitgebundene an der praktischen Philosophie des Aristoteles zu stark betont zu sein. So habe lediglich das Vokabular der aristotelischen *Politik* überlebt, während es ein großer Fehler sei, unsere moderne demokratische Verfassung in den aristotelischen Konstitutionalismus

hineinzulesen (S. 331). Aber es gibt doch hinter dem Vokabular Grundprinzipien des Aristoteles wie Gesetzlichkeit, Pluralismus, freiheitliche Bürgerlichkeit, Abkehr von Despotismus, die den Staat des Aristoteles mit dem modernen Verfassungsstaat verbindet.¹¹

Was nun die Interpretation der aristotelischen *Politik* im engeren Sinne betrifft, so gibt es in *Order and History* eine Fülle von Beobachtungen und Deutungen, denen man einfach zustimmen kann. Ich kann darauf im einzelnen nicht eingehen, weil zuvor die Vielzahl der komplizierten Probleme der aristotelischen *Politik* analysiert werden müsste. Ich möchte vielmehr aus dem, was mir aus Voegelins Deutung fragwürdig erscheint, einige Probleme zur Diskussion stellen.

Voegelin hat stärker, als es zuvor in der Forschung erkennbar war, eine starke Nähe der aristotelischen *Politik* zu den platonischen *Gesetzen*, auch in der Materialbasis, herausgearbeitet. Gleichwohl scheint mir das Urteil: “Plato is the better empirist” (S. 317) nicht gerechtfertigt zu sein. Wer insbesondere die mittleren Bücher der *Politik* (IV-VI) liest, findet in den Untersuchungen über die verschiedenen Verfassungsformen (Monarchie, Oligarchie, Demokratie, Tyrannis) im Hinblick nicht auf ein Ideal, sondern auf die konkreten Verhältnisse der Wirklichkeit eine die platonische Darstellung weit überbietende Fülle des verarbeiteten Materials, das vor allem herausgelöst ist aus den die Wirklichkeit transzendieren-

¹¹ Eindrucksvoll aufgewiesen von D. Sternberger, Der Staat des Aristoteles und der moderne Verfassungsstaat, in: H. Flashar (Hrsg.), *Auseinandersetzungen mit der Antike*, Bamberg, 1990, S. 11-30.

den Idealvorstellungen Platons. Gerade die inpraktikable Realitätsfremdheit ist es, die Aristoteles an Platon immer wieder kritisiert, ob zu Recht, sei dahingestellt.

Empirie bedeutet bei Aristoteles indessen nicht nur Anhäufen von Material, sondern dessen Durchdringung nach leitenden Maximen. Eine dieser Maximen, die Voegelin mit Recht hervorgehoben hat, ist der Begriff der "Freundschaft", wobei das griechische Wort *fil...a* ein generelles Nahverhältnis von Menschen zueinander meint und auch Verwandte einschließt. "Freundschaft" im politischen Sinne, die Aristoteles auch "Eintracht" (*ἑμῶνοια*) nennt, meint nicht Übereinstimmung von beliebigen Meinungen oder wissenschaftlichen Überzeugungen, sondern Übereinkunft über politische Grundentscheidungen von großer Relevanz, die eine Lösung zulassen, welche alle Bürger befriedigt (*NE IX 6, 1167 a 22-34*). Ein derartiges Konzept ist natürlich im Hinblick auf die überschaubaren Verhältnisse einer Polis entworfen, aber mit Recht kann Voegelin sagen: "Philia is the ultimate substance of all human relations" (S. 320). Es ist, so drückt er sich aus "a network of diversified relations of friendship" (S. 321) als Garant für die Stabilität eines politischen Gemeinwesens. In diesem Sinne kann die aristotelische Maxime für die Stabilität eines Gemeinwesens auch heute noch ihre Bedeutung haben, wobei wir für das, was Aristoteles *fil...a* nennt, vielleicht so viel wie gegenseitige Achtung in einer Solidargemeinschaft im Rahmen gemeinsamer Grundüberzeugungen (z.B. Anerkennung des Grundgesetzes als Basis für eine Wertewelt) sagen würden. Im übrigen ist die aristotelische Konzeption in ihrer Zeit alles andere als selbstverständlich gewesen. Denn es gibt seit der Sophistik auch

