

Till Kinzel

Leo Strauss - neokonservativer Ideologe, amerikanischer Politikwissenschaftler, jüdischer Denker, politischer Philosoph?

Zur neueren Strauss-Literatur

Batnitzky, Leora: *Leo Strauss and Emmanuel Levinas. Philosophy and the Politics of Revelation*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 280 S., Geb., 80 US-Dollar.

Markus Kartheingner: *Heterogenität. Politische Philosophie im Frühwerk von Leo Strauss*, München: Wilhelm Fink, 2006, 442 S., 58 EUR.

Meier, Heinrich: *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 183 S., 24,99 US-Dollar.

Pangle, Thomas L.: *Leo Strauss. An Introduction to His Thought and Intellectual Legacy*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006, 189 S., Pb., 19,95 US-Dollar.

Stanley Rosen: *Plato's Republic. A Study*, New Haven: Yale University Press, 2005, 423 S., 45 US-Dollar.

Sheppard, Eugene R.: *Leo Strauss and the Politics of Exile. The Making of a Political Philosopher*, Waltham, Mass.: Brandeis University Press, 2006, 191 S., 24,95 US-Dollar.

Steven B. Smith: *Reading Leo Strauss. Politics, Philosophy, Judaism*, Chicago: University of Chicago Press, 2006, 256 S., 32,50 US-Dollar.

Sorensen, Kim A.: *Discourses on Strauss. Revelation and Reason in Leo Strauss and His Critical Study of Machiavelli*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006, 266 S., brosch., 35,00 US-Dollar.

Zuckert, Catherine and Michael: *The Truth about Leo Strauss. Political Philosophy and American Democracy*, Chicago: University of Chicago Press, 2006. 306 S., 32,50 US-Dollar.

Die letzten Jahre haben einen immer reicher fließenden Strom an sowohl akademischen wie auch eher populären Arbeiten zu Leo Strauss und seiner Schule hervortreten sehen. War es einerseits die in den Feuilletons beliebte Diskussion, ob und inwiefern Strauss und seine Schüler einen (meist als verhängnisvoll gewerteten) Einfluß auf die Außenpolitik der Bush-Regierung ausgeübt hatten bzw. ausübten, so lassen sich doch andererseits auch Versuche finden, wieder stärker die eigentlich denkerische Bedeutung Straussens in der Politikwissenschaft und vor allem der Philosophie bzw. der politischen Philosophie in den Mittelpunkt des Interesses zu stel-

len. Es kann dabei nicht verwundern, dass einige der Bücher, die dieses Interesse zu fördern suchen, auch auf die tagespolitischen Debatten eingehen, die oft überhaupt der Anlaß für das Abfassen ihrer Bücher war.¹ Ein derartiger Anlaß hat nun sein gutes wie sein schlechtes. Denn einerseits führt er dazu, dass ein hohes Maß an öffentlicher Aufmerksamkeit, wenn auch vielleicht nur kurzzeitig, besteht und damit der Name Strauss auch an so manches philosophisch interessierte Ohr gedungen sein dürfte. Andererseits aber sind auch die negativen Seiten nicht gering zu schätzen: eine unnötige Aufmerksamkeit für Demagogen und Halbinformierte, die ohne tiefere Kenntnis groteske Denunziationen verbreiten, aber auch eine anklagende, larmoyante oder apologetische Tendenz bei Strauss-Anhängern, die mit der philosophischen Intention von Strauss nichts zu tun hat und dementsprechend von ihr ablenkt. Aus dieser apologetischen Gefahr resultiert, wie wir sehen werden, eine Tendenz in der neueren Strauss-Literatur, gerade von seiten einiger Strauss-Schüler, die Lehre von Strauss zu einer bloßen Form eines Straussianischen Liberalismus zu verharmlosen und damit unter ihrem philosophischen Wert zu verkaufen. Mit anderen Worten: Die Verteidigung Straußens gegen oft tatsächlich unsinnige Vorwürfe läuft Gefahr, ihn auch noch gegen die Tatsache in Schutz nehmen zu wollen, dass Strauss ein politischer Philosoph war, der die Philosophie selbst in denkbar radikaler Weise als Lebensweise begriff und daher aus der philosophischen Notwendigkeit der Selbsterkenntnis heraus intensiv die Auseinandersetzung mit den Alternativen zur Philosophie – der Politik wie der Theologie bzw. Religion – pflegte.²

Im folgenden soll ein kritisch wertender Überblick über die neuere Strauss-Literatur gegeben werden, der sich aus nahe liegenden Gründen vor allem auf die englischsprachige, d. h. aber amerikanische Literatur konzentriert, da sich Strauss' bisher größte Wirksamkeit in den USA entfaltete.³ Aufsätze, die sich einzelnen Problemen der Strauss'schen Thesen widmen und ebenfalls in zunehmender Zahl erscheinen, bleiben dabei außer Betracht.⁴ Auch wird im Interesse einer Zuspitzung auf die fruchtbarsten Auseinandersetzungen das Hauptaugenmerk nicht auf in der Strauss-Forschung unstrittigen Thesen liegen, die sich selbstredend in allen der hier zu besprechenden Büchern finden. Die Literatur teilt sich in zwei große Gruppen.

- 1 Einige Erwähnungen der Rolle von Strauss finden sich z. B. bei Nina J. Easton, *Gang of Five. Leaders at the Center of the Conservative Crusade*, New York: Simon & Schuster, 2000, S. 38-47, sowie James Mann, *Rise of the Vulcans. The History of Bush's War Cabinet*, New York: Penguin, 2004, S. 22-29.
- 2 Vgl. dazu auch die Bemerkungen von Heinrich Meier im Vorwort zur amerikanischen Ausgabe seiner Strauss-Studien, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge 2006, S. XIX-XX.
- 3 Siehe dazu die umfassende, wenn auch aus diversen Gründen kritikwürdige Bibliographie von John Murley, *Leo Strauss and His Legacy*, Lanham 2005, sowie meine Besprechung in *ZfP* 2/2006, S. 228-230.
- 4 Siehe z. B. Gregor Fiti, »Hermeneutik und Politik. Zu Leo Strauss' Neugewinnung des platonischen Problemhorizonts«, in: derselbe (Hg.), *Platon im Diskurs*, Heidelberg 2006, S. 27-54; Gideon Stiening, »Psychologie und Handlungstheorie im *Leviathan*. Neue Anmerkungen zum sogenannten ›Strauss-Problem‹«, in: Dieter Hüning (Hg.), *Der lange Schatten des Leviathan. Hobbes' Philosophie nach 350 Jahren*, Berlin 2006, S. 55-105.

