

Harald Bluhm

Die Ordnung der Ordnung

Herausgegeben von Herfried Münkler

Die politische *Ideengeschichte* hat seit dem Ende der Systemkonkurrenz zwischen Ost und West, der Transformation der Gesellschaften Mittel- und Osteuropas, aber auch mit den seit dem Wegfall des klassischen Gegenbildes dringender gewordenen Fragen nach Werten und Zielen der westlichen Demokratien, nach der Möglichkeit von Gemeinwohlorientierungen usw. neue Bedeutung gewonnen. Gibt es in dem zunehmend differenzierten und segmentierten Fach Politikwissenschaft einen Bereich, in dem die verschiedenen Fragestellungen und Ansätze zusammengeführt werden, so ist dies die Geschichte der politischen Ideen sowie die politische Theorie. Insbesondere die politische Ideengeschichte erweist sich dabei als *das* Laboratorium, in dem gegenwärtige politische Konstellationen gleichsam experimentell an den Theoriegebäuden vergangener Zeiten überprüft, durchdacht und intellektuell bearbeitet werden können. Eine so verstandene politische Ideengeschichte ist gegenwartsbezogen, auch wenn sie sich den aktuellen politischen Problemen nur mittelbar zuzuwenden scheint.

Diese Reihe ist ein Ort für die Publikation solcher Studien. Sie veröffentlicht herausragende Texte zur politischen Ideengeschichte und zur politischen Theorie.

Harald Bluhm

Die Ordnung der Ordnung

Das politische Philosophieren von Leo Strauss



Akademie Verlag

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

D 11

Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei
Der Deutschen Bibliothek erhältlich

ISBN 3-05-003573-0

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2002

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Satz: Veit Friemert, Berlin

Druck: GAM MEDIA, Berlin

Bindung: Druckhaus „Thomas Müntzer“, Bad Langensalza

Einbandgestaltung: Petra Florath, Berlin

Printed in the Federal Republic of Germany

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	9
1. Denkweg und Wirkungsgeschichte	
1.1 Ausgangspunkte	11
1.2 Biographische Skizze	14
1.3 Interpretationskonzept und kontroverse Forschungsfragen	17
1.3.1 Das umstrittene Zentrum von Strauss' Denken	17
1.3.2 Exposition der These	22
1.3.3 Schaffensperioden	28
– Kontexte: politische und akademisch disziplinäre	29
– Werkgeschichtliche Phasen	31
1.3.4 Wirksamkeit und Wirkungsgeschichte	33
2. Weimarer Prägungen	
2.1 Renaissance jüdischer Kultur und Liberalismus-Kritik	43
– Rückkehrbewegungen und jüdische Identität	44
– Zionismus und Politikverständnis	47
2.2 Strauss und der philosophische Radikalismus	49
– „The Tyranny of Greece over Germany“	50
– Vertiefung der Problemstellungen mit Heidegger	52
– Ein philosophischer Gesprächs- und Bekanntenkreis	55
2.3 Das Spinoza-Buch	59
– Strauss' und Cohens Spinoza	61
– Die Deutungsstrategie der Spinoza-Kritik	63
– Der Charakter von Spinozas politischer Theorie	66

3. Ausformung großer theoretischer Alternativen

3.1	Politisches Philosophieren versus politische Theologie	72
	– Der Begriff politischer Theologie	73
3.1.1	Das politisch-theologische Problem nach Strauss	75
3.2	Moderne-Kritik und Antike-Rekurs in „Philosophie und Gesetz“	78
3.2.1	Kritik an der modernen Aufklärung	79
	– Grundzüge der Moderne-Kritik bei Strauss	80
3.2.2	Philosophen, Propheten und Gesetzgeber	83
	– Kritik der Vermittlungen	88
3.3	Die Kritik an Schmitts Begriff des Politischen	90
	– Radikalisierungen	91
	– Divergenzen	93
3.4	Auseinandersetzung mit Hobbes	100
	– The Hobbesian Moment	101
	– Kritik der neuen politischen Wissenschaft	104

4. Die Kunst des doppeldeutigen Schreibens

4.1	Eine tiefenhermeneutische Methodik	110
4.2	Die Wiederentdeckung des Exoterischen	117
4.3	Ausbau des hermeneutischen Konzeptes	125
	– Maimonides	126
	– Exkurs zu al-Farabi und zur Bestimmung politischer Philosophie	130
	– Die Dekodierung von Rousseau und Spinoza	134
4.4	Debatten um Strauss' Methodik	142

5. Tyrannis oder Totalitarismus

5.1	Sinn und Bedeutung des Tyrannisbegriffs	150
	– Zeitgenössischer Kontext der Debatte	152
5.2	Strauss' Tyrannisbegriff und seine Deutung des „Hieron“	156
5.2.1	Genre- und Strukturanalyse des „Hieron“	157
5.2.2	Debatten um Strauss' Interpretation	162
5.3	Machiavelli und der Verfall klassischen Denkens	166
5.3.1	Machiavelli – „A Fallen Angel“	170
5.3.2	Wie Machiavelli zu lesen ist	174
5.3.3	Ordnung und Tyrannei	180
5.3.4	Wirkungsgeschichte des Machiavelli-Buches	190

6. „Naturrecht und Geschichte“

6.1	Ziel und Struktur des Buches	196
6.2	Kontexte von „Naturrecht und Geschichte“	200
6.3	Kritik am Historismus und Relativismus	202
6.3.1	Auseinandersetzung mit Max Weber	208
6.3.2	Das Weber-Bild von Strauss	211
6.4	Die Rekonstruktion des Naturrechts	220
6.4.1	Genesis der Philosophie und des Naturrechts	221
6.4.2	Das klassische Naturrecht	224
	– Das sokratisch-platonische Naturrecht	226
	– Aristotelisches Naturrecht	227
6.4.3	Modernes Naturrecht	229
6.4.4	Krise des modernen Naturrechts	233
	– Rousseau	235
	– Burke	238

7. Drei Varianten von Moderne-Kritik (Arendt, Voegelin, Strauss)

7.1	Die Walgreen Foundation	245
7.2	Form der Theorie	246
7.3	Moderne- und Liberalismus-Kritik	252
7.3.1	Modernebegriff	253
7.3.2	Liberalismus-Kritik und Demokratieauffassung	257
7.4	Metapolitische Moderne-Kritik und Antike-Rekurs	261
7.5	Dekadenztheoretische Argumentationsmuster	269

8. Konturen des Spätwerks

8.1	„The City and Man“	279
8.2	Sokratisches Philosophieren	288
8.2.1	Variationen im Sokrates-Bild	288
8.2.2	Der Kommentar zu den „Nomoi“	291
8.3	Athen oder Jerusalem	296

9. Die Strauss-Schule in den USA

9.1	Schulgründung und Etablierung im Fach	302
9.2	Ausbau der Schule und Kontroversen um sie	307
9.2.1	Streit um Domänen	308
9.2.2	Kanonisierung der Theoriegeschichte	311
	– Kontexte	311
	– Der Kanon	314
	– Arbeit am Kanon	318
9.3	Ausdehnung und Tradierung der Schule	320
9.3.1	Strauss' Zeitdiagnosen	321
9.3.2	Tradierung der Schule	326
9.4	Politische Philosophie, politisches Philosophieren, politische Theorie	334
	Literaturverzeichnis	339
	– Siglen und Kurztitel	339
	– Schriften von Leo Strauss	340
	– Schriften anderer Autoren	342
	Personenverzeichnis	363

VORWORT

Leo Strauss' Schriften zu verstehen erfordert Zeit, ist er doch ein ungewöhnlicher Theoretiker, der seine Problemstellungen in der Regel in interpretativen Arbeiten zu Klassikern der politischen Philosophie entwickelt hat. Eine rekonstruktive und kritische Darstellung ist aufwendig, weil es meist um Interpretationen von Interpretationen und den in ihnen steckenden Auffassungen von Strauss geht. Wenn meine Darstellung von Strauss' Denken diese Komplexität verringert und zugleich wahr und wenn sie den Weg zu einer vertieften Auseinandersetzung mit Strauss ebnet, dann hat sie sich gelohnt.

Die Monographie zur Genese des Werkes von Strauss ist keine intellektuelle Biographie, vielmehr handelt es sich um Studien zu zentralen Themen von Strauss' Denken. Ich gehe dabei kontextualistisch vor, und bette den frühen Strauss in Weimarer Zusammenhänge und den mittleren wesentlich in den Rahmen seines Wirkens in den USA – nämlich die amerikanische Politikwissenschaft ein. Vollständigkeit ist bei den werkgeschichtlichen Interpretationen nicht angezielt, sondern es geht um Grundprobleme, und zwar jene die Strauss selbst benennt und solche, die mit seiner Konzeptualisierung von Problemen bzw. seiner Art von Theorie verbunden sind. Die Kapitel sind als selbständige konzipiert, sie setzen neu jeweils an und bringen aber auch bereits behandelte Themen wiederholt in veränderter Perspektive zur Sprache.

In einer Arbeit, die genetisch-kontextualistisch vorgeht, hängt viel von der Datierung von Schriften ab. Den Band 3 dieser Ausgabe, der erst nach Fertigstellung des Buchesmanuskriptes zugänglich wurde, konnte ich nur in eingeschränkter Weise nutzen. Wo es unumgänglich war, auf diesen Band einzugehen, habe ich dies punktuell nachträglich eingearbeitet. In vielen Fällen, wie etwa dem Hobbes-Buch von Strauss beziehungsweise seinen *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen* möchte ich den Leser auf die parallele Seitenzählung in der neuen Ausgabe, mit der die Seiten der deutschen Originalausgabe wiedergegeben werden, verweisen. Generell werden für die Schriften von Strauss Siglen verwandt.

Der vorliegende Band ist die überarbeitete und gekürzte Fassung meiner Habilitationsschrift. Die Anregung zur Auseinandersetzung mit Strauss kam von Professor Herfried Münkler, der die Entstehung der Arbeit substantiell förderte und nachsichtig be-

gleitete. Von den kollegialen Diskussionen an und im Umfeld seines Berliner Lehrstuhles für Politische Theorie und Ideengeschichte habe ich stark profitiert. Darüber hinaus verdanke ich seinem Gutachten wie dem von Professor Alfons Söllner viele Anregungen für die Überarbeitung. Karsten Fischer hat die ganze Arbeit und Hans Grünberger Teile gelesen und kritisch kommentiert, was wesentlich zur Klarheit beitrug. Katharina Bluhm war von Beginn des Projektes an dialogische Partnerin, ohne die viele Ideen in unvollkommener Gestalt geblieben wären.

Dem Strauss Archiv der University of Chicago und dem Voegelin-Archiv am Geschwister Scholl Institut in München bin ich für die Bereitstellung und Überlassung von Materialien verpflichtet. Dankenswerter Weise hat Veit Friemert die ganze Arbeit Korrektur gelesen und die Druckformatvorlage erstellt.

Berlin, August/November 2001

Harald Bluhm

1. Denkweg und Wirkungsgeschichte

1.1 Ausgangspunkte

Für den Westen komme es nach 1989 nicht mehr darauf an, besser, sondern – wie Claus Offe (1989: 64) angesichts des historischen Umbruchs behauptet – gut zu sein. An diesem Bonmot kann man schlaglichtartig einige Veränderungen erhellen. Zum einen markiert es eine Wandlung der allgemeinen Bewußtseinslage, denn der Westen ist nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes in eine Phase eingetreten, die zur Selbstverständigung über die normativ-politischen Orientierungen liberal verfaßter kapitalistischer Gesellschaften zwingt. In größeren Zeitdiagnosen etwa vom „Ende der Geschichte“ oder dem „Kampf der Zivilisationen“ oder der „postnationalen Konstellation“, um nur einige Stichworte zu nennen, werden Vergewisserungen und Revisionen normativ-politischer Orientierungen vollzogen. Zum anderen hatte die veränderte Weltlage auch Auswirkungen auf Entwicklungen in wissenschaftlichen Disziplinen, wie der politischen Philosophie und der politischen Theorie. In beiden Bereichen gibt es eine umfassende Erneuerung normativer Problemstellungen, die von Fragen der Gerechtigkeit, des guten Lebens bis hin zur guten politischen Ordnung reichen. Diese Entwicklung begann allerdings in der politischen Philosophie längst vor 1989, insbesondere als anhaltende Diskussionen um die *Theory of Justice* (1971) von John Rawls und in der Auseinandersetzung zwischen den Liberalen und den Kommunitaristen (vgl. Walzer 1993, Bellah et al. 1992). Dennoch haben Ausmaß und Resonanz der Debatten nach 1989 erheblich zugenommen. Auch im Rahmen politischer Theorie im engeren Sinn sind normative Fragestellungen angesichts vielfältiger neuer Probleme vor allem in der Demokratietheorie wieder aufgekommen. So werden seit dem Umbruch in Ost- und Mitteleuropa und infolge von Globalisierungsprozessen die vielfachen Voraussetzungen von Demokratie und Demokratisierung bis hin zu ihren sozio-moralischen Grundlagen verstärkt diskutiert.

Angesichts dieser veränderten Situation, nämlich der andauernden Selbstvergewisserung des Westens über seine politischen Orientierungen und eines Aufschwungs norma-

tiven theoretischen Denkens, ist es durchaus sinnvoll, ältere Konzepte dezidiert normativer politischer Philosophie wie jenes von Leo Strauss neu zu lesen. Hat er sich doch wesentlich mit der Krise der Moderne als einem Problem ihres politisch-moralischen Selbstverständnisses auseinandergesetzt; deshalb wird ihm nach wie vor Aktualität attestiert. „Neu lesen“ bedeutet aus meiner Sicht vor allem dreierlei: Zum einen das theoretische Anliegen zu rekonstruieren und die selbst formulierten Ansprüche ernst zu nehmen. Zweitens erfordert es eine starke Kontextualisierung, durch die das Zeitgebundene und die spezifischen Fragestellungen deutlich werden. Im Falle von Strauss heißt das, ihn vor dem Hintergrund der Weimarer Erfahrung, des Kalten Krieges und des sich in den 1950er Jahren entwickelnden amerikanischen Konservatismus zu deuten. Drittens schließlich gilt es insbesondere, im engen Zusammenhang mit der Kontextualisierung die weiterreichenden Problemstellungen und Fragen zu eruieren. Erst im Zusammenhang dieser drei Vorgehensweisen läßt sich Strauss' theoretisches Denken angemessen begreifen.