jene andere Lehre, die sich in dem Dictum: *homo homini lupus* verdichtet hat und die besagt, dass der Mensch ein durch Gesetze nur mühsam gebändigtes wildes Tier ist.¹² Die aristotelische, optimistische Auffassung von der Freundschaft als natürlicher Grundrelation zwischen Menschen im Leben einer Gemeinschaft steht Voegelins Ordnungsgedanken näher, so dass er mit ihr auch dann sympathisiert, wenn Aristoteles im Lichte dieser Theorie die Regelungen der Frauen- und Gütergemeinschaft der platonischen *Politeia* mit dem Argument kritisiert, in derartigen Verhältnissen sei kein Platz für Freundschaft, die gerade aus der Verschiedenheit Gleiches formt und erst so eine wirkliche Polis ermöglicht.

An anderer Stelle spart Voegelin nicht mit Kritik an der Darstellungsweise des Aristoteles, ohne damit jedoch durchweg zu überzeugen. Ich gebe nur einige Beispiele: Über sechs Seiten hin (S. 331 – 336) wirft Voegelin Aristoteles vor, er würde ontologische Kategorien “without further clarification” (S. 331) inadäquat als Instrumente für die Theorie einer Gesellschaftsordnung benutzen. Insbesondere führt er an, Aristoteles würde das für seine Ontologie zentrale Begriffspaar: Stoff (ὕλη) und Form (εἶδος) in dem Sinne verwenden, dass die Bürger der “Stoff” für die “Form” Polis seien. Voegelin gibt dafür entgegen seiner sonstigen Verfahrensweise keinen Beleg, und es gibt auch keinen, weil Aristoteles in der *Politik* das Begriffspaar: Stoff - Form gar nicht verwendet. Er spricht wohl von einer Physis und gelegentlich

¹² Zu den sophistischen Lehren vgl. G.B. Kerford / H. Flashar, *Sophistik*, in: H. Flashar (Hrsg.), *Die Philosophie der Antike 2/1*, Basel, 1998, S. 1-137.

von einem Eidos der Polis, aber niemals bezeichnet er die Bürger als Stoff (ὕλη) der Polis. Die Begriffe Eidos und Physis gehören zum ständigen Vokabular des Aristoteles; er hat sie z.B. in seiner *Poetik* auch auf die Dichtung angewandt und hier wie dort mit dem Entelechiegedanken verknüpft, in der Politik in dem Sinne, dass die Polis als Eidos ein Telos sei und der Mensch sich als $\chi\acute{\upsilon}\omicron\nu\text{ politik}\acute{\omicron}\nu$ erst im Rahmen der Polis voll verwirklicht. Und Aristoteles kennt auch die Problematik, die darin besteht, dass nicht alle Bewohner einer Polis Bürger sind (Sklaven und Metöken z.B. nicht), und dass dies in den unterschiedlichen Verfassungen der einzelnen Poleis unterschiedlich geregelt ist und dass daher der wertvolle Mensch und der wertvolle Bürger nicht identisch sein müssen, mit vielen Aporien, die sich daraus ergeben. Man kann daher Aristoteles nicht generell vorwerfen, er habe das Verhältnis: Bürger – Staat nicht widerspruchsfrei expliziert. Überhaupt bedient sich Aristoteles der sogenannten aporetischen Argumentationsform, nach der nicht jedes Teilergebnis schon eine endgültige Antwort darstellt, sondern durch jeweils neu eingebrachte Gesichtspunkte erweitert und korrigiert wird.¹³

Mehrfach wirft Voegelin Aristoteles vor, hinter Platon zurückgefallen zu sein. Das gilt insbesondere für die Frage nach der Gerechtigkeit. Aber hier wird Unvergleichbares verglichen. Die Frage nach der Gerechtigkeit ist das zentrale Thema der platonischen *Politeia*; die

¹³ Vgl. die treffenden Bemerkungen dazu von E. Schütrumpf, *Aristoteles*, Politik II/III, in: *Aristoteles. Werke*, hrsg. von H. Flashar 9, II, Berlin, 1991, S. 110.

