

II. Korrespondenz zwischen Eric Voegelin und Leo Strauss

Strauss an Voegelin¹

25. Februar 1951

Lieber Herr Voegelin!

Ich habe jetzt etwas Zeit, aber kein richtiges Papier. Ich fürchte, wenn ich richtiges Papier haben werde, keine freie Zeit zu haben. Also wage ich es, Ihnen auf dem unrichtigen Papier zu schreiben.

Herzlichen Dank für Ihren Brief. Ihr Dank ist ganz unbegründet. Es hat uns sehr leid getan, Sie nicht öfter sehen zu können - aber diese leidigen Grippe, von der Inanspruchnahme durch die Lehrtätigkeit zu schweigen. Ich konnte ja nicht einmal alle Ihre Vorlesungen hören. Daher zögere ich auch mehr zu sagen, als daß sie höchst interessant waren. Es gibt, wie Sie sich denken können, einen Punkt, wo sich unsere Wege scheiden. Ich möchte nicht einmal versuchen, ihn genauer zu beschreiben, bevor ich Ihre Vorlesungen genau gelesen habe. Ich habe die Absicht, mich mit denselben genau auseinanderzusetzen, unter Umständen in print.

Was Philosophie und Gesetz angeht, so glaube ich im Grunde noch auf demselben Boden zu stehen. Ich hoffe freilich, in den letzten 15 Jahren etwas dazu gelernt zu haben, und würde daher vieles anders ausdrücken.

¹ Orthographie und Interpunktions wurden in allen Briefen angeglichen (d. Hrsg.).

Wenn ich damals auf dem Primat des Gesetzes bestand, so war das - von den sachlichen Gründen abgesehen - dadurch bedingt, daß ich vom Mittelalter sprach. Aber auch Sie werden doch nicht in Abrede stellen, daß ein wesentlicher Unterschied zwischen dem auf der Offenbarung beruhendem Denken des Mittelalters und dem nicht auf Offenbarung beruhenden Denken des klassischen Altertums besteht. Diesen wesentlichen Unterschied durch nichts zu verhüllen, gebürt ein doppeltes Interesse. Einmal das Interesse der Offenbarung, die eben doch schlechterdings nicht natürliches Wissen ist. Zweitens das menschliche Wissen, die *episteme*. Sie selbst sagten von sich hier, daß Ihnen die Wissenschaft am Herzen liege. Mir dann kommt es doch sehr darauf an, sie als solche zu verstehen. Ihre Klassiker sind die Griechen und nicht die Bibel. Die Klassiker belegten, daß das wahrhaft menschliche Leben, das der Wissenschaft, dem Wissen und der Suche nach ihm gewidmete Leben ist. Von der Bibel aus ist das *hen anagkeion* etwas durchaus Anderes. Keinem vertretbaren Zweck ist durch die Verhüllung dieses Gegensatzes gedient, durch die Verleugnung des *tertium non datur*. Jede Synthese ist tatsächlich eine Option entweder für Jerusalem oder für Athen.

Nun sprechen Sie von den religiösen Grundlagen der klassischen Philosophie. Ich würde das schon aus dem Grunde nicht tun, weil es kein griechisches Wort für "Religion" gibt. Man müßte von den Göttern oder von dem Gott oder von dem Göttlichen sprechen, und man müßte aufklären, was die Philosophen alles unter Gott verstanden haben. Doch wohl nicht dasselbe, was das Volk darunter verstanden hat.

Man müßte ferner aufklären, welche *Erfahrungen* vom Göttlichen die Philosophen als genuine anerkannt

haben. Plato und Aristoteles haben ja *Beweise* für das Dasein von Göttern nicht von Erfahrungen und Sitten, sondern aus der Analyse der Bewegung her gewonnen.

Ich glaube auch heute noch, daß die *nomos* die gemeinsame Grundlage der Bibel und der Philosophie ist - *humanly speaking*. Aber ich würde bis dahin präzisieren, daß es das *Problem* der Vielheit der *nomos* ist, das zu den diametral entgegengesetzten Lösungen der Bibel einerseits, der Philosophie andererseits führt.

Sie scheinen ganz sicher zu sein, daß die Platonischen Mythen nur aufgrund der Postulierung einer ihnen zugrunde liegenden "religiösen" Erfahrung verständlich sind. Ich bin dessen nicht so sicher. Ich bekenne meine Unwissenheit. Es scheint mir unmöglich, das Problem des Platonischen Mythos wirklich zu lösen, bevor man das Problem des Platonischen Dialogs, d. h. des Kosmos der Dialoge, gelöst hat; denn dieses ganze Werk ist ein Mythos. Abgesehen davon sind die Stücke, die gewöhnlich als "*die Mythen Platos*" bezeichnet werden, jeweils Element eines Dialogs. Aber soviel ich weiß, hat noch niemand klar sagen können, was der Sinn des Dialogs ist. Mich nimmt das nicht wunder. Denn ohne das volle Verständnis des gesamten Platonischen Werkes bleibt unvermeidlich ein letzter Zweifel. Ich weiß von niemanden, der ein solches Verständnis beanspruchen könnte. Soviel, glaube ich, ergibt sich doch überall aus Plato, daß ihm weniger daran lag, die besseren Leser zum Glauben, als sie zum Denken zu veranlassen. Und dazu gibt es in der Tat kein besseres Mittel als die Rätselhaftigkeit seines Werkes im Ganzen und der Mythen im besonderen.