Zur näheren Beschreibung des Theorietyps, den Strauss vertritt, unterscheide ich zwischen politischem Philosophieren, politischer Philosophie und politische Theorie, was zunächst nur grob skizziert werden kann. *Politische Philosophie* verstehe ich im Sinne einer systematischen Theorie, die Grundfragen der Politik und politischer Ordnung thematisiert und dabei neben zeitdiagnostischen und therapeutischen Momenten insbesondere die Begründung, Geltung und Anwendung normativer Vorstellungen (z.B. einer friedlichen oder guten Ordnung) thematisiert. Im Unterschied dazu steht *politische Theorie* im engeren Sinne (primär empirisch-deskriptive Varianten bleiben hier ausgeklammert), die als systematisiertes Wissen politischer Prozesse immer eine Verbindung zur Empirie, zu Implementationsfragen hat und in ihrer Zeitdiagnostik sich nicht auf allgemeine Vorschläge zurückziehen kann, sondern institutionelle Analysen und Therapievorschläge erarbeiten muß. Neben diesen Formen normativen politischen Denkens gibt es eine weniger systematische, besonders flüssige Form, die ich als *politisches Philosophieren* bezeichne. Diese Denkform, die sich oft an Sokrates und Platon orientiert, setzt eher auf das Fragen als auf eine systematische Theorie. Sie enthält in der Regel eine Zeit- und Krisendiagnostik und meistens eine deutliche Kritik der Moderne. Protagonisten eines solchen Denkens sind Leo Strauss und Hannah Arendt. Philosophie wird als Prozeß begriffen, als Denken in einem emphatischen Sinne, das im Gegensatz zu den empirischen, bloß „positivistischen“ Sozialwissenschaften steht. Ein wesentlicher Gegenstand dieses Denkens ist die Geschichte der Theorien und Ideen selbst, die neu interpretiert werden. Oft wird dieser Ansatz als normativ-ontologisch etikettiert und damit vermittels des Metaphysikverdachtes von vornherein disqualifiziert, wodurch mögliche Stärken dieses Denkens erst gar nicht in den Blick kommen. Um sie zu ermitteln, ist zu klären, was das zetetische Philosophieren, d.h. das unentwegte Fragen und in der Frage bleiben, für die interpretativen Arbeiten von Strauss erbringt. Zudem interessiert, inwieweit diese Art von Theorie ein Korrektiv zu einseitigen Formen modernen politischen Denkens bildet.

Leo Strauss (1899–1973) wird hierzulande erst in den letzten Jahren, und zwar vor allem im Zusammenhang mit den von Heinrich Meier herausgegebenen Gesammelten Schriften, in größerem Zusammenhang wahrgenommen. Die verspätete Rezeption ver-

wundert, denn Strauss, ein Gelehrter jüdischer Herkunft, begann seinen Denkweg im Weimarer Deutschland, das er 1932 mit einem Rockefeller-Stipendium verließ. Mehr noch, eine Reihe seiner Themen entstammt unmittelbar diesem Kontext. Nach einem Aufenthalt in England, währenddessen sein bekanntes Buch über Hobbes entstand, ging er 1938 in die USA. Dort hat er eine einflußreiche Schule auf dem Gebiet politischer Philosophie begründet, aus der inzwischen schon drei Generationen, die sich als Schüler, als „Straussians“ verstehen, sowie eine umfangreiche Sekundär- und auch Kommentarliteratur hervorgegangen sind. Strauss und seine in den USA erfolgreiche Schule, die häufig im Zentrum auch politischer Auseinandersetzungen stand, sind – verglichen mit Theoretikern wie Hannah Arendt und Eric Voegelin – in Deutschland nach wie vor nahezu unbekannt.

Die bisher nur partielle Rezeption¹ macht jedoch nur einen Teil des Phänomens Strauss aus. Besonderes Interesse verdient er, weil er eine Außenseiterposition innerhalb der politischen Theorie und Philosophie entwickelt, ausgebaut und etabliert hat. Strauss ist ein radikaler Kritiker der Moderne. Begreift man die im Anschluß an Rawls und seine *Theory of Justice* erneuerte politische Philosophie als Mainstream, so vertrat Strauss lange vor Rawls einen gegensätzlichen Ansatz zur Erneuerung politischer Philosophie. Auf das Nachkriegsjahrzehnt und einen manifest werdenden Traditionsbruch bezogen, prägte Peter Laslett die berühmte Einschätzung: „for the moment, anyway, political philosophy is dead“ (1956: VII). Das war allerdings auf bestimmte Weise ein Fehlurteil, was jedoch erst in der Retrospektive richtig deutlich wird, da man nun leichter erkennen kann, daß zu jener Zeit nicht nur die deutschen Emigranten ihre Konzepte formten, sondern daß auch ein Paradigmenwechsel bei den amerikanischen Autoren einsetzte, den ein solch pointiertes Urteil eher verdeckt.²

Strauss ist, knapp gesagt, nicht an einer modernen oder erneuerten Vertragstheorie, wie sie Rawls seit den späten 1950er Jahren vorbereitet, interessiert, sondern für ihn gilt es, zur klassischen antiken Philosophie zurückzukehren. Wie diese Idee entstand, wie der Rückweg gedacht und realisiert wird, was sich Strauss von ihm verspricht, sind Fragen der folgenden werkgeschichtlichen Studien. In diesem Zusammenhang rekonstruiere ich die sachlichen Gehalte von Strauss' Konzepten. Dabei geht es insbesondere um die Problematik, ob und inwiefern es ein einheitliches Zentrum seines Denkens gibt,

¹ Strauss war lange nur in seinem Freundeskreis (Hans Georg Gadamer, Gerhard Krüger, Karl Löwith, Alexandre Kojève) bekannt. Rezipiert wurde er durch Wilhelm Hennis (1963), der später folgendes festhielt: „Shils führte mich 1952 im Abstand weniger Wochen bei Talcott Parsons in Harvard sowie bei Leo Strauss in Chicago ein. Wenn man so etwas aus Weber machen konnte, wie es Parsons gelang, so mußte Strauss recht haben. Wie aber, wenn beide unrecht hatten.“ (1987: 56, FN 85) Hennis hat 1963 auch Strauss' Buch über *Tyrannis* in der Reihe *Politica* mit herausgegeben. Ein anderes Beispiel der Strauss-Rezeption ist Manfred Riedel (1976: 8). Daneben gab es eine departementalisierte Aufnahme von Strauss im Rahmen ideengeschichtlicher Untersuchungen zu Hobbes, Locke, Spinoza und Machiavelli.

² Laslett setzt den Gedankengang fort: „But in recent years there have been signs that our philosophers were preparing to take up their responsibilities toward political discussions once more. It is on these small signs that some might wish to base an expectation of a rebirth of traditional political philosophy“ (Laslett 1956: X).

das seine provokativen und dichten Interpretationen von berühmten Philosophen der politischen Ideengeschichte trägt.

Die Studien zum politischen Philosophieren des Leo Strauss deuten ihn vor dem knapp skizzierten Hintergrund wesentlich im Kontext der Politikwissenschaft. In genetisch-kontextualistischer Lesart analysieren die Kapitel 2 und 3 Weimarer Kontexte von Strauss und die Genese seiner theoretischen Motive. Kapitel 4 bis 6 enthalten Deutungen der ersten wichtigen Arbeiten des reifen Strauss, und zwar vornehmlich seiner Hermeneutik und seiner Auseinandersetzungen mit dem Naturrecht. Nach einem Vergleich der Konzepte und der Moderne-Kritik von Arendt, Strauss und Voegelin wird in Kapitel 8 das Spätwerk von Strauss skizziert. Kapitel 9 sucht mit soziohistorischen Mitteln die Gründung der akademischen Schule von Leo Strauss darzustellen. Die leitende Frage ist dabei, wieso ein radikaler Kritiker der Moderne und bekennender Platoniker wie Strauss ein einflußreicher Theoretiker in der amerikanischen Politikwissenschaft werden konnte.

1.2 Biographische Skizze

Eine erste Vorstellung von Strauss kann man anhand seiner Denkungsart gewinnen. Er war stets an radikalen, zugespitzten philosophisch-politischen Thesen und Konzepten interessiert. Die frühe bis Ende der 1920er Jahre währende Begeisterung für Nietzsche ist ein Beleg dafür. Aber ein Theoretiker muß für Strauss nicht nur kühn sein, sondern auch vorsichtig, die Wirkung der Radikalität bedenkend. Was er an zwei modernen Autoren schätzt, gilt auch für ihn selbst auf spezifische Weise – man müsse „kühn“ sein wie Hobbes und zugleich dem Motto „caute“ folgen, das Spinoza auf seinem Siegelring trug (LAM: 8). Hans-Georg Gadamer, seit der späten Studienzeit mit Strauss befreundet, hebt in einem Interview auf ähnliche Charakterzüge von Strauss ab, wenn er dessen enorme Wirkung in den USA erklärt:

„I think one of the main points was this absolute courage in his personality, which was so closely connected with modesty and even childishness – he had the courage and he liked to say and to stand for what he found evident and correct. And I think that the first attitude of his on the new continent which struck everyone, was that he opposed the general optimism and belief in progress.“ (Gadamer 1978a: 5)

Der von Alfons Söllner geradezu als Vertreter teutonischer Gelehrsamkeit apostrophierte Strauss beherrschte zudem viele Sprachen, verfügte über enorme detaillierte Kenntnis der großen politischen Philosophen und galt als intensiver Lehrer, der den Problemen ohne Zeitlimit folgte. Hinzu kommt eine oft hervorgehobene Schlichtheit, die sich z.B. in der bevorzugten Anrede als „Mister Strauss“ äußert, und große pädagogische Begabung, die ihn als akademischen Lehrer und Schulgründer auszeichnet. Einen besonderen Reiz haben auch seine verschlungenen Interpretationen, die Strauss in einem Brief an Alexandre Kojève einmal wie folgt etwas selbstironisch faßte: „I am one those who

refuse to go through open doors when one can enter just as well through a keyhole“ (OT: 236).

1899 in Kirchhain als Kind einer jüdischen Kaufmannsfamilie geboren, besuchte Strauss im nahegelegenen Marburg das Gymnasium Philippinum. Das Abiturzeugnis zeigt einen eher durchschnittlichen Schüler.³ 1970 beschreibt er in einem Gespräch mit Jacob Klein seine frühe Entwicklung wie folgt:

„I was brought up in a conservative, even orthodox Jewish home somewhere in a rural district of Germany. The ‚ceremonial‘ laws were rather strictly observed but there was little Jewish Knowledge. In the Gymnasium I became exposed to the message of German Humanism. Furtively I read Schopenhauer and Nietzsche. When I was 16 and we read Laches in school, I formed the plan, or the wish, to spend my life reading Plato and breeding rabbits while earning my livelihood as a rural postmaster. Without being aware of it, I had moved rather far away from my Jewish home, without any rebellion. When I was 17, I was converted to Zionism – to simple, straightforward political Zionism.“ (Strauss/Klein 1970: 2)

Wieviel an dem Plan lebenslangen Studiums von Platons Werken spätere Selbststilisierung ist, kann nicht ausgemacht werden. Wichtiger ist in diesem Zusammenhang der Hinweis auf den Übergang zum politischen Zionismus. Man geht nicht fehl in der Annahme, daß dabei der anderthalbjährige Dienst im deutschen Heer, den Strauss am Ende des Ersten Weltkrieges absolvierte (Juli 1917 bis Dezember 1918), eine Rolle spielte (GS 2: 298). Über die Erfahrungen aus dieser Zeit, die bei vielen ein Einschnitt war, ist nichts Näheres bekannt.⁴ 1917 nur für kurze Zeit und dauerhaft ab 1919 nimmt er sein Studium vornehmlich der Philosophie, aber auch der Mathematik und Naturwissenschaften, in Marburg auf. Später setzt er das Studium in Frankfurt am Main, Berlin und Hamburg fort (GS 2: 298).

Der junge Strauss engagiert sich in der zionistischen Bewegung und ist selbst Teil einer Renaissance jüdischer Kultur (Michael Brenner), über die noch zu sprechen sein wird. 1921 wird er mit einer Arbeit zum Erkenntnisproblem bei Jacobi von Ernst Cassirer, dem er distanziert gegenübersteht, promoviert. Ein Jahr später gibt es eine bemerkenswerte Veränderung der geistigen Interessen, die mit einem ersten, nahezu bekehrungshaften Heidegger-Erlebnis zu tun hat. Im Rückblick schildert Strauss die Situation wie folgt:

„One of the unknown young men in Husserl’s entourage was Heidegger. I attended his lecture course from time to time without understanding a word, but sensed that he dealt with something of the utmost importance to man as man. I understood something at one occasion: when he interpreted the beginning of the Metaphysics. I had never heard nor seen such a thing – such a thorough and intensive interpretation of a philosophic text. On my way home I visited Rosenzweig and said to him that compared to Heidegger, Max Weber, till then regarded by me

³ Die Einsicht in das Abiturzeugnis verdanke ich Herrn Studienrat Tobias Meinel.

⁴ Strauss hat sich wohl als Student der Medizin gemeldet, wurde wegen Französischkenntnissen in Belgien eingesetzt; dreimal verwundet (vgl. Lüders/Wehner 1989: 14). Es gibt auch die Darstellung, daß Strauss eine Appendicitis vortäuschte, um nicht in den Krieg zu müssen, aber der Arzt habe die Täuschung durchschaut (vgl. Shils 1991: 493). Er scheint jedenfalls nicht vom Krieg begeistert gewesen zu sein.

as the incarnation of the spirit of science and scholarship, was an orphan child.“ (Strauss/Klein 1970: 3)

1921 bis 1925 setzt Strauss sein Studium bei Edmund Husserl und Martin Heidegger in Freiburg und Marburg fort. Während dieser Zeit entwickelt sich ein Gesprächskreis von Philosophen, zu dem Gerhard Krüger, Hans Georg Gadamer, Karl Löwith und Jacob Klein gehören. Sie alle sind auf der Suche nach einem neuen Ansatz in der Philosophie und setzen sich dabei primär mit Heidegger auseinander.⁵ Die damals geknüpften Kontakte bleiben lange erhalten. Für Strauss spielt dabei Jacob Klein, den er als seinen ältesten Freund bezeichnet, eine besondere Rolle:

„Klein alone saw why Heidegger is truly important: by uprooting and not simply rejecting the tradition of philosophy [...] Klein was the first to understand the possibility which Heidegger had opened without intending it: the possibility of a genuine return to classical philosophy, to the philosophy of Aristotle and of Plato, a return with open eyes and in full clarity about the infinite difficulties which it entails.“ (Strauss 1978: 2)

Von Klein ging, wie Strauss retrospektiv urteilt, der entscheidende Impuls aus, durch den er dann anfangs der 1930er Jahre seinen Rekurs auf die antike politische Philosophie beginnen konnte.