Die erste Gruppe greift sich einen bestimmten Gesichtspunkt aus dem Werk von Strauss heraus und behandelt diesen dann im Stile akademischer Arbeiten mehr oder weniger systematisch bzw. exemplarisch. Darunter fallen hier die Arbeiten von Sorensen sowie Batnitzky, die sich in jeweils unterschiedlicher Weise dem zentralen Thema von Strauss stellen, der Frage nach dem Verhältnis von Philosophie (nicht: Vernunft) und Offenbarungsglauben, die Strauss auch als das »theologisch-politische Problem« bezeichnete, in dem er bekanntlich »das Thema« seiner Untersuchungen sah.⁵ Aber auch die Studie von Sheppard, der sich einem frühen Lebensabschnitt von Strauss widmet, zielt auf eine biographisch-historische Annäherung und betont damit methodisch nicht so sehr die Sache, um die es Strauss ging, als vielmehr lediglich den Ausgangspunkt seines Fragens, seine Verortung im Horizont der Geschichte, aus der heraus er in die Ortlosigkeit bzw. Heimatlosigkeit der Philosophie aufbrach (vgl. Batnitzky, S. 170-171).

Die zweite Gruppe nimmt von den gegenwärtigen politischen Auseinandersetzungen ihren Ausgangspunkt und versucht von daher eine Art Gesamtwürdigung von Strauss, die über den akzidentellen Anlaß hinaus den Anspruch erhebt, dem Denken von Strauss gerecht zu werden. Hierzu zählen etwa die Werke von Smith, Pangle und den Zuckerts. Weitgehend im aktuell Politischen verhaftet bleibt ein Werk wie Anne Nortons Strauss-Kritik in *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, das hier unberücksichtigt bleiben kann, weil es methodisch und inhaltlich keinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben kann.⁶

Sorensen analysiert in seiner Studie Strauss' abschließende Würdigung Machiavellis und zeigt dabei ein durchaus richtiges Gespür, wenn er die Bedeutung von *Thoughts on Machiavelli*, die schon der konservative amerikanische Politologe Willmoore Kendall in einer frühen Besprechung angedeutet hatte⁷, für die Strauss-Deutung herausstellt. Zunächst aber fällt auf, was leider für einen großen Teil amerikanischer Fachstudien gilt, nämlich eine erstaunliche Provinzialität der Studie, zitiert der Autor doch keinerlei Literatur, die in einer anderen Sprache als des Englischen erschienen ist. Weder italienische Texte (geschweige denn Machiavelli-Ausgaben!) finden sich angeführt, noch findet sich auch nur die geringste Spur einer Auseinandersetzung mit den für das Verhältnis der Philosophie zur Offenbarungsreligion höchst wertvollen Briefwechseln, die in Band 3 der Gesammelten Schriften vor bereits mehreren Jahren erschienen sind. Die Ignoranz gegenüber der Forschungsliteratur und – weitaus schlimmer – den seit Jahren vorliegenden Editionen der behandelten Autoren in den Originalsprachen ist erstaunlich. Sie ist aber auch aus rein sachlichen Gründen von Belang, denn gerade der Briefwechsel, den Strauss

5 Leo Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, Stuttgart 2001, S. 8.

6 Siehe *ZfP* 4/2005, S. 466-468, sowie die beiden Rezensionen in *Interpretation* 32/3, Sommer 2005, von James Costopoulos, »Anne Norton and the ‚Straussian‘ Cabal: How Not to Write a Book«, S. 269-281, und David Lewis Schaefer, »The Ass and the Lion«, S. 283-305.

7 Willmoore Kendall, »Thoughts on Machiavelli«, in: *Willmoore Kendall Contra Mundum*, New Rochelle 1971, S. 449-458.

mit Freunden der Marburger Zeit führte, macht die Selbstverständigung Straußens über das, was er unter Philosophie versteht und was er als deren Gegenspieler betrachtet, unmissverständlich deutlich. Seit der Publikation der Briefwechsel kann es schlechterdings keinen Zweifel mehr daran geben, dass Strauss seinem eigenen Verständnis nach kein »jüdischer Philosoph« war. Strauss war aber auch, abstrakt gewendet, kein Parteigänger der Offenbarung gegen den Unglauben der Philosophie. Wie versucht nun aber Sorensen, die Strauss'sche Position zu vermitteln? Strauss, so seine Konklusion, sei ein Philosoph und als solcher auf der Seite von Athen, der sich aber für die Offenbarung offen gehalten habe (S. 31). Sorensen teilt das politisch-theologische Mißverständnis der Lehre von Strauss bei Autoren wie Harry Jaffa und Susan Orr, welche die Sorge um die Moral bzw. die Gerechtigkeit (und nicht die Frage *quid sit deus - was ist ein Gott?*⁸) als den Kern des Strauss'schen Denkens betrachten und deswegen irrtümlicherweise glauben, Strauss verteidige mit frommen Absichten *und* frommen Ergebnissen den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs.⁹

Batnitzkys Ansatz ist subtiler und versucht, aus der Konfrontation des Denkens von Levinas und Strauss, das bisher nicht miteinander verglichen wurde, zu einem vertieften Verständnis des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung zu gelangen, wobei sie auch den politischen Implikationen bei beiden Denkern nachgeht. Batnitzky sieht die Berechtigung ihres Vergleiches in den bemerkenswert ähnlichen Biographien der beiden Denker, da beide die philosophische Möglichkeit der Moral nach dem nationalsozialistischen Judenmord zu bedenken versucht hatten und Schüler von Husserl und Heidegger waren. Beide beziehen sich auf Franz Rosenzweig und Hermann Cohen und behaupteten, zu Platon zurückzukehren, auch wenn sich ihre Deutungen zweifellos unterschieden. Beide machten die Auseinandersetzung von »Athen« und »Jerusalem« (Strauss) bzw. des Griechischen und des Hebräischen (Levinas) zum Gegenstand ihres Nachdenkens. Batnitzky möchte nun die scheinbare Klarheit, mit der Levinas dem hebräischen, Strauss dem griechischen Denken zugerechnet wird, in Zweifel ziehen und argumentiert, bei beiden fänden sich Analysen, die darauf zielten, die Möglichkeit der Wahrheit der Offenbarung zu erweisen (S. 8). Auch kommt sie in ihrer Lesart Levinas' zu der Auffassung, nicht dieser Denker der Alterität sei der gegenüber dem Anderen offenere, sondern Strauss. Strauss' Hermeneutik der philosophischen Esoterik sei nicht dogmatisch, sondern dialogisch (S. 177) und in sich egalitär (S. 179). Batnitzkys paradoxe These