Ich glaube nicht, daß das Problem des Dialogs unauflösbar ist. Nur scheint mir, daß wir noch sehr weit davon entfernt sind. Seit wann wird das Problem

eigentlich *gesehen*? Kaum vor Schleiermacher, dessen Lösung beweisbar falsch ist. Dann fing P. Friedlaender wieder an - im Grunde nur ästhetisch. Ich finde da und dort gute Beobachtungen, aber nirgends eine klare, auf den Grund gehende Exposition. Fast die ganze Forschung beruht auf der hypothetischen "Entwicklungs"-theorie, die alle zentralen Interpretationsprobleme abschneidet, indem sie auf die verschiedenen Entstehungs-Perioden verweist.

Ich weiß nicht, ob Sie meine Position jetzt besser verstehen. Bitte zögern Sie nicht, mich zur Rede zu stellen.

Herzlich grüßt Sie

Ihr Leo Strauss

Voegelin an Strauss

22. April 1951

Lieber Herr Strauss,

ich habe Ihnen für eine ganze Reihe von Sendungen zu danken - für Ihren Brief vom 25. Februar, für die Separata über Hobbes und Max Weber und für den mimeographierten Artikel über Musik. Haben Sie herzlichen Dank für alles - und im besonderen für den Max Weber. Der kam gerade, als ich an der "Introduction" zu den Walgreen Lectures arbeitete; da gibt es auch ein paar Seiten über Webers wertfreie Wissenschaft, und ich sehe, daß wir in der Analyse sehr weitgehend übereinstimmen.

Damit habe ich Ihnen auch den Grund angegeben, warum ich Ihren Brief zwei Monate liegen ließ. Die Beschäftigung mit der "Introduction" ließ mir keine Ruhe, so nebenbei die Probleme der Offenbarung und des platonischen Dialoges zu "lösen", die Sie in Ihrem Brief ganz richtig als Kardinalpunkte bezeichnen, an denen unsere Meinungen vermutlich auseinandergehen. Sie laden mich sehr liebenswürdig ein, Sie in diesen Punkten "zur Rede zu stellen". Aber das ist wohl nicht ernst gemeint. Man kann in solchen Fragen wohl nicht mehr tun, als die Grenzen des eigenen Wissens und Verstehens zu bekennen. Lassen Sie mich also in diesem Sinne bekennen, wo ich in der Frage des Verhältnisses von Wissen und Offenbarung nicht weiterkomme.

Das Problem der Offenbarung, um überhaupt diskutabel zu werden, muß zunächst eingeschränkt werden. Als "Offenbarung", als "Wort Gottes", kann man fürs erste den Inhalt gewisser literarischer Dokumente bezeichnen, die als "Schrift" kanonisiert sind. Damit ist offenbar ein historisches Problem der Offenbarung aufgeworfen insofern, als der Kanon von Menschen (nicht von Gott) in längeren und manchmal sehr hitzigen Debatten festgestellt worden ist. An diesem Punkt könnte man abbrechen und die "Offenbarung" als Meinung gewisser historischer Personen über die Natur der kanonisierten Literaturwerke beiseiteschieben. - Wenn man an diesem Punkt stehenbleibt, dann müßte man (wenigstens sehe ich keinen anderen Weg) das Phänomen des Offenbarungsglaubens psychologisch (vielleicht sogar psychopathologisch) deuten. Eine solche Psychologisierung aber scheint mir nur möglich unter der Bedingung, daß nicht nur die Inhalte der Offenbarung psychologisiert, sondern auch ihre präsumptive Quelle, d. h. Gott, geleugnet werden. Und das führt zu metaphysischen Komplikationen, auf die ich ja wohl nicht weiter eingehen muß. - Läßt man sich jedoch über diesen Punkt hinaus auf die Diskussion ein, dann ergeben sich eine Reihe von Konsequenzen. Die Personen, die über Inklusion oder Exklusion von Literaturwerken in den Kanon streiten, sind offenbar im Besitz von Kriterien dafür, was Offenbarung ist und was nicht. Das Problem der Offenbarung scheint mir daher unabtrennbar zu sein vom Problem des Erkennens der Offenbarung als solcher und in weiterer Konsequenz vom Problem der Interpretation. Offenbare Wahrheit gibt es nur, insoferne sie menschlich rezipiert und kommunikabel ist. - Der Gegensatz von menschlichem Wissen und Offenbarungswissen kann daher nicht ohne Qualifikationen

aufgestellt werden. Alles Wissen, auch das Offenbarungswissen ist menschlich, insoferne es Wissen konkreter Menschen ist. Aber manches Wissen wird von den Menschen, die es "befällt" als aus göttlicher Quelle stammend verstanden. Diese Formulierung ist nicht psychologisierend gemeint, denn sie bestreitet nicht, daß die Quelle richtig diagnostiziert ist.

