

Leo Strauss und das esoterisch-exoterische Schreiben

Von einem Autor, der weiß, was er tut, darf man erwarten, dass er sich nicht wiederholt.¹ In diesem Sinne macht der folgende Essay geltend, dass die drei Schriften, in denen Leo Strauss das Problem des esoterisch-exoterischen Schreibens verhandelt, keine Wiederholungen darstellen, sondern als drei eigenständige Versuche anzusehen sind, ein vielfältiges Phänomen auf jeweils verschiedene Art und Weise zu betrachten. In den ersten beiden Abschnitten werde ich zeigen, dass die beiden publizierten Aufsätze – „Persecution and the Art of Writing“ (1941) und „On a Forgotten Kind of Writing“ (1954) – je eine unterschiedliche Zielgruppe adressieren, indem sie jeweils eine besondere Erfahrung der angesprochenen Leserinnen und Leser zum Ausgangspunkt nehmen. Zusammengenommen ermöglichen es die beiden Veröffentlichungen, das Verhältnis von Politik und Philosophie vor dem Hintergrund des Phänomens einer esoterisch-exoterischen Rhetorik zu durchdenken. Der dritte und längste Abschnitt zeigt, wie sich das bereits 1939 geschriebene, aber erst postum veröffentlichte Fragment „Exoteric Teaching“ in entscheidender Hinsicht von den beiden genannten Aufsätzen abhebt: In „Exoteric Teaching“ geht Strauss nicht von einer beinahe alltäglichen Erfahrung aus, die dem esoterisch-exoterischen Schreiben vorausliegt und die den Zugang zu diesem Phänomen erleichtern kann, sondern er betont eine keineswegs alltägliche Erfahrung, die das esoterisch-exoterische Schreiben überhaupt erst ermöglicht – eine Erfahrung, auf der, wie Strauss es einmal formuliert, „the irretrievably ‚occasional‘ character of every worthwhile interpretation“ beruht.²

I. „Persecution and the Art of Writing“
„Persecution and the Art of Writing“ legt nahe, dass Strauss in den Jahren, in denen er seine spektakuläre Entdeckung von der enormen philosophiegeschichtlichen Bedeutung des esoterisch-exoterischen Schreibens erstmals bekannt machte, das in Rede stehende Phänomen als ebenso zeitgemäß wie unzeitgemäß ansah. Einerseits war er überzeugt, der herrschende Historismus verstelle oder erschwere den Zugang zu den verstreuten Bemerkungen über das esoterisch-exoterische Schreiben, die Denker früherer Zeiten in ihren Schriften hinterließen.³ Andererseits verweist er immer wieder auf die selten günstige Gelegenheit, die sich zeitgenössischen Leserinnen und Lesern in den 1930er und 1940er Jahren bot, um ein Verständnis für den Einfluss zurückzugewinnen, den Zensur und Unterdrückung zu fast allen Zeiten auf jede Art Literatur ausübten. Die Gefahr politischer oder religiöser Verfolgung stellte nämlich, „as it were, the natural condition“ dar, „to which public expression of free thought had to adapt itself“. Erst die „discontinuation of persecution of free thought which has taken place in the eighteenth century“ – ein Ereignis, das Strauss 1938 in einem Vortrag als „the most epoch-making event in the history of literature as such“ bezeichnet – führte dazu, dass das zuvor nahezu allbekannte Phänomen des esoterisch-exoterischen Schreibens in Vergessenheit geriet.⁴ Dass die späten 1930er und frühen 1940er Jahre von Strauss als Moment privilegierter Rückerinnerung angesehen wurden, war insbesondere den katastrophalen Ereignissen in Deutschland und in Europa geschuldet, die Strauss und

viele seiner Zeitgenossen zur Flucht aus ihren Heimatländern zwangen. Im Februar 1938 schreibt Strauss in einem Brief an einen ebenfalls exilierten Freund: „Unsere Situation wird immer mittelalterlicher, die Differenz zwischen Freiheit des Denkens und Freiheit der Äusserung immer sichtbarer. Das ist ein ‚Fortschritt‘.“⁵ Diese Erfahrung – „an experience we are unfortunate enough to make to-day“, wie es andernorts heißt⁶ – gibt Strauss Anlass, das Verhältnis von Politik und Philosophie im Hinblick auf die Auswirkungen von Unterdrückung, Verfolgung und Zensur neu zu durchdenken.