Mitte der 1920er Jahre nimmt Strauss seine Arbeit an der seit kurzer Zeit in Berlin bestehenden Akademie für die Wissenschaft des Judentums auf. An dieser Akademie, die im Unterschied zur Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, die Rabbiner ausbildete, akademischen Nachwuchs heranbilden und fördern sollte, gehört er zur philosophischen Sektion, die von Julius Guttmann geleitet wird. Hier arbeitet er an seinem Buch über Spinoza und an einer Ausgabe der Werke von Moses Mendelssohn. Nebenbei ist er in einigen Zeitschriften der zionistischen Bewegung als Autor anzutreffen.

Strauss wendet sich 1929/30 nach seinem Spinoza-Buch den dabei aufgetauchten Problemen nun direkter zu. In diesem Zusammenhang stößt er auf einen Satz von Avicenna, den er intensiv und mehrfach auslegt: nämlich die Behauptung, daß das Standardwerk über die Philosophie und die Prophetie Platons *Nomoi* seien.⁶ Damit wird Platon zur zentralen Figur für Strauss, er soll die theoretischen Mittel zur Reflexion der Offenbarungsreligion vor deren Auftreten bereitgestellt haben. Strauss forciert nun die Moderne-Kritik und beginnt die Möglichkeit einer Rückkehr zur klassischen politischen Philosophie zu eruieren. In diesem Kontext entwickelt er erste Überlegungen seiner Tiefenhermeneutik und wendet sich (als Verbindungsstück zur Antike) jüdischen und arabischen Autoren des Mittelalters wie Maimonides, Avicenna, al-Farabi und Averroes zu – eine Auseinandersetzung, die er 1936/37, am Beginn der Ausarbeitung seiner spezifischen hermeneutischen Methodik, noch einmal verstärkt.

⁵ Wichtig für Strauss ist von hier an ein emphatischer Begriff von Philosophie bzw. des Denkens, der dem von Heidegger sehr nahe steht, vgl. Heidegger 1971. Philosophie ist keine Wissenschaft, denn unter Wissenschaft wird „positivistische Fachwissenschaft“ verstanden. Aber Strauss konzentriert sich im Unterschied zu Heidegger auf politische Philosophie, auf die selbstreflexive Bestimmung von Philosophie.

⁶ Zum Orientierungswandel vgl. Strauss' autobiographische Einleitung zum Spinoza-Buch (GS 1: 54), Meier (GS 2: XVf.) sowie Kauffmann (1997: 29).

Die weiteren Stationen von Strauss' Weg sind rasch benannt: Er verweilt mit einem Rockefeller-Stipendium von 1932 bis 1934 in Paris und von 1934 bis 1938 in Cambridge, wo er sein Hobbes-Buch verfaßt. Von dort geht er in die USA, und zwar zunächst nach New York, dort wirkt er erst an der Columbia University und dann an der New School for Social Research. Von 1949 bis 1969 ist Strauss in Chicago im Department of Political Science Professor für politische Theorie; hier gründet er seine Schule und wird zu einer einflußreichen Bezugsfigur des amerikanischen Nachkriegskonservatismus. Nach seiner Emeritierung wirkt er von 1969 bis zu seinem Tod im Jahre 1973 als Distinguished Scholar-in-Residence am St. John's College in Annapolis (Maryland).

1.3 Interpretationskonzept und kontroverse Forschungsfragen

Strauss wird auf divergierende Weise gedeutet. Die einen, vor allem seine Schüler, sehen in ihm einen der wenigen großen politischen Philosophen im 20. Jahrhundert, andere, wie Kenneth H. Green, erklären ihn zu einem jüdischen Denker, und eine weitere Strömung liest ihn nur als Historiker der politischen Philosophie. In der amerikanischen Literatur gibt es weitere Deutungsrichtungen, inklusive einer Unmenge von detaillierten Untersuchungen.⁷ Die Skizze des Forschungsstandes und einiger Desiderata ist auf drei größere Problemkreise konzentriert, und zwar auf die Debatte um das Zentrum von Strauss' Denken sowie auf Fragen der Werkgeschichte und der enormen Wirkung von Strauss. In diesem Kontext entwickle ich mein These und Grundzüge einer kontextualistisch-interpretativen Herangehensweise.

1.3.1 Das umstrittene Zentrum von Strauss' Denken

Eine *erste Richtung von Strauss-Deutungen*, die für die „Straussians“ insgesamt typisch ist, hat Allan Bloom entwickelt, und zwar in einer kurz nach seinem Tode verfaßten ersten Würdigung des Gesamtwerkes seines Lehrers.⁸ Bloom hebt darauf ab, daß Strauss in erster Linie ein Philosoph ist: „At most he [Strauss] hoped there might be a third humanism“, der nicht von der Ästhetik der Antike, sondern von der Wahrheit ihrer

⁷ Ein Beispiel für diese Literatur sind Lamperts Buch (1996) über Strauss und Nietzsche, ein Kommentar zu Strauss' Aufsatz: „A Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil“, der wie folgt eingeschätzt wird: „I believe that it is not too much to say that Strauss's essay is the most comprehensive and profound study ever published on Nietzsche“ (ebd.: 1f.). Ein anderes Beispiel ist Orr (1995).

⁸ Werner Dannhauser hat die Beziehung von Strauss und Bloom, der ein Jahr persönlicher Assistent von Strauss war und dann mit ihm brach und nach Europa ging, so metaphorisiert, daß er der Sonne zu nahe kam. Ende der 1960er Jahre näherte sich Bloom wieder Strauss an, und in seinen letzten Lebensjahren stünde er ihm wieder sehr nahe (Dannhauser 1995: 5).

Philosophie her inspiriert wird (1974: 389). Folgerichtig liegt der Schwerpunkt bei der Wiederherstellung der klassischen politischen Philosophie, bei den Interpretationen klassischer Autoren, die Strauss in seinem Spätwerk gab. Die Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Fragestellungen und der Rückweg zur Antike sind demnach nur die „Prolegomena“. Damit wird Strauss der zeitgenössischen Bezüge entkleidet und auf eine spezielle Weise auf die Rückkehr zur antiken Philosophie reduziert. Strauss zeichnet sich in dieser Perspektive durch die Wiederaufnahme der Debatte zwischen den Antiken und den Modernen zugunsten ersterer, durch das politisch-theologische Problem und seine Methodik aus. Was die umstrittene Methodik von Strauss – die Unterscheidung einer äußeren, exoterischen Präsentationsform und einer inneren, esoterischen Wahrheit von Texten – angeht, so ist sie für Bloom durchaus zentral. Er vertritt jedoch die Auffassung, daß die beiden Grundprobleme nichts mit der Methodik zu tun hätten (Bloom 1974: 381). Damit sollen Strauss' zentrale Fragen vom Streit um seine Methode ausgenommen werden.

Einer solchen Trennung von Problem und Methodik widerspricht eine repräsentative Interpretation, wie sie Heinrich Meier entwickelt hat. Für ihn ist Strauss der einzige namhafte Protagonist politischer Philosophie im 20. Jahrhundert (Meier 1996: 9, 19). Auch hier ist Strauss primär Philosoph, aber er hat mehr zu bieten als die Rückkehr zur Antike. Seine Stärken liegen in der Kritik, denn die Aufgabe bestand zunächst in der Wiedergewinnung des klassischen Denkhorizontes gegen den Historismus und Positivismus; es galt, von versteinerten Systemen und Lehren zu den ursprünglichen Fragen und zur Intention des Philosophen zurückzukehren (ebd.: 41). Strauss' Verständnis der Intention, der Absicht des Theoretikers und des mehr oder weniger offenen Planes philosophischer Werke bedeutet, sich ganz auf die Denkbewegung des Autors einzulassen und dabei dessen Ziel zu rekonstruieren. Dieser Ansatz ist nicht nur gegen eine relativistische Theoriegeschichte gerichtet, sondern ebenso sehr gegen die Hybris moderner Autoren, die einen Denker besser zu verstehen glauben, als er sich selbst verstand. Für Strauss kommt es darauf an, die Denker so zu verstehen, wie sie sich selbst verstanden, sie sorgfältig zu lesen und zu interpretieren. Dabei, so Meier, „muß der Interpret die Sache, auf die die Denkbewegung gerichtet ist, selbst denken. Die hermeneutische Anstrengung geht fugenlos in die im eigentlichen Sinne philosophische Aktivität über“ (ebd.: 33). Hier ist ein generelles Motiv von Strauss angesprochen, das er gleichermaßen auf namhafte moderne wie antike Autoren bezieht. Zugleich ist für Meier klar, daß es nicht einfach um eine Rückkehr zur antiken Philosophie geht, denn wiewohl Strauss für die Wiederaufnahme der ewigen Alternativen und Probleme eintritt, realisiert er diese Position im 20. Jahrhundert und reagiert damit auf die Krisen der Moderne. Strauss hat dafür eine Leitmetapher entwickelt, die sich durch all seine Schriften zieht. Er spricht etwa seit 1930 davon, daß die Modernen in einer Höhle unter der von Platon beschriebenen steckten; für sie käme es darauf an, sich in die Höhle, in der die normalen von Platon beschriebenen Schwierigkeiten gelten, hinaufzuarbeiten (ebd.: 21). In dieser Metapher ist die Präferenz für die platonische Philosophie, die dadurch ausgezeichnet wird, daß Platon die normalen Schwierigkeiten des Philosophierens gültig beschrieben habe, ebenso sichtbar wie die starke Kritik: Statt auf den gewünschten Weg ans Licht habe sich die Moderne in eine Unterhöhle, einen noch tieferen Stollen eingegraben. Für

die komplizierte Rückkehrbewegung zur antiken Philosophie ist die Unterscheidung von esoterischer und exoterischer Lehre von Philosophen ebenso zentral wie das theologisch-politische Problem, das nach Strauss zwei divergierende Antworten auf die Frage „Wie soll ich leben?“ enthält. Die Antworten der politischen Philosophie und der Theologie auf diese Frage sind gegensätzlich und nicht vermittelbar (Meier 1996: 11–13; vgl. Kauffmann 1997: 99f.).

Während Bloom und Meier Strauss primär als politischen Philosophen deuten und seinen Rekurs auf die Antike und insbesondere die platonische Philosophie akzentuieren, repräsentieren Autoren wie Ted McAllister (1996), Catherine Zuckert (1996) und Stanley Rosen (1987) eine *zweite Linie von Deutungen*. Sie heben Strauss' Methodik und die Tendenz, über die Moderne hinaus zu denken hervor. Der Untertitel von McAllisters Studie über Strauss und Voegelin, „the search for a postliberal order“, ist für diese Richtung typisch. Hier werden die Krise der Moderne und die Fragilität des Liberalismus nicht nur als Ausgangspunkt für eine Rückkehr zum klassischen Denken begriffen, sondern diese Rückkehr soll auch die Mittel bereitstellen, um in der Moderne auf die antiken Einsichten rekurrieren zu können. In dieser Perspektive bilden die Krise der Moderne und ihre Überwindung das Zentrum von Strauss' Arbeiten. Damit bekommen die zeitgeschichtlichen Problemstellungen einen wesentlich größeren Stellenwert als in der ersten Interpretationsrichtung. Auch hier gilt das Œuvre von Strauss als „cryptic“, aber nur an der Oberfläche, denn sein Werk sei „internally coherent“ (McAllister 1996: 25).

Ähnlich wie McAllister setzt auch Zuckert ihren Akzent. Sie bezeichnet Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss und Derrida als postmoderne Platon-Lesarten: „They are all seeking a way of making a new beginning, of moving beyond ‚modernity‘ to something better, by articulating a new and different understanding of the distinctive characteristic of the ‚West‘“ (Zuckert 1996: 1f.). All diese Autoren kennzeichne zudem, daß sie im Unterschied zu früheren Theorien, etwa des 19. Jahrhunderts, Philosophie wieder als Lebensform begriffen. Folgerichtig wird mit Bezug auf Strauss betont, daß eine Rückkehr zur klassischen politischen Philosophie für ihn nur tentativ, experimentell sein könne. Es könne sich nur um eine Rückkehr zum Denken, nicht aber zur antiken Praxis handeln. Zuckert demonstriert, daß Strauss der unaufhebbaren Spannung zwischen der klassischen griechischen Philosophie und der Offenbarungsreligion entscheidende Bedeutung beimaß. Auch deshalb setzt sie sich von einer Interpretation ab, die Strauss eine einfache Rückkehr zur Antike unterstellt. Die Platon-Deutung von Strauss – wie all seine theoretischen Probleme – werden als wesentlich durch seine Methodik geprägt interpretiert.

Stanley Rosen, ein „abtrünniger“ Strauss-Schüler, erkennt in ihm einen Postmodernen, wofür er gerade die Methode der doppelt kodierten Texte, das Ineinander von Exoterischem und Esoterischem verantwortlich macht. Er liest Strauss als Propagandisten der klassischen politischen Philosophie, der ihre aktuelle Bedeutung und die Notwendigkeit einer Rückkehr zu ihr thematisiere (Rosen 1987: 121, 111), und setzt den Akzent auf die politische Bedeutung der hermeneutischen Prinzipien von Strauss. In ihnen erkennt er ein kryptisches politisches Programm, dessen Elemente Aufklärungs- und Liberalismuskritik sind. Die esoterische, verborgene Wahrheit für die Wenigen, die Philosophen, und die exoterische Präsentationsform für die Menge seien zwar ein elitä-

res Programm, aber die Methodik werde nicht instrumentell begriffen, denn sie reflektiere die generelle Problematik der Mehrfachkodierung und der Dekodierungsprobleme von Texten. Rosen erkennt zudem spielerische Motive im Werk von Strauss und behauptet, er habe in diesem Sinne die Maske eines mittelalterlichen Rabbi benutzt (ebd.: 107). Material konzentriert sich Rosen auf die Debatte zwischen Strauss und Kojève, einen Streit um die Interpretation des Xenophontischen *Hieron*, bei dem es letztlich um das Verständnis des Totalitarismus geht.