Diese Formulierungen scheinen mir nötig zu sein, um gewisse historische Tatbestände angemessen zu verstehen; wie z. B. die Problematik von Klarheitsgraden der Offenbarung, die in der Paulinischen Reihe von Natur, Gesetz, Geist angeregt ist. Wissen kann Offenbarungswissen sein, auch wenn es nicht als solches verstanden wird, wie z. B. das "Natur"recht. Dahin gehört auch die Konzeption des Clemens von Alexandria, daß die griechische Philosophie das "Alte Testament" der Heiden sei; oder die patristische Theorie von der *anima naturaliter Christiana*. Und vor allem gehört hierher der Tatbestand der *doctrina Christiana* als einer zweitausendjährigen Entwicklung der Offenbarung. Das "Wort" Gottes ist nicht ein Vokabel, das iteriert wird, sondern ein Sinngehalt, der artikuliert werden kann, in einer sehr "freien" Interpretation, die sich legitimiert aus der Präsenz des Geistes in der geschichtlichen Gemeinschaft.

Offenbarung also ist menschlich diskutabel, weil sie, wie alles Wissen, menschliches Wissen ist. Offenbarungswissen ist ferner nicht einfach alles, wovon irgend jemand behauptet, es sei ihm "offenbart" worden, sondern sein Inhalt kann sozial-historisch von Menschen nach Kriterien festgestellt, interpretiert und rational geklärt werden (Clementinische Kriterien der Interpretation, Vincentinischer Kanon, Augustinische *sapientia*). Es unterscheidet sich von "nur" menschlichem Wissen dadurch, daß sein Inhalt erlebt wird in einem

"Angesprochenwerden" von Gott. Und durch dieses Erlebnis des "Angesprochenwerdens" ist der wesentliche Inhalt des Offenbarungswissens gegeben: ein Mensch, der sich in seiner "Nur"-Menschlichkeit gegenüber einem transzendenten Sein versteht; ein welt-transzendentes Sein, das als realissimum gegenüber allem Welt-Seienden erfahren wird; ein Sein, das "anspricht", also Person ist, Gott; ein Mensch, der von diesem Sein "angesprochen" werden kann, also zu ihm in einer Beziehung der Offenheit steht. In diesem Sinne würde ich die Formulierung wagen: Das Faktum der Offenbarung ist ihr Inhalt.

Wenn Offenbarung in diesem Sinne verstanden wird, ergeben sich recht interessante geistesgeschichtliche Probleme. Offenbarung im jüdischen und christlichen Sinne scheint nur möglich zu sein, wenn der Mensch historisch ein Bewußtsein seiner Menschlichkeit entwickelt hat, die ihn klar gegen Transzendenz absetzt. Ein solches Bewußtsein ist z. B. im Polytheismus der Homerischen oder Hesiodischen Stufe noch nicht gegeben. Göttliches und Menschliches geht noch ineinander. Dieser Tatbestand wird durch die meiner Meinung nach unglückselige Theorie des "Anthropomorphismus" in polytheistischen Kulturen verschleiert. Bei den griechischen Göttern handelt es sich nicht um anthropomorphe Darstellungen des Göttlichen, sondern um theomorphe Symbolisierungen menschlicher Seeleninhalte. Die Entwicklung der Seele (wie sie Jaeger und Snell recht gut, gegen Rohde durchgearbeitet haben) scheint mir der Prozeß zu sein, in dem der Mensch sich selbst entgöttert hat und zum Bewußtsein der Menschlichkeit seines Seelenlebens gekommen ist. Erst mit dieser seelischen Konzentration wird es möglich, sich als von einem welt-transzendenten Gott angesprochen zu

erleben. Offenbarung scheint mir also historisch eine sehr merkwürdige "Kurve" zu haben. In einer polytheistischen Kultur "offenbaren" sich die Götter alle Augenblicke durch Erscheinungen, Zeichen, Ansprachen. Mit der Differenzierung und Konzentration der Seele verschwindet diese diffuse Offenbarung. In Plato, und deutlicher noch in Aristoteles, scheint mir das Maximum der Seelenschließung erreicht, in der die maximal konzentrierte Seele zum Verständnis des transzendenten Seins kommt und sich zu ihm hin "erotisch" orientiert, ohne jedoch Antwort zu finden. Im Christentum scheint mir das erreichte griechische Seelenverständnis absorbiert zu sein, bereichert durch die Wiederherstellung der nun Offenbarung genannten wechselseitigen Beziehung zum göttlichen Sein. (Entscheidend der Gegensatz von Aristotelischer *philia*, die zwischen Gott und Mensch ausgeschlossen ist, und Thomistischer *amicitia* zwischen Gott und Mensch; interessant dann wieder die Ausschließung der *amicitia* durch Luther und das Verlassen auf die *fides* als einseitigen Akt des Vertrauens auf eine historisch vergangene, aber geistig nicht präsente, Offenbarung.)