Fiktion eines utopischen Staatsmodells ist nur Hilfskonstruktion; (bei den *Gesetzen* liegen die Verhältnisse etwas anders). Aristoteles bemüht sich herauszubekommen, unter welchen Bedingungen in bestehenden Verfassungen ein hinreichendes Maß an Gerechtigkeit gewährleistet sein kann. Er diskutiert dabei Aporien, die sich daraus ergeben, dass bei jeder möglichen Alternative in der Frage, bei wem die oberste Regierungsgewalt liegt, ein Teil der Bürger überspielt und ins Unrecht gesetzt wird (*Pol.* III 11). Er diskutiert ferner Kriterien für eine gerechte Machtverteilung in der Polis (*Pol.* III 12), wobei er hier (wie auch sonst) den Begriff Gerechtigkeit anders versteht als Platon. Aristoteles hat im 5. Buch der *Nikomachischen Ethik* hierin nicht die den ganzen Menschen strukturierende Kardinaltugend gesehen, sondern eine differenzierte Gleichheit im Geschäftsverkehr und in den politischen Bezügen. Unter Beachtung dieses methodisch ganz anders gearteten Diskurses ist es m. E. nicht angemessen, von “unsatisfactory answers” oder “a somewhat thin answer” zu sprechen, wie es Voegelin tut (S. 339f.). Ganz unverständlich ist mir die kritische Überlegung Voegelins, Aristoteles habe seine in der *Metaphysik* (Buch XII) entwickelte Lehre von einem den Kosmos regierenden Unbewegten Beweger nicht in Analogie gesetzt zu der politischen Theorie einer Weltmonarchie, “in spite of the fact that under his eyes an empire was in formation” (S. 310). Aristoteles’ Konzeption vom Königtum in der *Politik* sei gänzlich unverträglich mit der ontologischen Lehre vom Unbewegten Beweger. Aber Aristoteles hat eben gerade das nicht getan, was getan zu haben Voegelin ihm an anderer Stelle vorwirft, nämlich ontologische Kategorien auf Phänomene der politischen Wissenschaft zu übertragen.

Wundern kann man sich indes darüber, in einem wie strengen Sinne bei Aristoteles ‚Politik‘ *per definitionem* auf die Polis, ihre Verfassung und ihre Bürger gerichtet ist, obwohl Aristoteles in der Polis, in der er den größten Teil seines Lebens zugebracht hat, nicht Bürger war und demzufolge als Metöke nur eingeschränkte Bürgerrechte hatte.

Die erwähnten Einschränkungen an Voegelins Aristoteles-Interpretation können jedoch nicht die Tatsache verdunkeln, dass über weite Strecken die komplizierte Darstellung der aristotelischen *Politik* in mustergültiger Luzidität erhellt ist. Doch Voegelins Herz schlägt mehr für Platon und dessen Einbettung des Politischen in den Mythos der menschlichen Seele als für den Problemdenker Aristoteles, dem die Vollständigkeit im Erfassen der Aporien wichtiger war als eine lückenlose, alle Bereiche des Seins umfassende Synthese. Mit Recht hebt aber Voegelin auch an Aristoteles die Begründung der politischen Theorie auf der Basis ethischer Grundsätze hervor, worin beide Philosophen, Platon und Aristoteles, zusammenstehen gegen die sophistisch-rhetorischen Theorien ihrer Zeit. Überhaupt ist es die große Leistung Voegelins, die politische Wissenschaft unter Rückgriff auf Platon und Aristoteles nicht nur in an allgemeinen ethischen Maximen, sondern letztlich an einem kosmisch-transzendenten, als Ordnungsgefüge verstandenen Urgrund festzumachen.¹⁴ Zuzustimmen ist

¹⁴ Wenn in der Diskussion über Voegelins Theorie der Begriff „das Kosmische“ verwendet wird, so ist allerdings darauf hinzuweisen, dass diese Wortbildung in der gesamten griechischen Literatur niemals „das Kosmische“ (im eigentlichen Sinne) bedeutet, sondern stets nur „Ehrbarkeit“, „Anstand“, „das Ordentliche“.