Eine *dritte Linie der Strauss-Deutungen* repräsentieren Kritiker wie Shadia Drury, John G. Gunnell und Stephen Holmes, die Strauss generell stärker auf sein reales Wirkungsfeld, nämlich die Politikwissenschaft in Amerika, beziehen. Diese Kritiker setzen beim Zusammenhang von Methodik und Form der Theorie an und betrachten ihn als für das Œuvre zentral. Dabei treten recht unterschiedliche Aspekte hervor.

Gunnell hat sich seit Ende der 1970er Jahre mit Strauss auseinandergesetzt (z.B. 1978: 122ff.; 1979). Seine in unterschiedlichen Fassungen entwickelte zentrale These lautet: Strauss habe eine „falsche“ philosophische, metatheoretische Orientierung in die amerikanische Political Science eingebracht und so die vorhandene pragmatische Beziehung von Theorie und Praxis empfindlich gestört. Er deutet Strauss als einen deutschen Philosophen, der im Exil im Umfeld von Political Science agiert und an seiner herkömmlichen Orientierung an metatheoretisch-normativen Fragen festhält. Strauss betreibe „Political Theory“ im Unterschied zu amerikanischer „political theory“, die immer den Kontakt zur Empirie und zur Praxis sucht. Zentraler Stellenwert komme dabei der Etablierung einer neuen Tradition zu. Auf die Spezifikationen von Gunnells Thesen wird noch zurückzukommen sein, wenn es um die akademisch-disziplinären Wirkungskontexte von Strauss geht. Festzuhalten ist: Strauss wird hier weder als Philosoph noch als Politikwissenschaftler gefaßt, sondern als jemand, der eine neue Form von politischer Theorie etabliert. Für Gunnell ist das, was Strauss, aber auch Hannah Arendt und Eric Voegelin entwickelt haben, epische Theorie, denn sie erzählen Verfallsgeschichten. Die intendierte Rückkehrbewegung zur antiken Philosophie erscheint hier als die problematische Leistung, und den Interpretationen der antiken Autoren selbst wird keine besondere Bedeutung zugemessen. Für die Verfallsgeschichten und die Erfindung einer neuen Tradition werde bei Strauss die Methodik entwickelt. Will man die Kritik bündeln, so resümiert sie sich im Vorwurf mangelnder Klarheit und Systematik, die selbst die Grundbegriffe wie „politische Philosophie“ betreffe (Gunnell 1978: 130). Die Rückkehr zu sokratischem Philosophieren, zu zetetischen Erörterungen von ewigen Problemen gelten als Verfall systematischer und empirisch informierter politischer Theorie.

Shadia Drury ist eine scharfe Strauss-Kritikerin und hat mit ihrer Monographie *The Political Ideas of Leo Strauss* (1988) neue Fragen provoziert. Sie wendet sich gegen die Deutung, Strauss sei primär ein Ideenhistoriker, und sucht seine „hidden philosophy“; für sie schrieb Strauss selbst esoterisch. Was sie in dieser Perspektive bei der Analyse der Arbeiten des mittleren und späten Strauss herausfindet, ist eine verdeckte nietzscheanische Philosophie, die der Moderne kritisch gegenübersteht und elitär ist. Damit hat sie den Einfluß von Nietzsche auf Strauss herausgestellt, der zuvor viel zu gering eingeschätzt wurde. Aber Form und Grundprobleme von Strauss' Theorie bleiben un-

klar, da diese selten auf sachliche Probleme bezogen werden und die Polemik überwiegt. Drury kämpft gegen einen schädlichen Einfluß an, den Strauss als Begründer einer Schule, einer Bewegung im akademischen Leben habe. Das ist, da der Einfluß massiv war, an sich legitim; allerdings muß die Frage nach den Stärken von Strauss, nach den Gründen und Leistungen seiner Moderne-Kritik zugelassen werden. Diese Fragen sind auch in Drurys jüngerem Buch (1997), nicht aufgenommen worden, dort geht es primär um den Zusammenhang von Strauss mit dem amerikanischen Konservatismus. Das Zentrum von Strauss bestimmt Drury als nietzscheanische Philosophie, die nicht zufällig eine politische Wirkungsgeschichte gefunden habe und nicht nur einfach konservativ, sondern im Kern reaktionär sei und sich gegen die amerikanische liberale Tradition richte.

Ein dezidiert liberaler Kritiker wie Stephen Holmes bestimmt Strauss als Phänomen „sui generis“, d.h. weder eindeutig als Philosophen noch als Politologen (1993: 78). Er liest ihn politisch, aber nicht so polemisch wie Drury. Auch für Holmes ist Strauss durch Nietzsche beeinflusst, dadurch wird er hier aber zu einem „kosmopolitischen Ungläubigen“, dessen Frage laute: „Wie ist es den großen Philosophen der Vergangenheit gelungen, die Wohltaten der Aufklärung zu genießen und gleichzeitig der Dialektik der Aufklärung zu entrinnen?“ (Holmes 1990: 555). Die Antwort auf diese Frage ist die Methodik des sorgfältigen Schreibens, der Andeutungen zwischen den Zeilen, welche den Philosophen die Wahrheit weise, der Menge hingegen das Exoterische lasse. Politisch läuft dieser Ansatz auf eine scharfe Attacke gegen die Gleichheitsvorstellungen in der Moderne und eine Verteidigung von Ungleichheit mittels antiker Autoren hinaus. Holmes rückt die Moderne-Kritik ins Zentrum und attackiert die maßlose Überschätzung der Rolle der Philosophie bei Strauss, die nicht nur Ursache der Krise der Moderne sei, sondern auch als ihr Heilmittel ausgegeben werde.

Eine *vierte Grundrichtung der Strauss-Deutungen* hebt auf den jüdischen Denker ab. Diese jüngere Linie vertritt insbesondere Kenneth Hart Green; er hat nicht nur die andauernde Auseinandersetzung von Strauss mit Maimonides, dem jüdischen Religionsphilosophen par excellence (1993: 135ff.) verfolgt, sondern gibt inzwischen eine auf fünf Bände angelegte Reihe von Strauss-Schriften (1997aa) heraus, wo dessen Arbeiten zu Fragen der jüdischen Religion gesammelt sind. Für Green ist Strauss „one of the most important jewish thinkers of the present century“ (1993: XI), der vor allem aufgrund seiner andauernden Auseinandersetzung mit Maimonides als jüdischer Denker zu begreifen sei. Das Verständnis des jüdischen Gesetzes, der Propheten, einer sinnvollen politischen Ordnung, das Problem der sittlichen Lebensführung für verschiedene Gruppen und vieles andere mehr seien genuin jüdische Themen, die Strauss im Zusammenhang mit Maimonides bearbeite.⁹ Erst im Verlauf einer länger währenden Auseinandersetzung stoße Strauss in diesem Kontext auf das Problem der exoterisch-esoterischen Schreibweise. Die genannten jüdischen Themen gelten als Zentrum von Strauss' Denken, das durch die esoterisch-exoterische Methodik abgerundet und ausgebaut würde.

⁹ Eine besondere Rolle spielt der Plan eines Buches zum Thema Philosophie und Gesetz, etwa von 1948 (vgl. Green: 1997a: 467f.); der Plan muß aber nicht als Beleg für ein starkes und andauerndes Interesse an jüdischen Themen gelesen werden, sondern sein Fallenlassen kann umgekehrt auch ein Einlassen auf zeitgeschichtliche und amerikanische Probleme anzeigen.

In Deutschland hat Alfons Söllner eine andere Variante einer solchen Deutung von Strauss entwickelt, er liest ihn als einen „ultra-konservativen“ jüdischen Denker, der letztlich ein politischer Theologe sei (1990a: 119; 1996a). Seinen Denkweg deutet er als einen von Jerusalem nach Athen, als werkgeschichtlichen Pfad, der von den jüdischen Göttern und Propheten zu den griechischen Göttern führe. Strauss wende sich am Anfang des 20. Jahrhunderts der jüdischen Tradition zu und entwickle von dort seine Aufklärungs- und Moderne-Kritik, welche die ursprünglichen theologischen Anstöße dann säkularisiere. Deshalb könne man „den spätplatonischen Idealismus im Spätwerk von Leo Strauss als einen Indikator dafür nehmen, daß der Theologe endgültig über den Philosophen die Oberhand gewonnen hat“ (Söllner 1990a: 118). Hier erscheint das frühe und auch das mittlere Schaffen nicht als Prolegomenon, in ihm sind vielmehr die eigentlichen Motive eingekapselt, und zwar in einem solchen Maße, daß sie Kohärenz für das Ganze stiften.

Vorerst läßt sich resümieren: Das Selbstverständnis und die Zuordnung von Strauss zu akademischen Disziplinen sind in den verschiedenen Deutungslinien umstritten. Mir scheint, daß diese beiden Aspekte stärker miteinander verbunden werden müssen, um die Leistungen von Strauss angemessen beurteilen zu können. Strauss' Selbstbeschreibung und ihre Rekonstruktion ist für die Klärung von Streitfragen der Strauss-Interpretation ein wichtiger Zugang. Sah Strauss sich als großen politischen Philosophen (Meier 1996) oder deutete er sich mehr als Gelehrten (Gebhardt 1995) bzw. als einen „einfachen Denker“ (Bluhm 1996a)? Welche Selbstdeutung man vorzieht, hat erhebliche Folgen. Thematisiert man Strauss primär als einen großen Philosophen, der sich den ewigen Fragen der politischen Philosophie widmet, wie Meier es vorschlägt, so rücken bei einer solchen „straussianischen“ Interpretation die historisch-politischen Kontexte weitgehend in den Hintergrund. Es gibt aber auch die Deutungen, welche Strauss ausdrücklich nicht als politischen Philosophen begreifen. Ich werde das Rätsel dahingehend auflösen, daß Strauss sich als einen Gelehrten sah, der politische Philosophie *wieder ermöglichen* wollte; an den Klassikern und den großen Philosophen gemessen, bezeichnete er sich dabei selbst bloß als Gelehrten, als einfachen Denker (vgl. Bluhm 1996a, 1999). Folgt man dieser Deutung, der zufolge das Ziel in einer Wiederermöglichung antiker Philosophie in einem strikten Sinne besteht, dann muß, statt der vergeblichen Suche nach einer mehr oder weniger konsistenten Theorie bei Strauss, untersucht werden, aufgrund welcher Problemlagen und in welchen Kontexten er zu der Auffassung kam, daß es für das politische Denken entscheidend sei, die klassische politische Philosophie wieder zu beleben, auf sie zurückzugreifen.

1.3.2 Exposition der These

Strauss entwickelt, so meine leitende These, eine *paradoxe Form von politischem Philosophieren, nämlich ein politisches Denken, das im Kern unpolitisch ist*. Er ist kein politischer Philosoph im engeren Sinn, denn er hat keine systematische philosophische Theorie der Politik geschaffen, und zwar weder einen Vorschlag zur Lösung des Problems politischer Ordnung, noch eine politische Ethik, obwohl beides für ihn zentrale

Fragen politischer Philosophie sind. Er ist aber auch kein politischer Theoretiker, denn er bietet keine politische Theorie des politischen Prozesses, seiner Strukturen, Institutionen und Akteure sowie seiner Konsequenzen, ganz zu schweigen von damit zu verbindenden Fragen der Anwendung und Implementation. Strauss kennzeichnet vielmehr, daß er auf einer metatheoretischen Ebene durch zetetische Erörterungen einen normativen Horizont eröffnen will. Dazu tritt er primär als Kommentator auf, beziehungsweise arrangiert mit der Maske des Kommentators das Gespräch mit den großen Philosophen. Sein Denken kreist um die Aufgabe, die politische Philosophie wieder zu ermöglichen und zu bewahren und hat insofern einen unpolitischen Kern, denn es ist wesentlich auf die Sache der Philosophie im Sinne der *Vita contemplativa* bezogen. Das der Philosophie gewidmete Leben ist aber nur möglich, wenn der Philosoph sich auch auf das praktische Leben bezieht, wenn er seine Tätigkeit vor dem Gemeinwesen rechtfertigen kann, wenn er zeigen kann, daß die Philosophie nicht destruktiv für die politische Ordnung sein muß und damit mittelbar-konsekutiv die Bedingungen philosophischen Denkens bewahrt werden. Insofern Philosophie zur Selbstreflexion ihrer Bedingungen gezwungen ist, läßt sich Strauss am selbst gestellten Anspruch messen. Er ist dann auch ein politischer Denker, und zwar vor allem, weil der Mehrzahl seiner Interpretationen politische Motive wie die Liberalismus- und Aufklärungskritik, das Totalitarismusproblem u.a.m. zugrunde liegen, weil seine Schriften als theoretische Interventionen gedacht sind, die sich auf die Veränderung einer geistig-politischen Situation beziehen. Das kennzeichnet sie, trotz aller von Strauss oft selbst vollzogenen Dekontextualisierungen, wie die folgenden Studien durch eine *Rekontextualisierung* in politische, akademisch-disziplinäre und theoretische Kontexte zeigen werden.

Meine These hat verschiedene Aspekte: werkgeschichtliche, auf die ich anhand der Schaffensperioden eingehe, und systematische. Systematisch problematisiere ich die ausstehende theoretische Verbindung zwischen dem Begriff des Politischen, in Strauss' Verständnis der guten politischen Ordnung schlechthin und dem Verständnis von Politik im Sinne von Policy und Politics, die im Rahmen konkreter Typen politischer Ordnung realisiert werden. Diese Lücke ist auch für das problematische Verhältnis von Krisendiagnostik und Therapievorschlügen verantwortlich. Die Diagnostik wird nur anhand der politischen Philosophie entfaltet, ohne das die Kriterien geklärt oder historische Argumentationen einbezogen werden. Hinzu kommt, die Diagnostik überwiegt bei weitem gegenüber dem generellen Therapieversuch einer Rückkehr zur antiken politischen Philosophie, bei dem unklar bleibt, wie er vollzogen werden soll und inwiefern es sich dabei für die Moderne um einen sinnvoll realisierbaren Weg und nicht nur um einen kritischen Horizont handelt. Für die Rekonstruktion von Strauss' Verständnis politischer Philosophie werden unterschiedliche Dimensionen politischer Philosophie, die mit ihrem verschiedenen Adressatenbezug (Philosophen, Herrscher, Volk) zu tun haben, differenziert. Diese Dimensionen hat Strauss nie klar und systematisch auseinandergesetzt. Vielmehr wechselt er zwischen verschiedenen Dimensionen und vermag es so, eine Vielzahl von Fragestellungen zu verbinden und gleichzeitig systematische Lücken zu überblenden.