Was nun das Verhältnis von Wissenschaft (und speziell Metaphysik) und Offenbarung betrifft, so scheint mir ein Prinzip Augustins den Weg gezeigt zu haben. Das Offenbarungswissen ist im Bau menschlichen Wissens das Wissen um die Vorgegebenheiten der Erkenntnis (*sapientia*, nahe verwandt dem Aristotelischen *nous* als unterschieden von der *episteme*). Zu diesen Vorgegebenheiten gehört das Erlebnis des Menschen von sich selbst als *esse*, *nosse*, *elle*; das untrennbare Grunderlebnis: ich bin als wissender und wollender; ich weiß mich als seiender und wollender; ich will mich als seiender und wissender Mensch. (Für Augustin in der

weltlichen Sphäre das Symbol der Trinität: der Vater - das Sein; der Sohn - die erkennbare Ordnung; der Geist - der Prozeß des Seins in der Geschichte.) Zur diesen Vorgegebenheiten gehört ferner das außerzeitliche Sein Gottes (in den eben charakterisierten Dimensionen von Kreation, Ordnung und Dynamik); und das Wissen des Menschen um dieses Sein durch "Offenbarung". Innerhalb dieses durch sapientia vorgegebenen Wissens bewegt sich die philosophische episteme.

Ich muß gestehen, daß mir diese Vorgegebenheiten durchaus akzeptabel erscheinen. Die Unterscheidung von scientia und sapientia scheidet aus dem Philosophieren eine Reihe von Problemen aus, die meiner Meinung nach nicht echte Erkenntnisprobleme sind. Nehmen Sie z. B. einen modernen Philosophierversuch wie den Husserls, der die Welt vom Bewußtseinsstrom her aufbauen will und von den Noesen des Stroms. Und denken Sie an die qualvollen Konstruktionen, zu denen dieses Unternehmen in der Konstruktion des "Du" in den Meditations Cartesiennes geführt hat. Husserl hätte sich viel Zeit und unnütze Arbeit ersparen können, wenn er anerkannt hätte, daß der Mensch nicht ein Bewußtsein ist, daß weder das "Ich" noch das "Du" aus dem Bewußtsein konstituiert wird, daß man das Selbstbewußtsein nicht als Erkenntnisakt nach dem Modell einer sinnlichen Wahrnehmung konstruieren kann etc., sondern daß es sich hier um die Vorgegebenheiten der Erkenntnis handelt. - Oder, um ein klassisches Beispiel zu nehmen, denken Sie an die Komplikationen, zu denen es führt, wenn man die erkennbare Ordnung "metaphysisch" als Imposition von Form auf Stoff konstruiert und dann nach einem Handwerksmodell zur mythischen Demiurgie des Timaeus geführt wird; während Materialismus und Idealismus als philosophische Probleme verschwinden,

wenn die Ordnung des Seins und ihre Erkennbarkeit zu den Vorgegebenheiten gehören, und man sich nun mit der Ordnung selbst, den Methoden und Grenzen ihrer Erkennbarkeit befassen kann. - Probleme der angedeuteten Art scheinen mir philosophische Fehlkonstruktionen zu sein, weil die echten Probleme menschlichen Erkennens nicht vom Bereich der sapientia geschieden sind. Augustin klassifiziert sie als fantastica fornicatio, begangen durch die Injektion menschlicher Phantasien in Wissensbereiche, die durch "Offenbarung" geklärt sind. (Zur Unterscheidung klassischer und christlicher Metaphysik wäre ich bereit, sehr weitgehend die Position von Gilson in seinem "Esprit de la Philosophie Médiévale" zu akzeptieren.) - Der philosophische Wert der Offenbarung scheint mir also in der Ausscheidung von Scheinproblemen zu liegen.

Und nun das zweite kleine Problem - die Platonischen Dialoge. Sie haben ganz recht, wenn Sie sagen, daß es nichts Ordentliches über die Frage gibt, und daß der Wissensstand recht unbefriedigend ist. Das ist mir auch in meiner Arbeit an Plato aufgefallen - und ich habe mich darüber gewundert, da mir die Schwierigkeit des Verständnisses eher in einem *embarras de richesse* an Motiven zu liegen scheint, denn in der Unmöglichkeit, solche zu finden. Lassen Sie mich einige aufzählen:

(1) Plato steht sehr stark im Banne von Aeschylus, besonders betreffend das Problem der Peitho, der überredenden Imposition der rechten Ordnung auf die Dämonie der Triebe. Den Prometheus z. B. würde ich nicht prometheisch im romantischen Sinne (als menschliche Auflehnung gegen ein tyrannisches Schicksal) verstehen, sondern als Seelendrama, in dem alle Personen Seelenkräfte sind, die um die Ordnung der

Dike in der Seele ringen - mit der gegen Schluß angedeuteten "Lösung" einer Erlösung durch das stellvertretende Leiden des Herakles. Dieses Seelendrama ist nun auch die Substanz des historischen Prozesses (Orestie) und des konstitutionellen Verfahrens (Heketiden). Die Tragödie, im aeschyleischen Sinn, als politischer Kult, scheint mir (individuell und sozial untrennbar) die Liturgie der politischen Dike zu sein. Dieser Kult verliert seine paränetische Bedeutung, wenn das Publikum verrottet und, das entscheidende Symptom der Verrottung, den Repräsentanten der Dike, Sokrates, umbringt. Die bewältigte Spannung der aeschyleischen Tragödie ist zur unbewältigten Spannung von Sokrates und Athen geworden. Es gibt jetzt nur noch einen Tragödienstoff, die Tragödie des Sokrates. Insoferne der Platonische Dialog von der Spannung Sokrates - Athen getragen ist, scheint er mir die Fortsetzung der aeschyleischen Tragödie unter der neuen historisch-politischen Bedingung zu sein.