auch der Bemerkung Voegelins, Platon und Aristoteles sei die Überzeugung gemeinsam, eine Elite, die die beste Polis formen könne, existiere unter den historischen Bedingungen ihrer Zeit nicht (S. 354). Nur muss man auch hier differenzieren. Gemessen an der Norm des platonischen ‚Idealstaates‘ sind alle in der konkreten Wirklichkeit anzutreffenden Verfassungen verfehlt, weshalb es eine solche ‚Elite‘ gar nicht geben kann; Aristoteles stellt mit seinem ‚Idealstaat‘ ein Staatsmodell vor, das unter entsprechenden soziologischen Bedingungen sehr wohl in der Wirklichkeit angesiedelt werden kann und nur graduell, aber nicht prinzipiell von einem nicht erreichten Ideal entfernt ist, während keine unter geschichtlichen Bedingungen stehende Verfassung den platonischen Staat je erreichen kann.

Der letzte Satz in Voegelins Interpretation der aristotelischen *Politik* heißt: “Only in our time does the range of Aristotle’s political science come into full view again because, under the stress of our crisis, we are regaining the experiential understanding of the issues involved” (S. 357). Das war eine Äußerung aus dem Jahre 1957. Ob sie heute noch gültig sein kann, ist eine Frage des Philologen an den Politologen.

Zusammenfassung

Für Voegelins Konzeption einer politischen Wissenschaft ist deren Verankerung in philosophische Prinzipien grundlegend. Voegelin greift dabei auf Platon und Aristoteles zurück, deren Aussagen zu Ethik und Politik für ihn grundlegend sind. Dabei differenziert er zwischen Platon und Aristoteles. Die platonische Begründung einer Ethik und Politik aus transzendenten, vielfach in mythischer Einkleidung dargelegten Prinzipien steht ihm besonders nahe, während er in Aristoteles eine Dekomposition der platonischen Position sieht, dessen philosophische Grundlegung einer Wissenschaft von der Politik ohne transzendente Prinzipien gleichwohl für Voegelins eigene Konzeption von großer Bedeutung ist. Voegelins Interpretationen sind unbeschadet einiger kritischer Einwände noch heute aktuell, auch für die Philologie und die Philosophiegeschichte.

Abstract

For the understanding of Voegelin's conception of political science it is fundamental to view its anchorage within philosophical principles. Voegelin hereby refers to Plato and Aristotle whose depositions on ethics and politics are essential to him. Thus he draws clear distinctions between Plato and Aristotle. He is especially concerned about the Platonic substantiation of ethics and politics consisting of transcendental principles, frequently with mythical meaning. On the other hand, Voegelin considers Aristotle as a decomposition of the Platonic position whose philosophical foundation of a science of politics, lacking transcendental principles, is nevertheless of great significance to his own conception. Thus, Voegelin's interpretation remains – even though subject to critical objections – of continuing interest to philology and the history of philosophy.

WILHELM FINK VERLAG

„PERIAGOGE“-TEXTE

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

Eric Voegelin: Autobiographische Reflexionen

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

Eric Voegelin: Die politischen Religionen

Herausgegeben und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz. München, 1993; ²1996

Eric Voegelin: Das Volk Gottes.

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

Eric Voegelin: „Die spielerische Grausamkeit der Humanisten“.

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

Eric Voegelin: Die Größe Max Webers

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

Eric Voegelin: Evangelium und Kultur.

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

Eric Voegelin: Der Gottesmord.

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

„PERIAGOGE“ – STUDIEN

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

Gilbert Weiss: Theorie, Relevanz und Wahrheit

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

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

München, 2001

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

München, 2001 (i.V.)

Christian Schwaabe: Freiheit und Vernunft in der unversöhnten

Moderne. Max Webers kritischer Dezisionismus als Herausforderung des politischen Liberalismus
München: Fink Verlag, 2001 (i.V.)