Bei der vielfach diskutierten Kohärenzproblematik der theoretischen Auffassungen kann man von einigen durchgehenden Fragestellungen bei Strauss ausgehen:

- die Debatte zwischen den „Alten“, der klassischen antiken politischen Philosophie, und den „Modernen“, der Aufklärung; diese Debatte hat mindestens drei Ebenen: die Auffassung von Wissenschaft, die Bestimmung von Politik und die Rolle, die dem Individuum zugemessen wird;
- das theologisch-politische Problem bzw. der Gegensatz von Jerusalem (Offenbarungsreligion) und Athen (politische Philosophie); ersteres bedeutet ein Leben nach der Bibel und damit nach einer absoluten Autorität, letzteres ein philosophisches Leben. Dieser Gegensatz, der schon in der Antike wirksam gewesen sei, reiche in die Moderne hinein und mache in verschiedenen Formen als Gegensatz unterschiedlicher moralisch-politischer Orientierungen, wie Strauss meint, letztlich deren „Dynamik“ aus;
- schließlich die ideen- und geistesgeschichtliche Problematik des Verfalls der politischen Philosophie sowie dessen Ursachen.

Ich behaupte, daß es zwischen diesen verschiedenen Fragen einen Zusammenhang gibt, der wesentlich über das philosophisch-politische Problem der Ordnung zu begreifen ist, das demnach das Zentrum von Strauss' Philosophieren bildet. Wenn man die spezifische Art, wie er das Ordnungsproblem stellt, verstehen will, so sind drei generelle Dimensionen politischer Ordnung zu unterscheiden:

1. Die *strukturelle Dimension*: Ordnung wird hier weit gefaßt, sie bezieht sich auf alle Bereiche der Gesellschaft – Politik, soziale Gliederung, Ökonomie und Moral. All diese Aspekte erscheinen als wichtig, wenn die Frage der guten Ordnung wieder aufgeworfen werden soll.
2. Die *existentielle Dimension* des Problems der guten Ordnung ist essentiell mit dem Wissen und der Entscheidung für eine Art der Lebensführung verbunden. Hier geht es um anthropologische Grundlagen von politischer Ordnung und um die subjektiven Bedingungen ihrer Ermöglichung, um die Frage der Tugenden.
3. Die Thematisierung von Ordnung hat nach Strauss eine voraussetzungsvolle *methodische Dimension*. Man muß nämlich auf einer Art Metaebene die Frage nach einem allgemeinen Maßstab für die gute Ordnung aufwerfen, um damit einen gehaltvollen Denkhorizont zurückzugewinnen.

Den Zusammenhang, den Strauss zwischen den Dimensionen herstellt, kann man als Frage nach der *Ordnung der Ordnung* bezeichnen, weil Strauss nach den Bedingungen, Möglichkeiten und Voraussetzungen nicht einer konkreten politischen Ordnung, sondern der guten politischen Ordnung schlechthin und ihrem Zusammenhang mit der Lebensführung fragt. Er kreiert dabei einen spezifischen Denkhorizont, in dem das Problem zetetisch und interpretativ erwogen, aber nicht konkretisiert und in bezug auf bestimmte Gesellschaften angewandt wird. Gerade weil die Konkretisierung absichtsvoll verweigert wird, handelt es sich um politisches Philosophieren, das statt einer philosophischen oder politikwissenschaftlichen Theorie die verdeckten „Lehren“ von Philosophen *tieferhermeneutisch* eruiert.

Zwischen den verschiedenen begrifflichen Fassungen, die Strauss dem Ordnungsproblem gibt, besteht ein Zusammenhang, der etwas näher umrissen werden soll. Als grundlegende Frage kann die Problematik „Antike – Moderne“ angesehen werden, darin

eingelassen, aber doch abgeleitet, ist dann die große Alternative „Athen oder Jerusalem“. Beide Fragen werden in der Moderne- und Liberalismuskritik zusammengefaßt und politisch zugespitzt. In der Debatte um den Rückweg zu den „Alten“ geht es um die Art von politischer Philosophie, um die Rolle von Wissenschaft und wissenschaftlichem Wissen in bezug auf die Politik. Strauss schwankt, pointiert gesagt, zwischen zwei Positionen: Zum einen will er zu den Antiken als Antiken zurück; zum anderen aber will er – wie auch Nietzsche und Löwith – die „Alten“ in einem postaufklärerischen Horizont restituieren. Bei der Problematik Athen oder Jerusalem geht es auch um die Rückkehr zur klassischen politischen Philosophie, aber unter besonderen Bedingungen. Strauss muß zeigen, daß Plato schon den Horizont der Offenbarung mit bedacht hat. Das gelingt ihm nur über eine spezifische Deutung mittelalterliche Denker wie al-Farabi, Avicenna und Maimonides. Doch erst wenn er belegen kann, daß die klassische Philosophie sich des doppelten Anspruchs, d.h. des Anspruchs der Politik und der Theologie, erwehren konnte und mußte, erst dann kann sie für ihn zum Garanten werden, dem die Lösungskompetenz für alle grundlegenden Problemstellungen zugeschrieben werden kann. Umgekehrt hält Strauss daran fest, daß die Leidenschaft der Griechen für das richtige Sehen und Denken sowie die der Juden für das richtige Handeln gegensätzliche, aber einander ergänzende Perspektiven sind. Mehr noch: Er hält diesen Gegensatz für die Grundlage der Differenzierung von Kirche und Staat und der Dynamik der Moderne (SPPP: 232). Diesen zweiten Gegensatz einmal gesetzt und entwickelt, kann dieser ganze Komplex zur Moderne-Kritik genutzt werden, und zwar gegen die rationalistische Aufklärung. Motiv der Kritik ist Strauss' Ablehnung des grenzenlosen modernen Machbarkeitswahns. Wenn in diesem Zusammenhang Amerika ausgezeichnet wird, dann als ein Land, in dem die alte Tradition neben dem Modernen noch lebendig ist.

Die Behauptung, daß das Problem der Ordnung in diesem ganzen Komplex entscheidend ist, impliziert nicht, daß Strauss sich als Ordnungsstifter sieht oder gar, daß er eine andere Ordnung im Gegensatz zu derjenigen der Moderne entwerfen will. Kennzeichnend ist für ihn ein anderer Ansatz, der im Anschluß an eine zentrale Überlegung aufgezeigt werden kann: „The political question par excellence [is, H. B.] [...] how to reconcile order which is not oppression with freedom which is not license“ (PAW: 37). Strauss erörtert diese Problemstellung so, daß er gegen alle mehr oder weniger individualistischen, modernen Fassungen von Freiheit zeigt, daß Freiheit immer an eine Ordnung gebunden ist, daß sie nicht nur durch eine Ordnung ermöglicht und begrenzt wird, sondern selbst als eine Qualität politischer Ordnung erscheint. Wenn Strauss von Ordnung, politischer Ordnung spricht, dann ist in der Regel ein normativer Ordnungsbegriff gemeint, ein Begriff, der wenn nicht auf die beste, so doch zumindest auf die gute Ordnung zielt. Damit setzt sich Strauss deutlich gegen eine Reihe anderer politisch-philosophischer Konzepte von Ordnung ab. Er steht damit in Differenz zu einem modernen und gleichsam schwach normativen Ansatz, man denke z.B. an Rawls und seine Idee der wohlgeordneten Gesellschaft, und erst recht zu jenen Denkern, die mit Rekurs auf totalitäre Inanspruchnahmen der Ordnungsidee diese generell verabschiedeten. Ausgeblendet bleibt auch eine dritte Position, die die generelle Ambivalenz von Ordnung betont (wie Michel Foucault, Bernhard Waldenfels). In dieser Perspektive wird Ordnung sowohl als Ermöglichung von Strukturen und Handlungschancen, aber eben auch

gleichzeitig als Verunmöglichung anderer Strukturen und Handlungsmöglichkeiten thematisiert.

Was Strauss mit seinem Fragen nach politischer Ordnung erörtert, hängt wesentlich mit der methodischen Dimension des Problems zusammen, die sich um die Frage dreht, mit welchem Maß bei dieser Problematik überhaupt geurteilt werden kann. Er fragt nicht danach, wie aus dem qualitativen Maß für Ordnung schlechthin Maßstäbe für politische Philosophie gebildet werden können, wobei mit Maß hier die normative Grundidee gemeint ist, d.h. auf Habermas bezogen, der herrschaftsfreie Diskurs, oder bei Rawls die Situation des Vertragsschlusses einer kooperativen politischen Gemeinschaft. Solche Grundideen sind im Rahmen einer systematischen Theorie zu entfalten, und erst in diesem Rahmen können sie zu Maßstäben fortentwickelt werden. Die Weigerung von Strauss, über die Frage nach dem Maß konkreter zu werden, d.h. das Maß genauer zu fassen und im Rahmen einer politischen Theorie zu einer konkreten Idee zu entwickeln, zeigt sich bis in die begriffliche Fassung, nämlich insofern, als Strauss den Akzent auf die Frage nach der Ordnung setzt und das Problem von moralisch-ethischen Maßstäben für Ordnung nur aufwirft. Das ist eine eigenwillige Fehlkonzeptualisierung des Problems. Strauss geht es um metatheoretische Problematisierung, die Ordnung der Ordnung oder die Möglichkeit eines allgemeinen normativen Maßes, aber eben nicht um Maßstäbe für politische Ordnungen. Schärfer gefaßt: Strauss weigert sich geradezu, aus der Frage nach dem qualitativen Maß für Ordnung eine Frage des Maßstabes, mit dem Ordnungen beurteilt werden können, zu machen. Genau an diesem Punkt müßte er nämlich erörtern, in welchem Verhältnis universale Vorstellungen guter politischer Ordnung zu konkreteren Formen politischer Ordnungen stehen. Strauss schneidet diese Frage ab, indem er das Geschäft der politischen Philosophie zu einem zetetischen macht, das zudem zwei verschiedene Adressaten berücksichtigen muß und deshalb Esoterisches unter exoterischer Präsentationsform zu verstecken hat. Damit lassen sich allerdings die komplexen Ordnungsideen von Platon und erst recht von Aristoteles, der systematisiert den Bezug zur politischen Praxis realisiert, nur partiell bergen. Vielmehr handelt es sich um eine Hermetisierungs- und Abschottungsstrategie, mit der die politische Philosophie einen besonderen Rang zugewiesen bekommt, der sie der Kritik enthebt, und von dem aus zugleich aller Positivismus und Historismus abgewehrt werden können.

Strauss arbeitet, wie der knappe Überblick über seine Problemstellungen zeigt, mit großen Alternativen und typologischen Zuspitzungen; Antike oder Moderne, Athen oder Jerusalem, politische Philosophie oder Positivismus heißen seine großen, antithetischen Gegensatzpaare. In der Vereinfachung, Zuspitzung und Radikalisierung liegt eine beträchtliche Stärke und eine Kritik an allen Gegensätze vertuschenden Synthesen. Man darf jedoch nicht übersehen, daß damit einige Differenzierungsmöglichkeiten per se ausgeblendet sind. Auf Fragen, was genau mit Positivismus gemeint ist, von welcher Antike die Rede ist, was Moderne meint (eine geistesgeschichtliche oder eine historische Epoche, einen Typus von Wissenschaft, eine Gesellschaftsstruktur) gibt Strauss häufig keine präzisen Antworten. Die oft bemerkten Unschärfen (Drury 1988, McAllister 1996, Holmes 1993 u.a.) fallen um so mehr ins Gewicht, als Strauss in seinen Interpretationen großer Philosophen einzelne Begriffe bis in ihre letzten Verästelungen verfolgt. Man kann und muß von Strauss mit seinem geistigen Vermögen, was die Grundbegriffe an-

geht, mehr Klarheit und Präzision verlangen; auch und gerade, wenn er Philosophie als ein sokratisch-platonisches Gespräch, als ein dramaturgisches Fragespiel begreift.

Eine Stärke von Strauss' Denken besteht in seiner radikalen Moderne-Kritik, die den Versuch unternimmt, einen Horizont zu gewinnen, der außerhalb der Moderne liegt. Die Liberalismuskritik von Carl Schmitt, die dieser im *Begriff des Politischen* (1932) entwickelte, geht Strauss nicht weit genug. Man müsse, so Strauss in seinen berühmten *Anmerkungen* zu Schmitt (1932), einen Begriff des Politischen entwickeln, der nicht mehr an den Liberalismus, den Gegenstand der Kritik gebunden ist. Das ist, was eingangs als Kühnheit bezeichnet wurde. Im gleichen Sinne setzt sich Strauss auch mit Heidegger auseinander. Er nutzt ihn, um seinen eigenen Ansatz zu entwickeln, und kehrt nach der mit ihm vollzogenen Destruktion der modernen Philosophie zu klassischen Fragen antiker politischer Philosophie zurück, wobei es darum geht, die Moderne anhand der Antike, also in einem Rahmen zu beurteilen, der nicht der moderne ist.

Die diagnostische Überlegung, wonach sich die Moderne in selbstreferentiellen Bezügen verfangen hat und nicht in der Lage ist, ernsthafte normative Orientierungen aus sich heraus zu erzeugen, leitet diesen starken Rekurs auf die Antike. Allerdings bestimmen antike Ideen von Anfang an die Kritik der Moderne. Gleich ob man das als einen fundamentalistischen Rekurs auf die Antike auffaßt oder als eine Suche nach einer postliberalen Ordnung – es ist der Versuch, der Moderne zu entkommen und sie gleichsam von außen zu kritisieren. Wenngleich diese Absicht nicht gelingen kann, da Rückkehrbewegungen an den modernen Ausgangspunkt gebunden bleiben, gleichgültig wie tief sie sich auch in die Antike versenken (vgl. Foucault 1988)¹⁰, wird die geistesgeschichtliche Rückbesinnung, welche die Selbstmißverständnisse der Moderne aufklären soll, durchaus methodisch reflektiert und mit unglaublicher Konsequenz vorgenommen. Im Mittelpunkt steht dabei die Idee von Grenzen, welche die Willkür politischen Handelns und von Wissenschaft, Technik und Ökonomie einschränken können. Strauss fragt auf dem Hintergrund der totalitären Erfahrung nach Unverfügbarem beziehungsweise nach Grenzen für politisches Handeln und argumentiert dabei anthropologisch. Folgt man seinen Auffassungen, muß es zwei Arten von Grenzen geben: Jene für die Menge, die „objektiv“ sind, und jene für die wenigen, die Philosophen, nämlich als Maßgaben, denen diese sich selbst unterwerfen. Die Idee der Selbstbegrenzung, demokratischer Selbstbindung erörtert Strauss nicht. Er plädiert für eine Bildungselite, um die Grundlagen einer liberalen Ordnung zu stärken, um sie durch ein meritokratisches Element zu festigen. Es geht hier also generell um Fragen, wie politische Ordnung gedacht und auf Dauer gestellt werden kann, und deshalb hat die Auseinandersetzung mit den Auffassungen von Strauss durchaus prinzipielle Bedeutung. Zu fragen ist, was sein Denken, das keinen systematischen Zugang zum Ordnungsproblem entfaltet, an theoretischen und politischen Einsichten enthält, und worin die Limitationen dieses politischen Philosophierens bestehen.