(2) Aber warum überhaupt Tragödie, und im Gefolge Platonischer Dialog? Die Antwort scheint mir im Aeschyleischen und Platonischen Verstehen der Gesellschaft als Seelenordnung und Seele als Reflex der Gesellschaft zu liegen. Abgesehen vom ausgesprochenen Grundprinzip der Polis als des groß-geschriebenen Menschen, scheint mir wichtig Politeia VIII-IX, mit der sehr feinen Analyse der Seelenzersetzung z. B. des Oligarchen durch die Stimmen der Gesellschaft, die als Seelenkräfte aufgenommen werden; und sehr schön, am Ende, die Tyrannis als Sozialform der radikal unsozialen Traumphantasien des tyrannischen Individuums. (Hier vielleicht auch Heraklitische Erinnerungen an die Privatwelten der Schlafwandler.) Insoferne als die Seelenordnung ein richtig funktionierendes Sozi-

algespräch ist, scheint mir daher der Platonische Dialog die geforderte Ausdrucksform der Seelenproblematik zu sein.

(3) Aber für welche Öffentlichkeit sind diese Dialoge bestimmt, wenn die entscheidende Öffentlichkeit, Athen, nicht hören will? Eine Antwort auf diese Frage gibt Plato in der Digression des Thaeaitos. Auch der verhärtete Pragmatiker, der öffentlich auf den Philosophen nicht hören will, wird doch unruhig im Privatgespräch, *in camera caritatis*. Man kann nie wissen; das Gespräch darf nicht aufhören. Und der Dialog ist ja nicht mehr politischer Kult wie die aeschyleische Tragödie, sondern als exoterisches Literaturwerk für jeden privat bestimmt, der vielleicht doch hören will.

(4) Aber das Gespräch kann nur geführt werden, wenn es wirklich Gespräch ist. Entscheidend für diesen Punkt sind die Szenen in Protagoras und Gorgias, in denen Sokrates mit dem Abbruch des Gesprächs droht, wenn der Partner auf das Argument nicht eingeht und statt dessen "Reden" hält. Unter diesem Gesichtspunkt ist der Dialog das Kampfmittel zur Wiederherstellung der öffentlichen Ordnung, die durch das scheinöffentliche Instrument der Rhetorik privatisierend zersetzt wird.

(5) Dieses Kampfmittel kann jedoch im individuellen Fall versagen. Der Gegner ist verhärtet und lässt sich von der dialogischen Peitho nicht erweichen. Ist der Dialog also am Ende doch ein sinnloses Unternehmen? Platos Antwort ist der Mythos vom Totengericht in Gorgias und Politeia. Der Dialog geht weiter; und der jenseitige Führer des Dialogs ist ein Richter, dem heilende und strafende Sanktionen zur Verfügung stehen. Man kann dem Gespräch nicht entgehen. (Dies ist nicht eine Deutung des Platonischen Mythus, sondern *nur* der Mythen

des Gorgias und der Politeia.)

(6) Die Relation von Mythus und Dialog ist ferner umkehrbar. Nicht nur der Mythos ist Fortsetzung des Dialogs, sondern der Dialog selbst ist mythisches Gericht. Das ist die Idee der Apologie. In der Apologie spielt die Handlung auf zwei Ebenen. Auf der politischen Ebene wird Sokrates von Athen gerichtet; auf der mythischen spielt das Gericht der Götter (repräsentiert durch Sokrates) über Athen. Und der Sokrates der Apologie läßt seine Richter nicht im Zweifel darüber, daß die Fragen, auf die sie nicht eingehen wollten, als er sie stellte, weiterhin an das Volk von Athen gestellt werden. In diesem Sinne ist der Dialog die Fortsetzung des Sokratischen Prozesses. Der Dialog ist ein Gerichtsverfahren.

(7) Wenn das Gespräch mit Erfolg geführt wird - im Sokratisch-Platonischen Kreis -, dann tritt ein weiteres Motiv hervor: die Gemeinschaftsbildung durch Eros. Das ist der Punkt, den die Georgeaner gut gesehen haben. Das Bild des schön-guten Menschen im andern zu sehen, es zu erwecken und herauszuholen (kompliziert durch das Mysterium, daß das Bild im andern das eigene Bild ist), das ist nur möglich durch die Erotik des Gesprächs. Dafür hauptsächlich Symposium und Phaidros, wieder mit ihren spezifischen mythischen Extrapolationen. In diesen Zusammenhang scheint mir das berühmte Problem des lebendigen und des geschriebenen Wortes zu gehören. Klarer konnte Plato wohl nicht sagen (besonders, wenn Sie noch die Dionysiusepisode dazunehmen), daß es sich in seinem Philosophieren nicht um eine "Doktrin" handelt, sondern um dialogische Erweckung durch das lebendige Wort. (Zur Esoterik dieser Erweckung im Detail wäre wohl auch der wenig beachtete Theages heranzuziehen.) Wenn dieser Prozeß über die

Gemeinschaft des gesprochenen Wortes hinausgedehnt wird, dann scheint mir wieder die literarische Form des Dialogs (besonders des sachlich "resultatlosen" Dialogs) die angemessene zu sein.