- 8 Für Strauss war die Anwendung der sokratischen Was ist-Frage auf Gott bzw. die Götter der esoterische Kern des philosophischen Interesses (»the all-important question which is coeval with philosophy«). Siehe *The City and Man*, Chicago 1978, S. 241, sowie den instruktiven Brief von Strauss an Seth Benardete, zitiert bei Heinrich Meier, *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss*, Stuttgart 2003, S. 47 Anm. 42. bzw. *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, S. 27 Anm. 42, und die Diskussion dazu in Ronna Burger (Hg.), *Encounters and Reflections. Conversations with Seth Benardete*, Chicago 2002, S. 175-178.
- 9 Siehe Susan Orr: *Jerusalem and Athens. Reason and Revelation in the Works of Leo Strauss*, Lanham 1995, S. 158; Orr schlägt sich im Streit zwischen den sogenannten Ostküsten- und Westküsten-Straussianern auf die Seite der Westküste, die mit Jaffas Werk identifiziert wird.

bzw. vorläufige Antwort lautet denn auch, Levinas sei viel mehr als Strauss ein Verteidiger der Philosophie und Strauss sei, so jedenfalls liest Batnitzky dessen Halevi-Interpretation, ein Verteidiger der moralischen Notwendigkeit von Offenbarung (S. 16f.), doch wird dies nicht durch die Textstellen belegt, die Batnitzky dafür anführt (cf. S. 137).¹⁰ Es ist jedoch aus mehreren Gründen fragwürdig, Strauss als Verteidiger der Moral gegen die Philosophen zu interpretieren; vielmehr kommt man Strauss' Intention näher, wenn man seine Position mit der des Sokrates vergleicht, dem es, in Strauss' eigenen Worten, ebenso sehr um das Verstehen dessen ging, was Gerechtigkeit ist, d. h. um das Verstehen der ganzen Verwickeltheit des Gerechtigkeitsproblems wie um das Lehren der Gerechtigkeit.¹¹ Batnitzkys Ansatz ist so durchaus erfrischend und zupackend, weil sie Strauss als selbstkritischen Skeptiker liest, der wichtige Fragen gestellt hat, die es für die gegenwärtige Philosophie fruchtbar zu machen gilt: Batnitzky ist mehr an der Sache als an Strauss selbst interessiert und diese Sache faßt sie in die Frage: »does philosophy require the philosophical possibility of revelation?« (S. 8) Strauss' Stärke als zeitgenössischer Denker bestehe darin, so Batnitzky, dass er sowohl zur Philosophie wie zur Offenbarungsreligion spreche und modernen Intellektuellen einen Zugang zum Verständnis der anhaltenden (auch politischen) Macht der Religion biete (S. 213).

Nicht philosophisch, sondern historisch wendet sich Eugene Sheppard in seiner biographischen Studie dem Denken von Strauss bis zum Jahre 1948 zu; es geht ihm dezidiert nur um den vorstrausianischen Strauss auf dem Weg zum politischen Philosophen. Er betont neben den Auseinandersetzungen um den Zionismus, in die der junge Strauss involviert war, vor allem die Erfahrung des Exils (galut) als konstitutives Element der jüdischen Existenz schlechthin und somit auch des politischen Denkens von Strauss. Er verfolgt dies bis in Strauss' Entdeckung der Kunst des Schreibens in ihrem Zusammenhang mit der Verfolgung hinein und bietet somit den allerdings in sich methodisch problematischen Versuch einer Genealogie der Geburt der politischen Philosophie aus dem Geist des Exils und der persönlichen Neurose: »Strauss's American thought represents a transformation of a neurotic condition into a creative intellectual agenda« (S. 84f.). Sheppard reiht sich damit unter jene Interpreten ein, die vor allem auf die Bedeutung des theologisch-politischen Dilemmas der zwanziger Jahre für den jungen Strauss hinweisen, der sich damals als Jude im Sinne des Zionismus engagierte, dies aber auf eigenwillige Weise auslegen. Sheppard behauptet kurzerhand einen Dogmatismus des späten Strauss, doch fällt die Auseinandersetzung mit konkurrierenden Deutungen arg knapp aus; methodisch sieht er seinen kontextualisierenden Zugriff, der den Zusammenhang von Leben und Werk aufzeigen möchte, im Widerspruch zur strausianischen Hermeneutik. Sheppard zufolge entwickelte sich das Strauss'sche Denken in Amerika zu einer »rätselhaften (enigmatic) Orthodoxie« (S. 4), doch bleibt diese Charakterisierung

10 Die Begründung der Nächstenliebe aus der Annahme des Rufes Gottes findet sich in einer Passage des Vorworts zur amerikanischen Ausgabe von *Die Religionskritik Spinozas*, die sich auf das »neue Denken« eines Rosenzweig bezieht. Siehe Leo Strauss, *Gesammelte Schriften* Bd. 1, S. 17.

11 Leo Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, Frankfurt/M. 1977, S. 155.

selbst rätselhaft, eben weil Strauss nicht orthodox war, auch nicht im Hinblick auf seine eigene »Schule«. Sheppards Buch ist am interessantesten dort, wo es die Entstehung der Strauss'schen These von der Kunst des Schreibens zwischen den Zeilen rekonstruiert und überzeugend darlegt, dass Strauss selbst in den dreißiger Jahren begann, diese Kunst zu praktizieren (S. 92–94, 107–112). Weil Sheppard aber meint, die Unterscheidung von Esoterik und Exoterik sei ein Grundpfeiler seiner politischen Philosophie (statt eines notwendigen Korollariums aus einem bestimmten Philosophiebegriff), dieser wiederum aber das Produkt eines halbbewußten kreativen Umgangs mit einer neurotischen Disposition, wird Strauss' Denken nicht in seiner Bedeutung für die Wiedergewinnung bzw. Entwicklung eines Begriffs der politischen Philosophie erfaßt, sondern als ein Denken, das im Grunde eher zur Erhellung der exilischen Mentalität als irgendwie politikphilosophisch von Belang ist.