¹⁰ Michel Foucault hat Rückkehrbewegungen als Diskursivitätsbegründungen gefaßt: „Die Diskursivitätsbegründung, die in Vergessenheit geriet, ist zugleich die Begründung für den Riegel und den Schlüssel, mit dem man ihn öffnen kann, so daß das Vergessen und sogar die verhinderte Rückkehr nur durch diese Rückkehr aufgehoben werden können“ (1988: 28). – Das ist eine treffliche Beschreibung der Strategie von Strauss.

Neben den inhaltlichen Fragen sind für eine Strauss-Deutung methodische Probleme wesentlich. Die meisten Interpreten sind sich über die zentrale Rolle der Strausschen Methodik einig, aber deren Wert und systematischer Gehalt werden oft sehr polemisch diskutiert. Man kann in genereller Weise ohne sich auf ihre Spezifik einzulassen Leistungen seiner Hermeneutik bei der Interpretation von politischen Philosophen und deren Thematisierung von politischer Ordnung festhalten. An erster Stelle ist die Aufmerksamkeit zu nennen, mit der Strauss Form und Genre von Texten untersucht. Hier liegt der Angelpunkt seiner *Tiefenhermeneutik*, die bei der Wiederentdeckung des exoterischen Schreibens als einer rhetorischen Strategie zum Verbergen gefährlicher Gedanken ansetzt. Strauss arbeitet mit einem sehr starken Autorenbegriff, bei dem der Philosoph als perfekter Schriftsteller auftritt, der bewußt das Genre des Werkes wählt und verschiedene subtile literarische Techniken nutzt. Insgesamt hängt für Strauss neben der Formbestimmung die Interpretation philosophischer Texte wesentlich von der Erkenntnis der Intention des Autors ab. Struktur und Argumentanalysen, intensive immanente Rekonstruktion und Kritik sowie Konfrontationen mit dem Denken anderer großer Theoretiker sind weitere Kennzeichen seiner Interpretationen. Man muß konzedieren, daß er das Augenmerk auf die Formanalyse von Texten gelenkt hat, die in der politischen Ideengeschichte oft zu wenig beachtet wird. Eine überzeugende Unterscheidung von Textgenres ist bis heute ein Desiderat. Kontextualistische Erklärungen und erst recht nur argumentanalytische Deutungen lassen diese Problematik oft so weit in den Hintergrund treten, daß in einer Reihe von Ausgaben wichtiger Texte Widmungen, Anschreiben an Adressaten u.a.m. gleich weggelassen werden. Damit werden die Texte per se um relevante Dimensionen amputiert.

Nun kann und soll gar nicht abgestritten werden, daß eine Bestimmung von Textsorten häufig problematisch ist und sehr stark an erklärte Intentionen des Autors anknüpft, also mit Zuschreibungen arbeiten muß. Doch sollte man diese Dimension nicht vorschnell ausblenden, da Strauss im Rahmen seiner Analysen von Texten zwischen ihrer exoterischen Präsentation und ihrer esoterischen Lehre unterscheidet, und dabei in erheblichem Maße auf die lange vernachlässigte Rhetorik zurückgreift. Er wirft, wenngleich in eingeschränkter Form, das Problem verschiedener Adressaten von politisch-philosophischen Texten auf, womit nicht nur die Frage der Wirksamkeit, sondern auch die nach der Verantwortung für diese Textgattung angesprochen ist. Für die Politik ist das ein fundamentales Problem, wenn man ein dramaturgisch-rhetorisches Handlungsmodell zugrunde legt (vgl. dazu Abschnitt 4.1.).

1.3.3 Schaffensperioden

Auch im Falle von Forschungen zu Strauss gibt es die übliche Klassifikation von Früh-, Mittel- und Spätwerk, wobei die bekannteste von Allan Bloom stammt (1974: 383f.). Er unterscheidet erstens die von ca. 1920 bis 1937 währende Zeit, in der Strauss gleichsam noch nicht Strauss ist, sondern seinen Weg sucht; zweitens die 1938 einsetzende Phase, in der Strauss seine Moderne-Kritik, seine Methodik von esoterischem und exoterischem Schreiben entwickelt und in den 1950er Jahren exemplarisch darlegt, und drit-

tens das Spätwerk, das etwa 1959 beginnt und primär durch die Auseinandersetzung mit den antiken Autoren gekennzeichnet ist (Bloom 1974). Diese Periodisierung hat die Rezeption maßgeblich strukturiert, wobei der Akzent bei Bloom auf der dritten Periode liegt. Die Unterscheidung von drei Phasen ist wie meist etwas schematisch. Zudem steht die Untersuchung der Genese eines Werkes, die Analyse der Entwicklung theoretischer Motive, immer in der Gefahr teleologischer Konstruktionen, und im Falle von Strauss gibt es dabei zwei starke, bereits erwähnte Varianten. Bloom liest alle Texte als Vorstufen zum Spätwerk. Söllner hat diesen Ansatz gleichsam umgekehrt, er liest Strauss nur vom Frühwerk her. Beide Varianten sind gegenüber den Brüchen, den institutionellen und akademisch-disziplinären Kontexten wenig sensibel. Im folgenden skizziere ich meine hermeneutisch-kontextualistische Herangehensweise, die wissenssoziologische, akademisch-disziplinäre und institutionelle Aspekte zur Ausleuchtung von Strauss' Interpretationsrahmen nutzt und zwischen fünf Phasen in Strauss' Schaffen unterscheidet. Zur Entfaltung der These vom politischen Philosophieren mit unpolitischem Kern werde ich dabei grob umreißen, wie Strauss politische Probleme sukzessive in ein prinzipielles Fragen nach der politischen Ordnung schlechthin verwandelt und sein politisches Philosophieren dabei in eine allgemeine Krisendiagnostik der Moderne transformiert, bei der politische Fragestellungen immer mehr in den Hintergrund rücken. In seinem Schaffen wird demnach das Paradox eines politischen Philosophierens forciert, das sich nicht auf Politik im engeren Sinne einläßt.

Kontexte: politische und akademisch disziplinäre

Grob gefaßt bilden die jüdische Frage, Liberalismus- und Moderne-Kritik sowie die Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus die entscheidenden Problemstellungen, die im Kontext der Weimarer Zeit und im amerikanischen Exil während sowie nach dem Zweiten Weltkrieg von Strauss thematisiert werden. Die Weimarer Zeit und die Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus im heißen und kalten Krieg bilden den prägenden historisch-politischen Kontext. In gewisser Hinsicht können mehrere Bücher von Strauss, nämlich *On Tyranny*, *Persecution and the Art of Writing*, *Natural Right and History* und auch *Thoughts on Machiavelli* als Texte gelesen werden, die sich auf die Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus beziehen. Das ist bei den Arbeiten zum xenophontischen Verständnis der Tyrannei und Machiavelli bzw. dem Machiavellismus noch offensichtlich, aber auch der Methodenband untersucht mit den Konsequenzen des Schreibens von Texten unter Bedingungen der Verfolgung ein Problem, das im Totalitarismus seine zugespitzteste Form hat. Der Band über das Naturrecht schließlich thematisiert positiv, wie Grenzen politischen Machtstrebens gedacht werden können. Strauss in solchen hier nur angedeuteten Kontexten zu lesen, heißt, ihn zu einem erheblichen Teil im Gegensatz zu den Lesarten der „Straussians“ zu deuten. Dabei wird allerdings keine historistische Auflösung von Konzepten in geschichtliche Umstände betrieben, vielmehr interessieren durchgehende theoretische Motive und ihre Entstehung ebenso wie Wendungen, die Strauss Grundproblemen des politischen Denkens gibt – wie etwa dem der politischen Ordnung und deren Voraussetzungen.

Wenn man das politische Denken von Strauss in diesem Sinne erörtert, dann sind die Kontexte und Grundprobleme zu eruieren, statt nach einer versteckten systematischen

Philosophie zu suchen. Dies gilt um so mehr, als Strauss das Philosophieren selbst als Prozeß aufgefaßt hat. Die für ihn vorbildliche klassische politische Philosophie zielt auf andauernde sokratische Erörterungen, also ein Denken, in dem – mit Heidegger gesprochen – die Frage die Priorität hat. Mit diesen Prämissen verbietet es sich, wie bereits angedeutet, bei Strauss von einer politischen Theorie in einem strikten Sinne zu reden. Ihn kennzeichnet vielmehr, gerade gegen solche Theorien einen divergierenden, weiteren Horizont einzuklagen, der es erst ermöglichen soll, die entscheidenden normativen Fragen aufzuwerfen. Dennoch enthält sein Philosophieren Gegenwartsdiagnosen zur Krise der Moderne und auch implizite Therapievorschläge, die als Bestandteile seines politischen Denkens zu rekonstruieren sind. Darüber hinaus hat sein hermeneutisches Programm politische Implikationen, die nur zum Teil in der Methodik offenbar werden; stärker sind sie in den Interpretationen mit ihren knappen und oft versteckten politischen Konklusionen sichtbar.

Strauss' Denkweg erfolgt, wenn man die Disziplinen der Wissenschaftslandschaft betrachtet, unter besonderen Bedingungen und ist durch die Suche nach originärer politischer Philosophie gekennzeichnet, wobei die Suche selbst eine besondere, noch näher zu kennzeichnende Form von Theorie repräsentiert. In der Weimarer Zeit, in einem Diskussionskontext, der zu Recht als „philosophischer Radikalismus der Zwischenkriegszeit“ (Norbert Bolz) bezeichnet wurde, schlgt er den Weg zur politischen Philosophie ein. Damit begibt er sich auf ein Terrain, in dem es in Deutschland auf doppelte Weise keine Tradition gab. Wie Hermann Lbbe gezeigt hat, gilt mindestens für die zweite Hälfte des 19. und den Beginn des 20. Jahrhunderts, daß es in der akademischen Philosophie keinen Raum für politische Philosophie als Disziplin gab (Lbbe 1963). Es gibt Ethik, Kultur- und Geschichtsphilosophie, aber keine explizite Politikwissenschaft; das ist ein Mangel, den auch John Dewey (1915; dt. 1954) konstatierte. Die plötzliche Politisierung des Faches und die Entwicklung der spekulativ-nationalistischen „Ideen von 1914“ ist nur vor diesem Hintergrund zu begreifen und war für die folgenden Jahre eine schwere Hypothek. Zugleich existierte in Deutschland Politikwissenschaft nicht als eigene Disziplin, sie wurde nur partiell im Rahmen von Staatswissenschaften, Historiographie und Soziologie betrieben.

In den USA dagegen fand sich Strauss in einer anderen Wissenschaftslandschaft wieder. Die politische Wissenschaft wird nicht selten als amerikanische Erfindung betrachtet, und in ihr nahm die politische Theorie einen erheblichen Raum ein. In den 1940er und 50er Jahren, also dem Zeitraum, in dem Strauss seine Wirksamkeit entfaltet, kommt es nun zu einer spezifischen Ausdifferenzierung von politischer Theorie und Ideengeschichte als Subdisziplin – ein Vorgang, an dem Strauss einen ganz eigenen Anteil hat. Gunnell hat diesen Prozeß beschrieben und aufgezeigt, daß es dabei zu einer doppelten Entfremdung kommt: Zum einen werde die enge Beziehung von Theorie und Praxis, welche die Political Science bis dahin auszeichnete, aufgelöst, und zum anderen gerade die amerikanische Politikwissenschaft unter den Einfluß deutscher Emigranten, die ganz eigene, oft genuin philosophische Problematiken mitbrachten. Zugleich bringen die Emigranten Eigenes ein, nämlich ein hohes Bewußtsein von Fragilitten der liberalen Demokratie und Fortschrittskritik. Bei Strauss wird die radikale, im Weimarer Deutschland entwickelte Kritik zu einer Moderne-Kritik gesteigert, die auf ihre Art und

Weise in den USA bis dahin kaum gehört wurde. Die geisteswissenschaftliche Moderne-Kritik richtet sich gegen die amerikanische Politikwissenschaft, der nicht nur Positivismus und Historismus attestiert wird, sondern die auch einem radikalen Verdikt verfällt, das allerdings nicht lange unwidersprochen blieb.¹¹

In den verschiedenen Schaffensperioden wandelt sich auch der Stellenwert politischer Motive. Insbesondere der junge Strauss ist dezidiert an politischen Fragen interessiert und reagiert auf sie. Für die Weimarer Zeit ist die Verbindung von Aufklärungs- und Liberalismuskritik mit der „Jewish question“ besonders wichtig; dadurch unterscheidet sich Strauss von den ehrenwerten, aber politisch eher schwachen, nämlich nur geistesgeschichtlichen Ideen eines dritten Humanismus, wie sie etwa Werner Jaeger vertrat. Auch der junge jüdische Gelehrte hängt der von John Gunnell für den Weimarer Diskurs aufgezeigten Idee einer theoretischen Intervention an, d.h. einer Idee, die sich von einer primär theoretischen und auf Geistiges bezogenen radikalen Intervention politisch-praktische Veränderungen versprach – eine Idee, die für manch einen amerikanischen pragmatistischen Politologen geradezu absurd erscheint.