(8) Ein weiteres Problem scheint sich mir durch die Dialog-Verkettungen zu ergeben, besonders die große Trilogie Politeia-Timaios-Kritias. In der Politeia selbst fungiert der Dialog (a) als Gericht über das sophistische Athen und (vermittelt durch das bezeichnende Verstummen des Trasymachus) (b) als erotisches Gespräch mit dem klaren Ziel, die *periagoge* zum Agathon herbeizuführen. Dieser ganze Dialog mit den "Jungen" wird aber von Sokrates (wie sich aus Timaios ergibt) den "Alten" erzählt. Er ist also Bestandteil des Gesprächs der "Alten", das von Timaios und Kritias weitergeführt wird, - und offenbar als solcher von Plato schon zur Zeit der Auffassung der Politeia beabsichtigt. Damit tritt ein neuer Aspekt des Mythos hervor. Zur Relation Mythos und Gericht (Politeia, Gorgias), Mythos und erotische Gemeinschaft (Symposion, Phaidros und Politeia) kommt jetzt die Relation Mythos und Alter-Geschichte. Durch den Mythos von Atlantis und seine Derivation wird das Sokratische Ordnungswissen, das in der Politeia autoritativ im Gespräch mit den "Jungen" zur Geltung kommt, als der letzte Ausläufer des mythischen Dialogs gedeutet, der durch die beseelte Geschichte des Kosmos bis zu den Göttern hinaufreicht.

(9) Die intime Beziehung von Dialog und Mythos erreicht ihren Höhepunkt, meiner Meinung nach, in den *Nomoi*. Hier ist der Dialog selbst zum Mythos geworden. Aber das ist eine komplizierte Geschichte, die man nur durch die Detailanalyse zeigen kann. (Wenn es Sie interessiert, steht Ihnen meine sehr umfangreiche Studie über die *Nomoi* zur Verfügung.) Nur um das Prinzip

anzudeuten: Die Gliederung des Dialogs in seine Episoden sowie der Inhalt der Episoden folgt einer kosmischen Analogie, die in den Ausführungen über die Institutionen der Polis zum Inhalt des Dialogs wird.

(10) Zum Abschluß würde ich sagen, daß diese Problematik des Platonischen Mythos und Dialogs nahe Beziehungen zu den Fragen der Offenbarung hat. Plato verkündet keine Wahrheit, die ihm offenbart würde; das Erlebnis eines prophetischen Angesprochenwerdens von Gott scheint er nicht gehabt zu haben. Darum keine direkte Verkündigung. Der Mythos Platos scheint mir eine Zwischenform zu sein - nicht mehr der polytheistische Mythos, der für seine Seelenkonzentration unmöglich geworden war; aber noch nicht die freie Diagnose der göttlichen Quelle des Ordnungswissens. Gott spricht nicht unmittelbar, sondern nur vermittelt durch Sokrates-Plato. Insoferne als die Stelle Gottes als des Ansprechenden durch Sokrates-Plato als den Sprecher im Dialog eingenommen wird, scheint mir der letzte Grund der Dialogform das Ausleben des "theomorphen" Polytheismus zu sein: Göttliches und Menschliches ist noch nicht völlig geschieden. (Aus diesem Grund scheinen mir übrigens alle literarischen Renaissanceversuche, die Platonische Dialogform als Form nachzuahmen, zum Scheitern verurteilt zu sein.) Dieses Problem Platos, das Problem seiner Göttlichkeit im polytheistischen Sinne, scheint ihm selbst bewußt gewesen zu sein. Als Beweise würde ich die unheimlichen Gottesfiguren der Nomoi (Mariennettenspieler und Brettspieler) anzuführen; und ganz besonders den Mythos des Politikos, in dem das nach-Saturnische Zeitalter, der Zyklus des Zeus, als Zyklus des Platonischen basileus verstanden wird.

Das ist ein langer Brief geworden. Aber mit der

22. April 1951

Beschwerde, daß die Frage, warum Plato Dialoge geschrieben habe, ungeklärt sei, haben Sie mich "gereizt", im handwerklichen Sinne. Das wäre noch schöner, daß eine solche Frage nicht aufgeklärt werden kann, wenn man wirklich daran geht. Ich bin neugierig, was Sie zu dem Versuch sagen.

Strauss an Voegelin

4. Juni 1951

Lieber Herr Voegelin,

wieder einmal bin ich vor die Alternative gestellt, auf schlechtem Papier oder gar nicht zu schreiben. Ich wählte wie üblich. Verzeihen Sie!

Herzlichen Dank für Ihren ausführlichen und belehrenden Brief vom 22. April, den ich erst jetzt, am Ende des Semesters, beantworten kann. Ich beglückwünsche Sie zum Abschluß der Walgreen Lectures, deren Studium ich mit Spannung entgegensehe. Erst auf Grund dieser Lectures wird es mir möglich sein, mich mit Ihnen *wirklich* auseinanderzusetzen.

Sie erkennen mich, wenn Sie glauben, daß ich die Aufforderung, mich zu Rede zu stellen, nicht ernst gemeint habe. Ohne *logon dounai te kai dexasthai* kann ich wenigstens nicht leben.