Ebenfalls um das theologisch-politische Problem zentriert ist die sehr umfangreiche Dissertation Kartheiningers, der in seiner Studie auf hohem Niveau versucht, den sogenannten »Realkontext« zu rekonstruieren, aus dem heraus Strauss seine politische Philosophie entwickelte. Dabei lenkt er sein Hauptaugenmerk auf die philosophischen Konzeptionen Hermann Cohens und Franz Rosenzweigs, die für von Strauss abgelehnte Versuche stehen, ausgehend vom deutsch-jüdischen Problem das theologisch-politische Problem durchzuspielen. Kartheininger faßt seine Analyse etwas überraschend unter die Kategorie der Heterogenität, weil sich Strauss' Philosophie sowohl auf die ewige Wahrheit wie die Welt der Meinungen beziehe und der Mensch als sinnlich-geistiges Wesen schon immer die Heterogenität von Ewigem und Zeitlichem sei. Er lehnt entsprechend die namentlich von Heinrich Meier stark gemachte Opposition von politischer Theologie und politischer Philosophie als grobe Vereinfachung ab (vgl. S. 222). Das theologisch-politische Problem bestimmt Kartheininger daher in kritischer Abgrenzung von anderen Strauss-Interpreten als eben das »Problem des Verhältnisses von Zeitlichem und Ewigem« (S. 10). Das Hauptaugenmerk gilt dabei *Philosophie und Gesetz* von 1935, jenem Frühwerk von Strauss, das noch vor der radikalen Wendung seiner Philosophie nach der Entdeckung des esoterisch-esoterischen Schreibens lag und damit die Kulmination der Philosophie des vorstrausianischen Strauss enthält. Kartheininger möchte nun seinerseits, worin er Sheppard nahe ist, das Frühwerk Strauss' als das stärkere und bessere dem Spätwerk vorziehen, das er keineswegs für reifer hält, auch wenn sich der Grundgedanke der Heterogenität durch das gesamte Werk ziehe (S. 422). Daher lautet nun Kartheiningers These, Strauss habe auch schon im Frühwerk politische Philosophie betrieben, und er behauptet, die These des späten Strauss von der Suffizienz der Philosophie könne von diesem nicht bewiesen oder als der These von der Insuffizienz überlegen ausgewiesen werden. Im Frühwerk aber habe Strauss noch die Insuffizienz der Philosophie gegenüber der Offenbarung vertreten. Kartheininger muß entsprechend die für Strauss' Philosophieverständnis wichtige These der Unterscheidung von Esoterischem und Exoterischem der Sache nach zurückweisen, weil es um den »ganzen Menschen« gehen müsse, was die Unterscheidung unterschiedlicher Adressaten offenbar illegitim macht (S. 423 - 424). Trotz Kartheiningers Apostrophierung des Prinzips der Heterogenität, die sich ja

gerade auch in der rhetorischen Anpassung an unterschiedliche Adressaten des philosophischen Diskurses manifestiert, drückt seine Arbeit damit zumindest implizit ihre deutliche Ablehnung der Legitimität oder auch nur des Sinnes einer Unterscheidung von Esoterik und Exoterik im Bereich der Philosophie überhaupt aus (S. 423). Dies vermag im Letzten nicht zu überzeugen, weil Kartheininger damit gerade denjenigen Begriff von politischer Philosophie, den Strauss gegen ihr Vergessen ins Spiel gebracht hatte, wieder kassiert. Durch die starke Kontextualisierung verschwindet die entscheidende Dimension der politischen Philosophie im Strauss'schen Sinne; Strauss' Gesamtwerk muß deshalb im Letzten, zieht man die Konsequenz aus Kartheiningers intelligenter Analyse, als großes Selbstmißverständnis erscheinen. Kartheininger aber, das ist die Quintessenz aus seiner Konzentration auf die politische Philosophie im Frühwerk von Strauss, geht letztlich von der Kantischen - und Heideggerschen - Einsicht aus (cf. *Kritik der reinen Vernunft* B 370), dass die Möglichkeit besteht, einen Autor besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, und führt dies *ad oculos* vor.

Steven B. Smiths Buch besteht aus meist früher veröffentlichten Aufsätzen, die zum Verständnis der Philosophie von Strauss beitragen sollen, aber keine Gesamtdarstellung präbendieren (S. 1). Smith möchte das zentrale und am meisten relevante Thema des Strauss'schen Denkens untersuchen, das theologisch-politische Problem, das für Smith identisch ist mit seiner metaphorischen Umschreibung als Jerusalem und Athen. Smiths Motiv für das Schreiben bzw. Zusammenstellen seines Buches ist die aktuelle Kritik an Strauss im Lichte des Neokonservatismus und seine Überzeugung, dass Strauss kein Konservativer war, sondern einer der besten Freunde, die die Demokratie je hatte (S. ix).¹² Genauer betrachtet, wird jedoch bereits hier der überaus problematische Charakter der Smithschen Deutung manifest, denn seine Formulierungen zeigen, wie vage er argumentiert. So sagt er z. B. »I do not regard Strauss as a conservative« ebenso wie er Arthur Schlesingers schlecht informierte Kritik an Strauss (in einer Rezension des Buches von Anne Norton) nicht als unzutreffend zurückweist, sondern mit der deutlich schwächeren Formulierung, die Strauss von Schlesinger zugeschriebenen Auffassungen seien denkbar weit entfernt »from my own understanding« (S. 3). Damit aber begibt sich Smith in ein Feld, wo die für Philosophen entscheidenden Wahrheitsansprüche konfus bleiben, zumal Smith Strauss in politicis in eine Reihe stellt mit den »cold-war liberals« seiner Generation wie Isaiah Berlin, Lionel Trilling, Walter Lippmann und Raymond Aron (S. 15). Ob man damit aber Strauss auch nur ansatzweise gerecht wird, darf man füglich bezweifeln, wofür nicht zuletzt die scharfe Kritik Straußens an Isaiah Berlins Liberalismus spricht.¹³ Smith behauptet, Strauss habe sich als Lehrer der Besonnenheit und des Maßes verstanden, entgegen der Auffassung, die ihm »viele« seiner Freunde zugeschrieben hätten; diese »Freunde« werden jedoch leider nicht genannt.