Verlag Karl Alber

Eric Voegelin, Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung

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

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

Briefwechsel über „Die Neue Wissenschaft der Politik“
Herausgegeben von Peter J. Opitz. Freiburg (Breisgau) / München, 1993

Verlag Klett-Cotta

Eric Voegelin: „Ordnung, Bewußtsein, Geschichte“

Späte Schriften – eine Auswahl
Herausgegeben von Peter J. Opitz. Mit einem Vorwort und einem Nachwort des Hrsg. und einer Bibliographie. Stuttgart, 1988

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

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

IN VORBEREITUNG:

Eric Voegelin: Ordnung und Geschichte

Herausgegeben von Peter J. Opitz und Dietmar Herz

Bd. 1: Die kosmologische Ordnung des alten Nahen Ostens

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

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

Herausgegeben von Prof. Jörg Jeremias, Universität Marburg
Übersetzt von Uta Uchegbu

Bd. 3: Israel und die Offenbarung

Moses und die Propheten

Herausgegeben von Jörg Jeremias, Universität Marburg
Übersetzt von Nils Winkler

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

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

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

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

Bd. 6: Platon

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

Bd. 7: Aristoteles

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

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

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

Bd. 9: Das Ökumenische Zeitalter: Weltherrschaft und Philosophie

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

Bd. 10: Auf der Suche nach Ordnung

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

OCCASIONAL PAPERS

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

– I –

Eric Voegelin: Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt

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

– II A –

Thomas Hollweck: Der Dichter als Führer?

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

– II B –

Eric Voegelin: Wedekind.

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

– III –

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

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

– IV –

William Petropulos: The Person as Imago Dei.

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

– V –

Christian Schwaabe: Seinsvergessenheit und Umkehr.

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

– VI –

Gilbert Weiss: Theorie, Relevanz und Wahrheit.

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

– VII –

Dante Germino: Eric Voegelin on the gnostic roots of violence

60 Seiten. München, Februar 1998

– VIII –

Thomas Hollweck: The Romance of the Soul.

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

– IX –

Eric Voegelin: Hegel – Eine Studie über Zauberei

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

– X –

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

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

– XI –

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

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

– XII –

Peter J. Opitz: Stationen einer Rückkehr.

Voegelins Weg nach München
58 Seiten. München, Juli 1999

– XIII –

Gregor Sebba: Jean-Jacques Rousseau:

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

– XIV –

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

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

– XV –

Thomas Heilke: The Philosophical Anthropology of Race:

A Voegelinian Encounter
58 Seiten. München; März 2000

– XVI –

Helmut Winterholler: Moses und das Volk Gottes.

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

– XVII –

Eric Voegelin: Die Entstehung der Revolutionsidee von Marx

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

– XVIII –

Michael Franz: Voegelin's Analysis of Marx

54 Seiten. München, August 2000

– XIX –

Thomas Hollweck: Mythos und Geschichte:

Zur Genesis von *Order and History*

61 Seiten. München, August 2000

– XX –

Eric Voegelin: Plato's Myth of the Soul.

Materialien zu Eric Voegelins „History of Political Ideas“ (II)

Herausgegeben von Elisabeth von Lochner

62 Seiten. München, Januar 2001

– XXI –

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

Anmerkungen zu Eric Voegelins *Politeia*-Interpretation

55 Seiten, München, März 2001

– XXII –

Hellmut Flashar: Dekomposition einer mythischen Philosophie.

Eric Voegelin über Aristoteles

27 Seiten, München, April 2001

In Vorbereitung:

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

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

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

Preisänderungen vorbehalten.

Abonnementbestellungen richten Sie bitte an:

Peter.Opitz@lrz.uni-muenchen.de

GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS

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

Scope

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

Originality

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

Length

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

Procedure

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

References

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

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

Anfragen, Heftbestellungen und Manuskripte bitte an:
Submission of orders and manuscripts to:

Eric-Voegelin-Archiv
Geschwister-Scholl-Institut
für Politische Wissenschaft
an der Universität München
Oettingenstrasse 67
D – 80538 München
Telefon (089) 2178 – 3090
Telefax (089) 2178 – 3092
Internet: <http://www.lrz-muenchen.de/~voegelin-archiv/>
E-Mail: Peter.Opitz@lrz.uni-muenchen.de oder
voegelin-archiv@lrz.uni-muenchen.de