Sie haben völlig recht, wenn Sie davon ausgehen, daß eine "psychologisierende", das heißt atheistische Interpretation der Offenbarung zu Verwirrung führt. Es genügt, an das Beispiel Heideggers zu erinnern, dessen Gewis-sens-Interpretation darauf hinausläuft, daß das Rufen als ein sich-selbst-Rufen des Daseins zu fassen ist - Schuld, Gewissen, Handeln verlieren hier ihren Sinn. Man muß aber davon ausgehen, daß den Menschen etwas von Gott her geschieht. Aber dieses Geschehen ist nicht

notwendig als Ruf oder Anrede zu verstehen; dies ist eine *mögliche* Interpretation; die Annahme dieser Interpretation beruht *daher* auf Glauben und nicht auf Wissen. Ich gehe weiter: Es besteht ein fundamentaler Unterschied *zwischen* Gottes Ruf selber und der menschlichen Formulierung dieses Rufs; was uns historisch entgegentritt ist das letztere (falls man nicht Verbal-Inspiration annimmt, was man kann, aber nicht muß). *Entweder* die menschliche Formulierung ist radikal problematisch, dann endet man in der Wüste von Kierkegaards' Subjektivismus, zu dem der Gedanke, daß man *nur* Gott selber, und keinem vermittelnden Menschen glauben darf, führt, - eines Subjektivismus', aus dem sich Kierkegaard doch nur so retten kann, indem er den Glaubens-*Inhalt* (das Mysterium der Incarnation) in einer Weise *verständlich* macht, wie dies wohl niemand zuvor versucht hat.

Oder die menschliche Formulierung ist *nicht* radikal problematisch - d. h. es gibt *Kriterien*, die erlauben, *zwischen* illegitimen (häretischen) und legitimen Formulierungen zu unterscheiden. Wenn ich Sie recht verstehe, ist das letztere Ihre Ansicht. Aufgrund derselben akzeptieren Sie das christliche Dogma. Ich weiß aber nicht, ob Sie dies im katholischen Sinne tun. Falls Sie dies täten, würden wir uns leicht verständigen. Denn die von Ihnen bei mir beanstandeten Unterschiede zwischen Offenbarung und menschlichem Wissen ist im Einklang mit der Katholischen Lehre. Aber ich glaube nicht, daß Sie die Katholische Lehre akzeptieren. Hier dürfte sich eine erhebliche Schwierigkeit daraus ergeben, daß Sie das Tradition-Prinzip (zum Unterschied vom Schrift-Prinzip) purgieren, und der Katholizismus doch am Konsequenzensten in dieser Hinsicht ist.

Es ist mit einigen Widerstreben, daß ich als Nicht-Christ auf dieses inner-christliche Problem eingehe. Aber ich kann es darum tun, weil ich mir da klarmachen kann, daß das Problem und der gesamte Problem-Bereich, eben ein christlicher und, in sinngemäßer Erweiterung, auch ein jüdischer, aber eben darum kein "allgemein-menschlicher" ist. Das heißt, daß er einen *spezifischen* Glauben voraussetzt, was die Philosophie als Philosophie nicht tut und nicht tun kann. Hier und hier allein liegt, wie mir scheint, unsere Divergenz - auch im bloß Historischen.

Ich habe keinerlei Einwendungen gegen Ihre Behauptung, daß das, was Sie als Vorgegebenheiten bezeichnen, wie Sie sagen, "akzeptabel" ist. Die Frage ist nur, ob es notwendig ist.

Um diese Notwendigkeit zu erweisen, genügt es keineswegs, die Insuffizienz z. B. Husserls zu zeigen - alle Ihre Einwände gegen Husserl treffen Plato und Aristoteles in keiner Weise: Weil sie keine "Ideologen" waren, gibt es für sie kein "Problem der *****"¹. Was aber die Alten selbst angeht, so waren sie doch *philosophoi* und wußten daher, daß es mit aller menschlichen *foycā* etwas Mißliches ist: Ihr Unternehmen fällt in keiner Weise, wenn diese oder jene ihrer versuchten Antworten fällt. Die Probleme, mit denen sie sich befaßten, werden nicht dadurch zu *Scheinproblemen*, daß sie auf Grund des Glaubens, zum Unterschied von Wissen, ihren *Ernst* verlieren; für das Wissen behalten sie ihren Ernst. Ich erinnere nur daran, welche Rolle *innerhalb* des Christentums das Problem der Unsterblichkeit der Seele gespielt hat und *de jure*

¹ Die Textstelle ist im Original unleserlich.

noch spielt. Nun ist die demotion² der Platonischen-Aristotelischen Problematik durch Augustinus nicht zum Beispiel um den Preis seiner doch historisch gemeinten Kosmos-Lehre erkauft, die, humanly speaking, nicht weniger phantastisch als die von Ihnen erwähnte Lehre des *Timaeus* ist. Nun liegt keine Schwierigkeit darin, daß Sie diese Kosmos-Lehre stillschweigend durch eine moderne Geschichts-Auffassung (Aufstieg von Polytheismus zu Monotheismus und dergleichen) ersetzen?

Ich habe Ihre Darlegungen nochmals durchgelesen. Sie geben selbstverständlich den Unterschied zwischen auf Offenbarung beruhendem menschlichen Wissen und "nur-menschlichem" Wissen zu. Mir scheint es nicht zu größerer Klarheit beizutragen, wenn man bei dieser Unterscheidung nicht auf die durch Tradition geheiligte Unterscheidung von Glauben und Wissen rekurriert.