- 12 So weist Smith auch abschließend zutreffend auf den Unterschied der Politikauffassungen von George W. Bushs Regierung und von Leo Strauss hin, indem er auf die unterschiedliche Haltung zum Bösen verweist. Im Gegensatz zur Rhetorik der Bush-Regierung war Strauss höchst skeptisch gegenüber der Möglichkeit, das Böse aus der Welt zu verbannen (S. 199-200).

Smith erkennt wichtige Züge der Lehre von Strauss, wenn er auch, bedingt durch seine eigenen Forschungsinteressen, zuviel Energie auf die Frage des Jüdischen an Leo Strauss verwendet (»How Jewish was Leo Strauss«). Dies führt ihn zu Formulierungen, deren zweifelhafter Charakter Smith selbst nicht verborgen geblieben sein kann, so etwa wenn er behauptet, »Strauss's response to the Nietzschean demand for probity is an embrace of orthodoxy« (S. 82). Auch wenn Smith sogleich hinzufügt, es handle sich dabei um eine »orthodoxy of a very particular sort«, ist dies schlicht falsch oder zumindest begrifflich und sachlich stark irreführend und läßt die hermeneutische Zuverlässigkeit von Smiths Buch in ungünstigem Licht erscheinen.¹⁴ Nicht zuletzt die von Strauss im Briefwechsel mit Jacob Klein mit äußerster Klarheit ausgesprochene Unvereinbarkeit von Judentum und Philosophie legt begründete Zweifel nahe, ob auf dem Wege einer inzwischen modisch gewordenen Interpretation als »jüdischer Denker« ein wirkliches Verständnis der Intention von Strauss gelingen kann.

Smiths Werk enthält dennoch nützliche Hinweise, auch wenn sie nicht wirklich neu sind, so etwa wenn er *Natural Right and History* sowie Strauss' Werk insgesamt als Antwort auf Heidegger interpretiert (S. 17). Auch stellt er lapidar fest, was z. B. die Zuckerts abstreiten (siehe dort z. B. S. 136-154), dass »Strauss wrote as he read« (S. 9), woraus sich erhebliche Konsequenzen für das hermeneutische Vorgehen ergeben müssen.¹⁵ Die Frage, ob sich Strauss selbst der Kunst des Schreibens bediente, die er den Philosophen der Vergangenheit zuschrieb, ist keine Nebenfrage, an der sich akademisches Spiegelfechten üben ließe, denn sie hängt unmittelbar mit dem Verständnis der philosophischen Tätigkeit zusammen. Die Möglichkeit der Philosophie im ursprünglichen Sinne erweist sich für Strauss dadurch, dass der »Historismus«, d. h. für Strauss die Auffassung, auch die Philosophen seien vollumfänglich Kinder ihrer Zeit, sich als unzutreffend erweisen läßt. Mittels der These von der Kunst des Schreibens wird erklärbar, dass die Anpassung der Philosophen an die herrschenden Gedanken ihrer Zeit nur eine scheinbare ist, die den esoterischen Kern ihres Denkens nicht berührt.¹⁶ Es sprechen auch wichtige Textstellen dafür, dass Strauss sich aus Liebe zu den jungen (potentiellen) Philosophen jener schwieri-

- 13 Siehe Strauss in Thomas L. Pangle (Hg.): *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Chicago 1989, S. 13-18; sowie das neue Buch Pangles S. 18-22.
- 14 Vgl. nur Strauss' Brief an Löwith in Band 3 der *Gesammelten Schriften*, Stuttgart 2001, S. 650, sowie die in der zweiten Auflage des ersten Bandes der *Gesammelten Schriften* mitgeteilte Bemerkung von Scholem, S. XV.
- 15 Auch Claudia Hilb scheint in ihrer Studie über Strauss, von der mir nur ein Auszug vorlag (als PDF unter <http://weblog.educ.ar/contratapa/archives/Hilb.pdf>), die gleiche hermeneutische These zu vertreten. Siehe *Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- 16 Siehe Leo Strauss, »Persecution and the Art of Writing«, in: *Social Research* 8: 1/4 (1941), S. 503 Anm. 23, sowie zur Bedeutung der Historismuskritik von Strauss in diesem Zusammenhang den Aufsatz von Arthur Melzer, »Esotericism and the Critique of Historicism«, in: *American Political Science Review* 100/2 (Mai 2006), 279-295, der Teil eines größeren Buchprojekts zum gleichen Thema ist.

gen und doch angenehmen Aufgabe der Erziehung mittels der Kunst des Schreibens bediente, die sich in seinem Falle jedoch von verschiedenen Formen der Vergangenheit unterschied, und zwar weil die geschichtliche Situation der Philosophie in der liberalen Moderne eine andere Strategie erforderte bzw. weil die exoterische Seite von Strauss' politischer Philosophie sich eben in der für seine Zeit typischen Weise darbot, d. h. als gelehrte Philosophiegeschichte.¹⁷

Anders als Smith, so scheint es, unternehmen die Strauss-Schüler Catherine und Michael Zuckert einen systematischeren Versuch, »die Wahrheit über Leo Strauss« zu präsentieren, nicht nur ihr »eigenes Verständnis«, obschon auch dieses Buch nicht das ganze Werk von Strauss in den Blick nimmt, sondern wiederum stark von einer politischen Perspektive geprägt ist. Es geht also um den Einfluß des Strauss'schen Denkens auf die amerikanische Politikwissenschaft (S. 258) und die Präsentation von Strauss als »postmodernem politischen Denker«. Da Strauss selbst deutlich auf die unterschiedliche Extension der Begriffe »politisches Denken« und »politische Philosophie« hingewiesen hat, ist diese Kategorisierung alles andere als glücklich (von der Rubrizierung als »postmodern« ganz zu schweigen).¹⁸ Das Buch ist ihren straussianischen Lehrern Walter Berns, Allan Bloom, Joseph Cropsey und Herbert Storing gewidmet. Merkwürdigerweise betonen aber auch die Zuckerts den okkasionellen Charakter des Buches. Wie das Buch Smiths versuchen auch die Zuckerts deutlich zu machen, dass Strauss komplexer ist als es die simplen Zuschreibungen des Feuilletons nahelegen und daher nicht einfach als bloßer Konservativer abgetan werden könne. Leider mühen sich die Zuckerts damit ab, seitenlang aus den Denunziationsschriften Lyndon LaRouches und seiner Anhänger zu zitieren und zu referieren, die Strauss als eine Art satanischen Faschisten zu betrachten scheinen. Damit aber wird um wissenschaftliche Argumentation unbekümmerten Ideologen in einer Arbeit mit dem unglücklich gewählten Titel »Die Wahrheit über Leo Strauss« zuviel Ehre und Raum erwiesen. Der Hinführung zum Werk eines bedeutenden Philosophen legen die Zuckerts so leider einige Stolpersteine in den Weg.