In den 1960er Jahren treten die politischen Motive etwas zurück. Strauss bezieht zwar Motive seiner Neuinterpretation des politischen Denkens aus politischen Kontexten, seine Präferenz für Metaebenen des Denkens und bloß zetetische Erörterungen, die seinen Rekurs auf die Problemgehalte der antiken politischen Philosophie kennzeichnen, führen aber dazu, daß der Kern seines Denkens eigentümlich konturlos und unpolitisch bleibt. Die Bewahrung von politischer Philosophie, die Entwicklung einer neuen Generation von Philosophen und die Erzeugung einer wahrhaft gebildeten Elite als Garanten einer liberalen Ordnung und bestimmte Bildungsideen sind die einzigen politischen Ziele, die Strauss direkt verfolgt hat. In der mittleren Zeit von Strauss' Denkweg werden die einstigen politischen Motive zurückgedrängt, aber sie bilden, wie nachfolgend gezeigt wird, einen leitenden Hintergrund für Stoffwahl und Thematisierungen. In den 1950er Jahren, als Strauss ein in Chicago etablierter Professor für politische Theorie und ihre Geschichte ist, äußert er sich außerhalb von Fragen der Bildung nur indirekt zu politischen Entwicklungen. Es ist diese Zeit, in der Konservative anfangen, sich auf Strauss' radikale Kritik an der Moderne und am modernen politischen Denken zu beziehen, und Anknüpfungspunkte bei ihm finden. In seinem Spätwerk, d.h. etwa seit 1964, vergräbt sich Strauss allerdings völlig in interpretatorische Fragen der antiken politischen Philosophie, und zwar ohne besondere politische Implikationen und sichtbar werdende Modifikationen der einstigen politischen Motive.

Werkgeschichtliche Phasen

Für die genetischen Analysen von Strauss' Œuvre unterscheide ich fünf Phasen seiner theoretischen Arbeit, denen im großen und ganzen die Teile der folgenden Arbeit ent-

¹¹ Strauss urteilt: „[...] one may say of it that it fiddles while Rome burns. It is excused by two facts: it does not know that it fiddles, and it does not know that Rome burns.“ (LAM: 223) – das ist ein Beispiel für die Unerschrockenheit, von der Gadamer spricht, denn Strauss polemisiert hier gegen die Mehrheit der amerikanischen Politikwissenschaftler.

sprechen. Als Kriterien der Unterscheidung dienen neben der Entwicklung theoretischer Problemstellungen politische, theoretische und akademisch-disziplinäre Gesichtspunkte.

Die *erste Phase* von 1920 bis ca. 1928/29 reicht von der Dissertation über politische Gelegenheitstexte bis zum Buch über Spinoza und seine Religionskritik. Es ist die Periode, in der Strauss als junger Philosoph im Kontext sich radikalisierender philosophisch-politischer Debatten der Weimarer Republik agiert. Als wissenschaftliche Disziplinen spielen hier Philosophie, Theologie, Soziologie und Geschichts- bzw. Staatswissenschaft eine große Rolle. In dieser ersten Periode findet Strauss seine Themen im Rahmen der Philosophie sowie von Debatten um Politik und um jüdische Kultur bzw. Identität. Hier formuliert er als engagierter Zionist und Philosoph, wie in Kapitel 2 entwickelt wird, erste Problemstellungen wie die Liberalismus- und Aufklärungskritik, die nach dem Spinoza-Buch radikalisiert werden. Strauss setzt allerdings noch nicht auf die Rückkehr zur platonischen Philosophie und hat noch keine eigene Methodik entwickelt.

Seine *zweite Schaffensphase* dauert von 1929/30 bis 1935/36 und reicht, wenn man sie an Texten festmacht, von den *Anmerkungen zu Carl Schmitts Begriff des Politischen* (1932) bis zum Buch über Hobbes (1936). Strauss setzt sich, wie in Kapitel 3 gezeigt wird, kritisch mit wichtigen Zeitdiagnosen (Schmitt, Weber, Mannheim, Jaspers) auseinander und findet sein Thema: das politisch-theologische Problem. Die zentrale Schrift dieser Periode ist *Philosophie und Gesetz* (1935; PG), eine Aufsatzsammlung, in der Strauss seine Moderne-Kritik entfaltet und religionsphilosophisch im Kontext von mittelalterlich-islamischen und jüdischen Theoretikern wie al-Farabi und Maimonides entwickelt. In dieser Arbeit vollzieht Strauss eine Transformation seiner politischen Fragestellungen in fundamental-philosophische, und zwar in Form großer Alternativen wie Philosophie oder Theologie und Antike oder Moderne. Mit den Forschungen zum Hobbes-Buch in England kommt er in den Kontext einer anderen Wissenschaftskultur, in der politische Wissenschaft eine andere, größere Bedeutung hat und zugleich der Tradition der deutschen Staatswissenschaft fern steht.

Von 1937 bis ca. 1958 währt die *dritte Phase*. In dieser Zeit setzt sich Strauss erneut mit den jüdischen und arabischen Autoren des Mittelalters auseinander und entwickelt dabei seine hermeneutische Methodik wesentlich weiter. Er siedelt zu Beginn dieser Periode in die USA über und kommt damit in völlig neue institutionelle Kontexte (Columbia University, New School, University of Chicago), vor allem aber kommt er in eine neue Wissenschaftslandschaft, denn in den USA gibt es eine große und entwickelte Politikwissenschaft. Im institutionellen Kontext dieser Disziplin und nicht der Philosophie steht sein ganzes folgendes Wirken. Die Political Science ist qualitativ anders strukturiert als deutsche Philosophie; sie ist pragmatisch und empirisch ausgerichtet und steht dem Etatismus und der Allgemeinen Staatslehre fern. Zudem kennzeichnen sie von den 1940er Jahren an etliche Kontroversen und eine subdisziplinäre Ausdifferenzierung, an der auch Strauss beteiligt ist, und in der politische Theorie als Teildisziplin etabliert wird. Strauss formt seine Themen und seine Methodik aus und wird zum Begründer einer Schule politischer Theorie in Chicago. Insgesamt bearbeitet er einige ins Exil mitgebrachte Themen (Totalitarismusproblem, Relativismusfrage u.a.m.), aber im Zuge seiner Akkulturation formuliert er einige Problemstellungen um und stellt sich neuen Fragen. So setzt er sich mit der amerikanischen Verfassung und der Tradition amerikanischen

politischen Denkens auseinander. Hauptwerke dieser Periode sind *On Tyranny*, *Persecution and the Art of Writing*, *Natural Right and History* und *Thoughts on Machiavelli*, die wegen ihrer eminenten Bedeutung jeweils in einem Kapitel (4–6) breit in ihrem Kontext diskutiert werden. Seit Mitte der 1950er Jahre ist Strauss in der Politikwissenschaft ein anerkannter Autor, was ein von der American Political Science Association durchgeführtes Ranking von politischen Theoretikern zeigt, das ihn Ende der 1950er Jahre auf dem 9. Platz der bedeutendsten Politikwissenschaftler nach 1945 führt.¹²

Im Rahmen einer rekonstruktiven und kontextualisierenden Arbeit lohnt es sich, die Gründung der akademischen Schule näher zu betrachten, die in eine *vierte Phase*, nämlich die späten 1950er und die frühen 60er Jahre, fällt. In dieser Zeit kommt es, wie im Kapitel 9 gezeigt wird, nach innen und nach außen zur offensiven Schulbildung. Dieser Prozeß ist zum einen durch den programmatischen Sammelband *What is Political Philosophy* (1959; WPP) und die von Strauss und Cropsey edierte *History of Political Philosophy* (1963) charakterisiert, die zusammen eine Kanonisierung der als wesentlich betrachteten Themen und Traditionen enthalten und namhafte amerikanische Lehrbücher ersetzen sollen. Zum anderen gibt es einen Sammelband, in dem der Streit der „Straussians“ mit den Behavioristen, dem neuen Mainstream, gebündelt ist (vgl. Storing 1962). In Rahmen dieses Streites werden nicht nur die Ansprüche und Zielsetzungen von Strauss und seiner Schule deutlich, sondern auch, welcher Spielraum im Rahmen der amerikanischen Political Science und des Neokonservatismus für dieses Konzept besteht und hier liegt der Angelpunkt für die enorme Wirkungsgeschichte von Strauss.

Das Spätwerk, die *fünfte Phase* von Strauss' Schaffen (1962–1973), wird durch die Arbeit *The City and Man* (1964) eingeleitet und umfaßt die Studien zu Sokrates, Aristophanes, Xenophon, Platon und einen letzten, von Strauss fast noch abgeschlossenen Sammelband, nämlich *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983a). Strauss versenkt sich nun in die kommentierende Arbeit zu antiken Klassikern. Diese Phase wird im Rahmen von Ausblicken, die nur die theoretische Akzentverschiebungen markieren, im Kapitel 8 thematisiert (vgl. dazu auch Bluhm 2001).

1.3.4 Wirksamkeit und Wirkungsgeschichte

Leo Strauss' Werk enthält viel weniger ein zeitenthobenes Denken, als man auf den ersten Blick annimmt. Es steht in bestimmten wissenschaftlichen und politischen Kontexten; er hat auch – auf spezifische Weise – politisch Partei ergriffen, und zwar in allen Schaffensphasen. Wieso ein esoterischer Hermeneutiker der Ideengeschichte für den Konservatismus so attraktiv werden konnte, und was das spezifisch Konservative an seinem Konzept ist, bleibt zu klären. Antworten lassen sich hier am ehesten finden, wenn man den Stellenwert von Bildung in Strauss' Denken untersucht. Das Verständnis von Bildung ist gleichermaßen für die Schaffung einer wissenschaftlichen Schule wie auch für die Ausprägung und Wirksamkeit bestimmter konservativer Denkmuster wichtig.

Bildung in einem besonderen Sinne ist nach Strauss schon die Voraussetzung für das Aufwerfen des Ordnungsproblems, das die Modernen vermeintlich verstellt haben, und

¹² Vgl. dazu Somit/Tanenhaus (1964: 66); die Befragung endete 1963.

mit dem Aufwerfen des Problems ist die Frage nach den Realisierungschancen der guten politischen Ordnung verknüpft. Darüber hinaus ist Bildung oder, stärker noch, „Paideia“ (Bildung und Erziehung zu einem bestimmten Menschentum) die Voraussetzung für die Etablierung und Bewahrung von politischer Ordnung. Der emphatische Bildungsgedanke und auch der Rekurs auf die Antike sind Orientierungen, die Strauss neben der immensen philosophischen Orientierung aus Deutschland mitbrachte. Insbesondere in der Weimarer Zeit gab es eine starke Erneuerung jüdischer Kultur und Bildung (Brenner 1996), in deren Rahmen Strauss seine Auffassung von Bildung entwickelt hat. Er trifft damit in den USA erst in Chicago auf echte Resonanz, und zwar vor allem bei Robert Maynard Hutchins, dem bekannten konservativen Bildungspolitiker, der erst Präsident und später Kanzler der University of Chicago ist. Hutchins' schon in den 1930er Jahren entwickeltes Reformprogramm zielt auf eine Universität, die auch einen emphatischen Bildungsgedanken realisieren soll. Sein Ideal ist eine Dreifakultäten-Universität (Metaphysics, Social Sciences, Natural Sciences) an der in den ersten beiden Fakultäten die großen Bücher zu lesen sind. Dieses Konzept richtet sich gegen Überspezialisierung und die Verwandlung der Universität in einen Ort von Berufsausbildung; es stellt zugleich einen Bruch mit dem reformerisch-progressistischen Erbe der Universität dar, für das John Deweys Name als Programm steht. John Nef hat mit Bezug auf Hutchins 1939 die Rolle von Bildung pointiert:

„At a time when the civilisation of Europe seems to be crumbling before our eyes, Americans are confronted with an intellectual task for which they have had less training than their European ancestors. It is frequently said that the future of Western civilisation depends on America. We may go further and say that it depends on the American Universities.“ (Nef 1939: 260)

In diesen weiten Rahmen gehört Strauss' Konzept von Bildung und seine Überzeugung, daß eine liberale Ordnung für ihren dauerhaften Bestand auf die Bildung angewiesen ist. Mehr noch, in seinem Buch *Liberalism, Ancient and Modern* (LAM, 1968) unternimmt Strauss einen semantischen Trick: Er versucht den Begriff des Liberalismus für seine Zwecke zu nutzen und dehnt ihn dafür rückwärts bis zur Antike aus. Dabei unterscheidet er zunächst innerhalb des Gegensatzes von Konservatismus und Liberalismus die „klassischen“ Formen, um aufzuzeigen, daß der gegenwärtige Konservatismus wesentliche Elemente des Liberalismus in sich birgt. Als hauptsächliche Differenz bleibt, daß die Liberalen eine homogene Weltordnung anstreben, während Konservative dies weder für sinnvoll noch für möglich halten. Es gebe allerdings keine konservative und liberale Bildung, so Strauss, sondern der Gegensatz von liberaler Bildung sei illiberale Bildung. Vor diesem Hintergrund eruiert Strauss dann, was Bildung im klassischen Liberalismus heißt, inwieweit es einen antiken Liberalismus gab und welche Rolle Bildung dort spielt. Er folgert: „Liberal education will then consist in studying with the proper care the greatest books which the greatest minds have left behind“ (LAM: 3).

Das politische Projekt von Strauss wird deutlicher, wenn er mit einer Anspielung auf Max Weber formuliert:

„Liberal education is the counterpoison to mass culture, to the corroding effects of mass culture, to its inherent tendency to produce nothing but ‚specialists without spirit or vision voluptuaries without heart.‘ Liberal education is the ladder by which we try to ascend from mass de-

mocracy to democracy as originally meant. Liberal education is the necessary endeavor to found an aristocracy within democratic mass society.“ (LAM: 5, vgl. 10f.)

Eine Bildungsaristokratie sei auch nötig, weil die Crux des modernen Republikanismus darin bestehe, daß die Verantwortung des Volkes, des Wählers, der Bürger nicht rechtlich faßlich ist. Dagegen half früher die religiöse Erziehung. In den modernen Massengesellschaften ist die religiöse Tradition verlorengegangen und es gibt nur liberale Erziehung für „governors“ (LAM: 19). Strauss stellt sich bei dieser Krisendiagnose als Freund der Demokratie dar, der als solcher aber ihre Schwächen zeigen müsse. Seine Konklusion lautet: Echte liberale Bildung wird immer eine Sache der Wenigen sein (LAM: 24). Die elitäre Pointe wird aber nicht heroisch-aktivistisch ausgeformt, sondern im Unterschied zu Theoretikern wie Marx und Nietzsche gilt gerade: „Modesty is inseparable from wisdom“. Strauss verfällt aber nicht einer romantischen Antikensehn-sucht, denn er betont, daß es nach dem Verlust autoritativer Tradition höchst schwierig sei, sokratisch den Dialog der „greatest minds“ zu organisieren (LAM: 8).