Ihre Ausführungen betreffs den Platonischen Dialog fand ich in höchstem Grade interessant und relevant. Ich kann meine Reservationen nur andeuten.

Sie sagen, die Seelenordnung ist ein richtiges, funktionierendes Sozial-Gespräch. Ich muß annehmen, Sie meinen, die *richtige* Seelenordnung ist ein richtig funktionierendes Sozialgespräch. Aber die richtige Seelenordnung entspricht der richtigen Ordnung der polis. Kann man die richtige Ordnung der polis (in Platos *Stück*) ein Gespräch nennen? Hier besteht Herrschaft mit Befehl und Sage, aber gerade kein Gespräch, das als solches auf der Fiktion oder Realität der *Gleichheit* beruht. Im Platonischen Sinne gibt es keinen Sokratischen Dialog. Sie selbst sagen, daß der Dialog ein Kampfmittel zur Wiederherstellung der öffentlichen Ordnung ist: Mit

² Herabwürdigung (Anm. d. Hrsg.)

deren Wiederherstellung verliert das Kampfmittel seinen Sinn. Also: gehört der Dialog zur unrichtigen "Ordnung" oder zur "kranken" Seele oder Gesellschaft.

Anders ausgedrückt - Sie sprechen von der Tragödie und Sie schweigen von der Komödie, während doch der Dialog, soeben gesprochen, eine "Synthese" von Tragödie und Komödie ist. Im Sinne bekannter Äußerungen Platos wird man sagen dürfen, daß Tragödien und polis zusammengehören - entsprechend gehören Komödie und Zweifel an der polis zusammen. Vom Standpunkt der Philosophen ist der Verfall der polis ja nicht schlechthin das Schlimmste. Die gesamte polis, die an ihre Ewigkeit glaubt, hat doch die Neigung, das Wahrhaft-Ewige, das *ontos on*, zu verstecken.

Der Platonische Dialog kann nicht ohne weiteres von der polis, sondern nur von der Philosophie aus verstanden werden. Von hier aus würde sich auch ergeben, daß man nicht von "dem Gespräch" reden kann: Es kommt ganz darauf an, mit *wem* Sokrates spricht. Der Philosoph ist in der Tat wesentlich redend und nicht "tuend" - in *diesem* Sinn darf das Gespräch nie aufhören. Aber ein nicht auf die Philosophie zuletzt hingewordnetes Gespräch ist kein Gespräch.

Sie haben ganz recht: Gorgias hat mehr von Plato begriffen als die Wilamowitz, Jaeger und die ganze Zunft. Aber war das nicht eine Folge davon, daß er nicht in biblischen (oder säkularisch-biblischen) Begriffen dachte? Auch darin hat er recht, daß er zweifelte, daß es eine Platonische Lehre gibt, so wie es etwa eine Leibnizsche Lehre gibt. Aber man darf doch nicht so weit gehen, in einem Erwecken zu philosophischer "Existenz", zu einem gleichsam gegenstandslosen Philosophen die Substanz der Dialoge zu sehen. Sokrates wußte, daß er nichts weiß - dies, wenn Sie wollen, ist die

Platon-Lehre. Denn man kann nicht wissen, daß man nicht weiß, wenn man nicht weiß, was man nicht weiß - das heißt, wenn man nicht weiß, was die eigentliche Frage und deren Rangordnung ist. Und Sokrates wußte, daß das *hen anangkaion das delein* oder *skopein* ist. Das ist sicherlich sehr viel weniger als ein System, aber doch auch erheblich mehr als "Existenzerhaltung" und "göttlicher Glaube".

In einem Satz gesagt - ich glaube, daß Philosophie im Platonischen Sinne möglich und notwendig ist. - Sie glauben, daß die so verstandene Philosophie durch Offenbarung obsolet geworden ist. Gott weiß, wer recht hat. Aber: Wenn es sich um die Interpretation *Platos* handelt, muß man, wie es scheint, vor aller *Plato-Kritik*, zunächst einmal Plato im Sinne dessen, was *er* wollte, verstehen. Und dieses war zuerst und zuletzt die Philosophie. Hier allein kann der Schlüssel zum Dialog gefunden werden.

Ich sage natürlich nicht, daß jemand, der in biblischen Begriffen denkt, Plato nicht verstehen kann. Ich sage nur, daß man Plato nicht verstehen kann, wenn man, im Vollzug des Studiums Platos, in biblischen Begriffen denkt. In diesem Sinne ist die biblische Frage von der philosophischen zu trennen.

Es freut mich zu sehen, daß Sie vom Thrasymachus besser denken als *hoi polloi*. Ich sehe keinen Grund, dieses Meisterwerk für unecht zu halten.

Das Verstummen des Thrasymachus ist, glaube ich, komischer gemeint als Sie es nehmen. Vergessen Sie nicht, daß er später noch zweimal vorkommt.

Gern würde ich Ihre Interpretation der Nomoi lesen. Aber leider muß ich mich durch meine Walgreen Lectu-

res durchwaten. Sie sind schon mehr als überfällig, und
no end in sight.

Lassen Sie bald wieder von sich hören.
Herzlich grüßt Sie,

Ihr Leo Strauss