Dies aber ist ein Einwand, der sich auf die rhetorische Struktur des Werkes bezieht. Irreführender ist ein weiterer Kunstgriff der Zuckerts, der offenbar aus der spezifisch amerikanischen Adressatenorientierung des Buches folgt, für europäische Leser aber nur von begrenztem Interesse ist. Zugleich zeigt er aber deutlich die Grenzen einer stark didaktisch orientierten Strauss-Darstellung. Strauss wird nämlich von den Zuckerts mit folgenden drei Propositionen identifiziert (wofür es in

17 Siehe Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, S. 36 und 144; »Farabi's Plato«, in: *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, New York 1945, S. 375 [immunity of the commentator]. Vgl. auch Thomas G. West, »Leo Strauss and the American Founding«, in: Kenneth L. Deutsch/ Walter Nicgorski (Hg.), *Leo Strauss. Political Philosopher and Jewish Thinker*, Lanham 1994, S. 324. Ein Versuch, die Strauss'sche Form der philosophischen Esoterik im Unterschied zur antiken und modernen Form näher zu bestimmen, findet sich jetzt, beeinflusst von Steven Smith, bei Michael L. Frazer, »Esotericism Ancient and Modern. Strauss Contra Straussianism on the Art of Political-Philosophical Writing«, in: *Political Theory* 34/1 (Februar 2006), S. 33-61.

18 Siehe Leo Strauss, *What Is Political Philosophy? and Other Studies*, Chicago 1988, S. 12.

dieser Form allerdings keine Belege gibt): 1. Amerika ist modern, 2. Die Moderne ist schlecht, 3. Amerika ist gut. Sieht man einmal von der Tatsache ab, dass diese Zuschreibung von einer kaum haltbaren Holzschnittartigkeit ist, die der Intention von Strauss' politischer Philosophie klar widerspricht und typisch für die Reduktion einer philosophischen Lehre auf Schulbuchniveau ist, so frappt zudem, wie die Zuckerts dann auch noch versuchen, den (ihnen selbst!) offenbaren logischen Unsinn ihrer Konstruktion (siehe den eigenen Hinweis darauf S. 58; vgl. 198) als tragfähige Interpretation des Denkens von Leo Strauss zu präsentieren. Sie schieben ihren eigenen (schlicht falschen) Syllogismus ohne viel Federlesens Strauss selbst unter, so etwa wenn sie S. 204 von »Strauss's syllogism on America« und immer wieder von »Strauss's three propositions« sprechen, obwohl es sich dabei nur um ihre eigene Deutung handelt – ein hermeneutisches Kuckucksei, das sie Strauss untergeschoben haben. Es ist nicht recht zu sehen, wie es auf diesem Wege zu einem angemessenen Verständnis der *philosophischen* Bedeutung von Strauss kommen soll. Die Zuckerts diskutieren sodann ausführlicher Strauss' Verhältnis zur Postmoderne und deuten sein Denken als Antwort auf die Herausforderung des Denkens durch Nietzsche und Heidegger; sie widmen sich dem Problem der philosophischen Esoterik sowie der Frage, ob Strauss wie Machiavelli als Lehrer des Bösen angesehen werden muß, was sie erwartungsgemäß verneinen. Schließlich versuchen sie eine Art Typologie der unterschiedlichen Strauss-Schüler aufzustellen, wobei sie, wie üblich, zwischen Ost- und Westküsten-Straussianern unterscheiden, außerdem aber noch eine neue Kategorie erfinden, die Straussianer des Mittleren Westens, welche die Bewertung der Moderne als schlecht ablehnen (S. 252), die sie auf die Politikwissenschaftler Martin Diamond und Herbert Storing zurückführen und mit der sie sich im wesentlichen zu identifizieren scheinen. Das Ergebnis ihrer materialreichen und informativen, insgesamt aber doch unbefriedigenden Studie lautet, dass die Zerrbilder von Strauss als Machiavellist, Wilsonianer oder nietzscheanischer Nihilist unzutreffend sind und dass die Verbindung von Strauss mit dem Neokonservatismus in den Medien stark übertrieben wurde (S. 263-264): Leo Strauss sei nicht nach Washington gegangen, habe aber alles in allem »Washington«, d. h. die amerikanische Republik, als die beste politische Alternative in der Moderne unterstützt (S. 267).

Knapp und konzise ist dagegen die Einführung in das Denken von Strauss, die Thomas L. Pangle, ebenfalls wie die Zuckerts ein Schüler von Strauss und Allan Bloom, vorgelegt hat. Auch Pangle bietet kein Buch aus einem Guß, sondern übernimmt frühere Texte und geht ebenfalls auf die Bedeutung Straußens für die amerikanische Politikwissenschaft ein, deren Forschungsrichtungen und Fragestellungen er vergleichsweise ausführlich darlegt. Auch die spezifisch philosophische Orientierung von Strauss, mit der zentralen Bedeutung des theologisch-politischen Problems, wird zutreffend und prägnant herausgestellt und dokumentiert. Pangle gelingt es auf gut 130 Seiten, durch eine Diskussion zentraler Gedanken und die Lektüre zentraler Textstellen Strauss' politische Philosophie anschaulich werden zu lassen. Pangle charakterisiert Strauss' Bestreben dahingehend, es sei ihm um die Wiederbelebung der klassischen politischen Philosophie gegangen, und er charakterisiert Strauss so zutreffend wie differenziert als Sokrater (S. 32-42). Es ist hervor-