Im Unterschied zu einfacher konservativer Kulturkritik wird hier weit ausgeholt und auf die Wiederermöglichung klassischer Bildung, klassischer politischer Philosophie gesetzt. Das aber ist in der Moderne voraussetzungsvoll, da die erforderlichen Denkmittel erst wieder angeeignet werden müssen und eine neue Generation herangebildet werden muß, die dieser Aufgabe – dem eigentlichen Philosophieren – gewachsen ist. Aus dieser grundsätzlichen Überlegung heraus ist es nicht verwunderlich, daß Strauss als Gelehrter und Universitätsprofessor eine wissenschaftliche Schule gegründet und durch seine Schüler anhaltende Wirkung entfaltet hat. Wenn man die Wirkungen von Strauss verstehen will, ist es notwendig zu untersuchen, mit welchen Strategien und in welcher Situation er eine wissenschaftliche Schule gründete. Ein für die Schulgründung, welche im Kapitel 9 breiter untersucht wird, wichtiges Moment ist die Verselbstständigung politischer Theorie zu einer Teildisziplin in der amerikanischen Politikwissenschaft, an der Strauss durch die Etablierung seines Paradigmas mitwirkt. Zu diesem Paradigma gehört ein spezielles Verständnis der Teildisziplin, wie es insbesondere im Sammelband *What is Political Philosophy* (1959; WPP) entfaltet wird, eine besondere Methodik der Interpretation – die entsprechenden Aufsätze sind in *Persecution and the Art of Writing* (1952; PAW) zusammengefaßt – und die Kanonisierung einer Denktradition, die in *History of Political Philosophy* (Strauss/Cropsey 1963) vorgenommen wurde.

Neben diesen Gründungsdokumenten der wissenschaftlichen Schule sind zwei weitere Prozesse wichtig, nämlich die starke Außenabgrenzung gegenüber den etablierten politikwissenschaftlichen Strömungen, besonders gegenüber dem aktuellen, als scientifisch und positivistisch gedeuteten Behaviorismus. Diese Abgrenzung hat die Schule ebenso integriert wie ein oft bemerktes elitäres Selbstverständnis, das sich aus dem Bewußtsein speist, zu denen wenigen zu gehören, die im Dialog mit den großen Denkern stehen. Eine solche Schule, in der Strauss selbst zwei Generationen ausgebildet hat, ist der Multiplikator seiner Wirksamkeit.

Will man auf dem schwierigen Gebiet der Beziehung von Strauss zum Konservatismus etwas Klarheit erreichen, dann sind zumindest einige zeitliche Differenzierungen vorzunehmen. Strauss kommt aus dem Kontext Weimarer Debatten, in denen er eine

dezidiert konservative, aber aktivistische Position bezogen hatte. Besonders deutlich tritt dies in seinen Texten zum Problem des Zionismus zutage, die eine nationalistische Note haben, sowie in seiner scharfen Liberalismuskritik. Politisch wirksam wird Strauss in den USA in den 1950er und 60er Jahren, der Formierungsphase des Neokonservatismus. Danach weitet sich sein Einfluß sukzessive durch im Fach erfolgreiche Schüler aus, die selbst Professoren werden. Größere Bedeutung gewinnen die „Straussians“ Mitte der 1980er Jahre mit der Wahl von Ronald Reagan zum Präsidenten der USA. Dessen konservative Wende führt dazu, daß die intellektuelle und die politische Wirkung der Strauss-Schüler zunimmt.

Die Bedeutung von Strauss für den Konservatismus und den Neokonservatismus wird in der Literatur kontrovers diskutiert. Die Pole bilden eine stark politische Lesart, und eine eher unpolitische Lesart, wie sie ein großer Teil der „Straussians“ vertritt, die in ihrem Lehrer nur den Philosophen sehen. Eine prononciert politische Lesart des Zusammenhanges von Strauss und dem amerikanischen Konservatismus hat Shadia Drury entwickelt (1997). Sie deutet Strauss als den intellektuellen Vater der neokonservativen Bewegung, sein Denken enthält alle dominanten Merkmale dieser politischen Strömung: „[...] the political importance of religion, the necessity of nationalism, the language of nihilism, the sense of crisis, the friend/foe mentality, the hostility toward women, the rejection of modernity, the nostalgia for the past, and the abhorrence of liberalism“ (ebd.: 178). Drury markiert in einem weiteren Sinne relevante politische Bezugspunkte, aber sie überschätzt den Einfluß von straussianischem Denken auf die Politik der Republikaner ganz erheblich. Besonders verblüffend ist, daß die Autorin die institutionellen und politischen Kontexte, wie z.B. die Bedingungen an der University of Chicago, wo Strauss unmittelbar tätig war, gar nicht berücksichtigt. Statt dessen überwiegt in diesem politischen Buch die Tendenz, Strauss in bestimmte Wirkungskontexte aufzulösen. Die entscheidende Quelle für Drurys wirkungsgeschichtliche Thesen sind Kristols autobiographische Reflexionen über den Neokonservatismus (1995). Kristol, der „god-father des amerikanischen Neokonservatismus“, zeigt sich stark beeinflusst von Strauss; dafür sprechen nicht nur die vielfachen Erwähnungen, er betont auch ausdrücklich: „the writings of Leo Strauss have been extraordinarily influential“ (1995: 380). Damit meint er vor allem die Radikalität der Liberalismuskritik. Für Kristol entsteht die neokonservative Bewegung in den USA erst nach dem Krieg, und neben Strauss nennt er insbesondere Friedrich von Hayek als geistige Orientierungsfigur. Kristol und Daniel Bell geben der Bewegung 1965 mit dem *Public Interest* ein eigenes Medium. Der volle Durchbruch und die Stabilisierung der Bewegung erfolgt mit dem Beginn von Ronald Reagans Präsidentschaft.

Strauss ist jedoch nicht nur eine Bezugsfigur des Neokonservatismus, der im Kampf gegen den Totalitarismus und seine geistigen Grundlagen aufgeht. Das Paradox eines politischen Philosophierens mit unpolitischem Kern zeigt sich auch hier, nämlich in der Einbindung in Kontexte des Kalten Krieges und des damaligen Neokonservatismus und im Überschreiten dieses Rahmens. Durch die fundamentale Moderne-Kritik wird Strauss zwar zu einer allgemeinen Bezugsfigur des Neokonservatismus, aber er transzendiert die damaligen Kontexte zugleich, er ist, wie Kristol einmal formuliert, „from a different planet“ (Kristol 1995: 7). Seine generelle Diagnose lautet: „The crisis of the

West consists in the West having become uncertain of its purpose“ (*Crisis*: 219). Mit dieser Moderne-Kritik steht er innerhalb und jenseits des Ost-West Gegensatzes und will die alten moralphilosophischen Fragen nach der guten Ordnung und dem guten Leben rehabilitieren. Damit wirft er, was Drury nicht zu sehen vermag, Fragen auf, die seit Mitte der 1970er Jahre in der politischen Philosophie und politischen Theorie erheblich an Bedeutung gewonnen haben und auf die ich noch zu sprechen komme.

Will man Strauss' Position und seine Wirkungen begreifen, muß man nicht nur theoretische Positionen und politische Konsequenzen differenzierter aufeinander beziehen, als Drury dies tut; man muß auch den Konservatismus, seine Institutionen und Wandlungen genauer erfassen. Hier weist Ted McAllister (1996) einen Weg. Für ihn wird der frühe Neokonservatismus in den 1950er Jahren durch ein neues Netzwerk formiert, in dem Universitäten, Stiftungen, Zeitschriften und politische Gruppierungen verknüpft werden. McAllister hält fest, daß bei dieser Vernetzung Strauss und Voegelin eine wichtige Rolle gespielt haben, aber nur als allgemeine intellektuelle Anreger und Bezugsfiguren. Dies bedeutet auch, daß nun Leute, die in der Roosevelt-Ära ihre Ansätze entwickelten, ohne zum Zuge gekommen zu sein, mit ihren konservativen Themen in den Vordergrund treten. Schon 1950 prognostizierte Gertrude Himmelfarb in einer Sammelrezension, daß der Konservatismus nun einen Aufschwung erleben werde, da er einige respektable neue Propheten aufzuweisen habe, zu denen sie neben Bertrand de Jouvenel und James Burnham auch Leo Strauss zählte. Sie alle würden sich mit der Frage auseinandersetzen, wie man den anmaßenden („presumptuous“) demokratischen Menschen, der keine Grenzen kennt, zügeln könne (Himmelfarb 1950).

Für George Nash, der eine Geschichte des amerikanischen Konservatismus nach 1945 verfaßt hat, spielt Strauss für die Entwicklung der konservativen Bewegung auf zwei Wegen eine wichtige Rolle (vgl. Nash 1974). Er sei sehr wirksam und vermittele zwei Botschaften, nämlich, daß es eine Verbindung zwischen dem Common sense und dem Naturrecht gebe, und daß jede Form von Szientismus in der Politik und in der Politikwissenschaft gefährlich sei (ebd.: 62). Zugleich ist die Vielzahl der „Straussians“ zu bemerken, die, mehr als Strauss selbst, schon früh in der Interpretation der amerikanischen Verfassung engagiert sind. So plädiert Walter Berns, von vielen zu Recht als Strauss-Schüler betrachtet, in den 1950er Jahren für einen aktiven Supreme Court, der orientierend wirken solle. Bei seiner Kritik liberaler Praktiken setzt er als Standards auf Tugenden und auf die Idee der guten Gesellschaft. Der damals angelegte Konflikt mit dem Liberalismus wird dann in einer Debatte zwischen Harry Jaffa, ebenfalls ein Schüler von Strauss, und Frank Meyer in den 1960er Jahren fortgesetzt. Für Jaffa ist die Unabhängigkeitserklärung mit ihrer Verbindung von politischen Maximen, Naturrecht und religiösen Bezügen das entscheidende Gründungsdokument, die Verfassung dagegen stellt nur einen Kompromiß dar. Lincoln hätte mit Rekurs auf die Unabhängigkeitserklärung die eigentliche Intention der Gründung aktualisiert. Meyer lehnte eine solche Argumentation als Konstruktion ab, da sie die liberalen Prinzipien der Verfassung zu gering schätze und sich nur auf Texte und nicht auf die praktischen Probleme beziehe. Diese beiden Beispiele, zu denen man

leicht noch den Band *Confronting the Constitution* (Bloom 1990a)¹³ hinzunehmen könnte, belegen, daß das Wirkungsfeld der „Straussians“, durch das sie Einfluß auf die Politik ausüben, auch die Historiographie und nicht nur die Politikwissenschaft bzw. die politische Philosophie ist (vgl. Deutsch/Murley 1999).

Für das Verständnis der späteren Wirkungsgeschichte hat auch Robert Devigne (1994), der Oakeshott und Strauss als Konservative vergleicht, einige plausible Ansatzpunkte geliefert. Er unterscheidet zwei Linien des Konservatismus, die erst in den 1970er Jahren durch ihre Verbindung wirksam werden. Auf der einen Seite sind dies Strauss und seine Schüler, die sich in großen Dekadenzdiagnosen mit dem Liberalismus auseinandersetzen. Laut Devigne amerikanisieren die „Straussians“ ihren Meister dadurch, daß sie sich statt mit der großen antiken Tradition vielfach mit den amerikanischen Gründungsvätern auseinandersetzen. Nach ihren Interpretationen ist in den politischen Gründungsdokumenten (Unabhängigkeitserklärung, Verfassung, *Federalist Papers*) ein liberales und starkes traditionelles republikanisches Element enthalten. Die andere Linie der Konservativen repräsentieren Autoren wie Daniel Bell, Peter Berger und weitere konservative Intellektuelle, die sich als Sozialwissenschaftler mit Problemen des Liberalismus in der postindustriellen Massengesellschaft auseinandersetzen, aber über keine philosophische Gesamtdiagnose verfügen. Ihre Themen sind enger, ihnen geht es um den aktuellen Werteverfall und die Erosion von Gemeinschaften, die mit dem Strukturwandel der Gesellschaft zusammenhängen. Das Zusammenreffen dieser beiden Linien in den 1970er Jahren ist für Devigne die Grundlage für die breite Wirkung der „Straussians“. Erst nach der Vermischung dieser Strömungen spielen Fragen einer weit greifenden Liberalismuskritik und deren Fundierung in Interpretationen der Verfassung bei den Neokonservativen eine Rolle. Die „Straussians“ und die zweite Linie des amerikanischen Nachkriegskonservatismus wenden bestimmte Konzepte von Strauss, über Fragen der Bildung und der Universitäten hinausgehend, ins Politisch-Praktische. Es ist aus dieser Perspektive nicht verwunderlich, daß mit dem Amtsantritt von Ronald Reagan dann eine ganze Reihe der „Straussians“ in die Politik gingen (vgl. Devigne 1994: 221, FN 76; Drury 1997: 1 ff.).¹⁴

Strauss erweist sich insgesamt als ein wirksamer und starker Protagonist konservativer Kulturkritik, die bei ihm selbst allerdings, außer im Bildungsbereich, kaum ohne Transformationen für konservative Politik im breiten Sinne nutzbar ist. Die Beziehungen zwischen dem Konservatismus und akademischen Positionen von Strauss und den „Straussians“ sind viel verwickelter, als Drury mit ihrer engen Verknüpfung zwischen beiden unterstellt. Der Streit um Strauss ist, auch das zeigt Drurys jüngstes Buch an, jedenfalls nicht zu Ende. Die Masse der Publikationen deutet eher auf eine neue Welle von Kontroversen hin. Fred Dallmayrs 1994 erhoffte Wendung der Debatte in primär akademische Bahnen erwies sich als Fehlschluß, dennoch gilt seine Losung: „I think Strauss's work is too important to be left to the ‚Straussians‘“ (1994: 879). Wenn man solch eine Position einnimmt, dann läßt sich das Philosophieren von Strauss auch auf

¹³ Von den 16 Autoren des Sammelbandes sind fast alle Strauss-Schüler (vgl. Bloom 1990a).

¹⁴ Neu an diesem Konservatismus sei, daß er nicht mehr einfach auf die Geschichte setzt, sondern auch eine veränderte Haltung zum Staat hat.