zuheben, dass Pangle mit gutem Recht auf die Schwierigkeiten vieler amerikanischer Strauss-Schüler hinweist, »to accept the critical detachment from the achievements of modernity, and from the love of one's own, that the logic of Strauss's critique demands« (S. 125) – was mutatis mutandis auch auf Smith und die Zuckert zutrifft. So lehrreich auch die gelehrten Auseinandersetzungen mit den Implikationen der Strauss'schen Lehre für das Verständnis Amerikas sind, Pangles Verdacht, dadurch werde das, was für Strauss der Kern der Sache war, verkannt, ist nur zu gut begründet (S. 125). Pangle gibt einen hilfreichen, wenn auch notgedrungen knappen Überblick über die vielfältigen Anregungen, die Strauss der Politikwissenschaft vermittelt hat, hier vor allem im letzten Teil des Buches sowie mittels der umfangreichen Literaturliste. Diese aber enthält auch einige auffällige Lücken, so finden sich etwa keinerlei Titel (auch sonst im Buch keine Erwähnung!) von Seth Benardete oder Stanley Rosen, die zu den bedeutendsten und eigenständigsten Strauss-Schülern gehören. Die eigentlich philosophische Rezeption bzw. Verschärfung von Strauss findet so nicht gebührend Beachtung. Im Vergleich zu Pangles gedrängter Darstellung argumentativ ergiebiger sind einige Passagen des Zuckert-Buches, die sich ausführlicher mit der Amerika-Interpretation von Politikwissenschaftlern unter den Strauss-Schülern wie Walter Berns, Martin Diamond und Harry Jaffa beschäftigen und die Triftigkeit von deren Auffassungen z. B. zu Lincoln oder Locke z. T. sehr kritisch bewerten (S. 202-227). Doch abgesehen davon überzeugt Pangles Buch dadurch, dass es entschieden Strauss' Polemik gegen die Sozialwissenschaft seiner Zeit aktualisiert und Strauss' philosophische Impulse vor ihrer US-amerikanisch verengten Dogmatisierung zu retten sucht.

Über die Darstellung der Strauss'schen Lehre hinaus, und damit philosophisch interessanter als einige der hier besprochenen Bücher ist das neueste Buch Stanley Rosens, der zweifellos einer der wichtigsten Strauss-Schüler ist, jedoch ausdrücklich nicht (mehr) als Straussianer verstanden werden will – so wie er denn auch sein Buch etwas pathetisch dem »wahren Strauss« widmet (»To the genuine Strauss«), der natürlich *sein* Strauss ist. Seine neue Interpretation der *Politeia* Platons ist in mehrfacher Hinsicht aufschlußreich, präsentiert er sie doch in gewisser Hinsicht als eine (meist implizite) Auseinandersetzung mit der *Politeia*-Deutung von Strauss und Allan Bloom, der gewissermaßen die entsprechende straussianische Standardinterpretation (im Kommentar zu seiner Übersetzung) geliefert hatte. Gleichwohl teilt Rosen die grundlegende straussianische Einsicht in die Notwendigkeit, »das Argument der Handlung« (Benardete) eines Platonischen Dialoges zu eruieren (S. 2). Rosens frische zupackende Art des Philosophierens berührt dabei positiv, denn im Zentrum seiner Untersuchung steht die Sache selbst, das Verstehen und Mitphilosophieren am Beispiel des platonischen Dialogs, die dann auch zu von Strauss und Bloom sehr verschiedenen Schlußfolgerungen gelangt und sogar positive Worte für die von Strauss ebenso wie von Voegelin eher verachtete Platon-Deutung Karl Poppers findet (S. 5). Rosen zufolge ist die Straussianische Deutung falsch, Platon habe seine Utopie des Philosophenkönigtums nicht ernst gemeint, sondern nur als ironischen Hinweis auf die grundsätzliche Unmöglichkeit solcher politischer Utopien, eine wahrhaft gerechte Gesellschaft herzustellen.¹⁹ Rosen

sieht es als wahrscheinlich an, dass Sokrates es mit seiner Darstellung der besten Stadt ernst meint, da diese viel zu radikal ausfalle, um als Anpassung an die Meinungen der Menge durchgehen zu können (S. 390). Platon habe in extremer Form die Sache der philosophischen Gerechtigkeit präsentiert, die notwendig in Konflikt mit der Gerechtigkeit für die Nicht-Philosophen geraten müsse. Indem Platon die Auffassungen der Wenigen der Menge offenbare, habe er die politische Philosophie erfunden, doch durch das Herabholen der Philosophie vom Himmel in die Städte habe er zugleich den Weg für das vorbereitet, was später Ideologie heißen sollte, sowie für die Herrschaft der Sophisten (S. 5-6). Rosen betont, dass Platons nicht-relativistische Auffassung der Wahrheit, d. h. die Philosophie, zu tyrannischen Konsequenzen führe; Rosens Deutung wirft daher immer wieder wesentliche Fragen nach der Notwendigkeit und Wünschbarkeit philosophischer Interventionen in das politische Leben auf, mit Blick auf die teils fatalen Folgen für die Gesellschaft und die Philosophie.

Abschließend sei kurz auf den Band von Heinrich Meier eingegangen, der aus zwei Gründen erwähnenswert ist. Meiers Texte selbst sind dem deutschen Leser in Broschürenform bekannt und brauchen daher in ihrer englischen Übersetzung nicht nochmals besprochen werden, obwohl ihre gründliche Lektüre nach wie vor anzuraten ist. Aufschlussreich ist aber das neue Vorwort, in dem der Autor einerseits den Vorrang der Philosophie bzw. der philosophischen Vernunft vor der Offenbarung in der denkbar klarsten Weise deutlich macht, indem er sein Ziel und dasjenige Strauss' damit benennt, es komme aus dem Eigeninteresse der Philosophie heraus darauf an, die Offenbarung so stark zu machen, wie sie *nur* die Philosophie machen kann. Gerade darin aber besteht die Crux: Eine Offenbarungsreligion, die ihre größte Stärke der Philosophie verdankt, die die radikal gegensätzliche Antwort auf die Frage nach dem guten Leben liefert, ist auch nur so stark, wie es die Philosophie zulässt. Damit aber sitzt die Philosophie gleichsam am längeren Hebel, sie ist es, die die Offenbarung zuallererst intellektuell satisfaktionsfähig macht. Zugleich bedeutet dies aber auch, dass nur durch das intransigente Streben der Philosophie nach Wahrheit und Selbsterkenntnis, nach der Rechtfertigung ihrer eigenen Notwendigkeit im Angesicht einer radikalen Alternative die Philosophie davor bewahrt werden kann, zur Ideologie zu werden, (erneut) zu einer dogmatischen Tradition zu versteinern. Strauss schraubt die Anforderungen an den Philosophen sehr hoch, weil dieser selbst noch das Recht und die Möglichkeit seines eigenen Philosophierens einem methodischen Zweifel aussetzen muß (vgl. S. 171-172). Meier, zum zweiten, distanziert sich deutlich von manchen über Strauss umlaufenden Deutungen, wenn er lakonisch das *Problem* der Bildung einer philosophischen Schule ausdrücklich macht, das Strauss in der Diskussion mit Kojève über *On Tyranny* verhandelt hatte.²⁰ Die Bildung einer Schule im Dienste der Philosophie hat ihren Preis,

19 Vgl. dazu Danielle Allen, »Platonic Quandaries: Recent Scholarship on Plato«, in: *Annual Review of Political Science* 9 (2006), S. 127-141, 127-128.

20 Eine kritische Bemerkung zur Strauss-Schule, allerdings ohne ausreichende *philosophische* Reflexion auf das Problem, bei Stanley Rosen, »Leo Strauss in Chicago«, in: *Daedalus* 135/3 (Sommer 2006), S. 104-113, 109-10.

wie schon Platon wußte, ein Preis allerdings, den Strauss allem Anschein nach zu zahlen bereit war, um sein Verständnis von politischer Philosophie vor dem nochmaligen Vergessen zu bewahren.

Meiers Band ist aber am wichtigsten deshalb, weil er erstmals Texte aus dem Nachlaß veröffentlicht, die, wie schon die Briefwechsel in Band 3 der Gesammelten Schriften, geeignet sind, ein schärferes Licht auf die auch von Batnitzky und Sorensen präsentierte Thematik von Vernunft und Offenbarung zu werfen. Für die künftige Strauss-Literatur wird viel davon abhängen, dass die von Meier edierten Texte endlich auch von der amerikanischen Strauss-Forschung in vollem Umfang zur Kenntnis genommen werden, was auch für die im Text mitgeteilte atemberaubende Notiz von Strauss über seinen »Schiffbruch« im Jahre 1946 gilt, die zeigt, wie radikal Strauss unter dem Einfluß von Kierkegaards Denken erneut die Frage nach dem Recht und der Notwendigkeit der Philosophie aufwarf und sich gezwungen sah, noch einmal von vorne zu beginnen (S. 29). Es ist daher, auch wenn Pangle Strauss in diesem Zusammenhang nicht zitiert, kaum ein Zufall, dass er seine von Strauss inspirierte politisch-philosophische Auseinandersetzung mit der Offenbarungsreligion mit einem Kapitel schließt, das den Titel »Kierkegaards Herausforderung« trägt. Denn, so erkennt Pangle sehr klar, habe Kierkegaard mit seiner Verteidigung des Offenbarungsglaubens recht, sei sein eigenes Unternehmen von vornherein fehlgeleitet.²¹

In der Strauss-Rezeption zeigt sich inzwischen z. T. eine schärfere Wahrnehmung dessen, was Strauss selbst an einer damals eher unauffälligen Stelle als das zentrale Thema seiner Untersuchungen bezeichnet hatte – des theologisch-politischen Problems. Doch die Konzentration auf dieses Thema hat bisher keineswegs dazu geführt, dass in der Forschung so etwas wie eine *communis opinio* entstanden ist, was von der Fruchtbarkeit der Strauss'schen Denkbewegungen zeugen könnte. Man kann sich allerdings des Eindrucks nicht erwehren, dass sich durch die Konzentration auf den frühen Strauss auch zahlreiche Holzwege und Sackgassen in Richtung einer »jüdischen Philosophie« auftun, wodurch indes Strauss' Philosophie eher zu einer geistesgeschichtlichen Kuriosität als einer echten Herausforderung wird. Dass aber Strauss' Werk zunehmend als unverzichtbarer Beitrag zu einer Diskussion verstanden wird, die vor nicht allzu langer Zeit kaum einen Hund hinter dem Ofen hervorgelockt hätte, beweist in der Tat die überzeitliche Natur der Fragen, auch wenn die Antworten umstritten bleiben und also in der Nachfolge des Sokrates dialektisch und elenktisch geprüft werden müssen. Es ist kein geringes Verdienst von Strauss, dazu beigetragen zu haben, dass die grundlegendste Frage (»the most fundamental issue«) wieder auf einem höheren Niveau diskutiert wird als dies lange der Fall war, auch wenn ein Teil der neueren Strauss-Literatur noch nicht zu einer wirklich überzeugenden Gesamteutung der Intention von Strauss findet.²² Insgesamt gesehen ist zu hoffen, dass das zunehmende Interesse an Strauss, unabhängig von

21 Siehe Thomas L. Pangle, *Political Philosophy and the God of Abraham*, Baltimore 2003, S. 172-181.

22 Vgl. Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago 1988, S. 142-143.

den Streitigkeiten der Gelehrten im Detail, zu einem besseren Verständnis jener »permanent questions« führen wird, um die es Strauss in der *Sache* stets ging, auch wenn die *Form* seiner Schriften dies zu erkennen offenbar teilweise schwer macht. Die Gefahr indes ist nicht gering, dass mit der anschwellenden Flut der Arbeiten über Strauss seine hauptsächliche Intention, das Recht und die Notwendigkeit der Philosophie zu erweisen, durch lehrbuchartige und somit eo ipso schiefe Auslegungen überlagert wird. Es wäre eine nicht geringe Ironie, würde die Lehre eben jenes Philosophen, der die radikale Frage *quid sit deus* als esoterischen Kern der Philosophie bestimmt und ihren zetetischen Charakter herausgestellt hatte, einer Versteinierung der Philosophie und damit einem neuen Dogmatismus und Obskurantismus anheimfallen, gegen den seine Schriften gerade das Heilmittel darstellen sollten.²³

- 23 Vgl. Leo Strauss, »On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy«, in: *Social Research* 13/3 (September 1946), S. 326-367; vgl. Nathan Tarcov, »On a Certain Critique of ›Straussianism‹«, in: Kenneth L. Deutsch/ Walter Nicgorski (Hg.), *Leo Strauss. Political Philosopher and Jewish Thinker*, Lanham 1994, S. 259-74, sowie Heinrich Meier, *Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*, Stuttgart 1996, S. 27-29, derselbe, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, S. 61-62.