Im Vorwort zu seiner 1952 veröffentlichten Aufsatzsammlung *Persecution and the Art of Writing* weist Strauss auf die eigentümliche Zeitgemäßheit und die nicht weniger eigentümliche Unzeitgemäßheit des esoterisch-exoterischen Schreibens hin: „In the article ‚Persecution and the Art of Writing,‘ I have tried to elucidate the problem by starting from certain well-known political phenomena of our century. As I state in the Introduction, I became familiar with the problem mentioned while studying the Jewish and the Islamic philosophy of the Middle Ages.“⁷ Diese Bemerkung zeigt, dass Strauss in seiner ersten zur Publikation freigegebenen Darstellung des Problems eine rhetorische Strategie wählt, die an der Erfahrung seiner Zeitgenossen mit einem wohlbekanntem politischen Phänomen der Gegenwart ansetzt. Dieser Zugriff erlaubt ihm, ein Problem auf vertraute Art und Weise zu präsentieren, dem er selbst in einer weniger vertrauten Umgebung begegnet war: in, wie Strauss ausdrücklich vermerkt, „other ages, if not other climates“.⁸ Um ein Publikum zu erreichen, das mit faktischer Zensur und daraus resultierender Selbstzensur nur allzu

gut vertraut ist, führt Strauss am Beginn seines Aufsatzes „Persecution and the Art of Writing“ das erdichtete Beispiel eines namenlosen Religionshistorikers an, der sich gezwungen sieht, die heterodoxen Ergebnisse seiner Forschungen „zwischen den Zeilen“ zu präsentieren, um der institutionellen Verfolgung durch das herrschende totalitäre Regime zu entgehen. Strauss selbst nennt diese einigermaßen eigenartige Geschichte „a simple example which, I have reason to believe, is not so remote from reality as it might first seem“.⁹ Es war wahrscheinlich, dass dieses Beispiel gerade bei den europäischen Geflüchteten unter seinen amerikanischen Leserinnen und Lesern Anklang finden würde, die aus erster Hand wissen mussten, dass Regierungen oder die jeweilige Mehrheitsgesellschaft eine Gefahr für die Freiheit des öffentlichen Nachdenkens darstellen können. Dass das Beispiel des Historikers allerdings nicht mehr als einen leidlich geeigneten Ausgangspunkt von Strauss' rhetorischer Strategie bildet – einer Strategie, die der nicht unähnlich ist, die er später in *On Tyranny* anwenden sollte¹⁰ –, betont Strauss später in seiner Replik auf die Kritik des französischen Gelehrten Yvon Belaval: „Belaval is quite right when he says that one cannot infer an *essential* antinomy between philosophy and politics from the *factual* persecution of philosophers by political authorities. I am quite certain that I did not make this mistake.“¹¹ Ein Beispiel kann – gleichviel, ob es wie am Beginn des Artikels „Persecution and the Art of Writing“ erdichtet ist oder ob es wie in *On Tyranny* auf historischen Tatsachen beruht – keinen Ersatz für ein Argument darstellen. Es kann allerdings durchaus als Lockmittel dienen, das Leserinnen und Leser anregt, ein Argument

ernst zu nehmen. Eine solche rhetorische Strategie, die an zufällig aktuellen Erfahrungen ansetzt, hat indessen ihren Preis: Leserinnen und Leser späterer Zeiten, die sich von den Stolpersteinen,¹² die Strauss in ihren Weg legt, nicht irritieren lassen, mögen durch diese Strategie verleitet werden, das Problem des esoterisch-exoterischen Schreibens in erster Linie auf die Vergangenheit zu beschränken oder aber es auf seltene und besonders krasse Fälle der politischen oder religiösen Verfolgung zu begrenzen.¹³ Hans-Georg Gadamer etwa bezeichnet die von Strauss aufgeworfene Frage, „wieweit bewußte Tarnung der wahren Meinung unter der Gewalt der Verfolgungsdrohung der Obrigkeit oder der Kirche beim Verständnis von Texten zu berücksichtigen ist“, als ein „Sonderproblem“ und stellt folgende „Gegenerwägung“ an: „Ist die bewußte Verstellung, die Tarnung und das Versteck der eigenen Meinung nicht in Wahrheit der seltene Extremfall zu einer häufigen, ja zu einer allgemeinen Normalsituation?“¹⁴

II. „On a Forgotten Kind of Writing“

„On a Forgotten Kind of Writing“, der zweite von ihm selbst publizierte Text, den Strauss eigens einer umfassenden Darstellung des Problems des esoterisch-exoterischen Schreibens widmet, verfolgt eine andere rhetorische Strategie. Im Unterschied zu „Persecution and the Art of Writing“ beruht diese Strategie nicht in derselben Weise auf dem zugleich zeit- wie unzeitgemäßen Charakter des in Rede stehenden Problems. Am Beginn von „On a Forgotten Kind of Writing“ schreibt Strauss zunächst, er sei von einem überforderten Studenten gebeten worden, Andeutungen zu wiederholen und zu erläutern, die er in seinen Publikationen und im Seminarraum

zum Phänomen des esoterisch-exoterischen Schreibens gemacht habe.¹⁵ So dann skizziert Strauss einen kurzen Abriss der These, die er in „Persecution and the Art of Writing“ formuliert hatte. Entgegen aller Erwartung verwendet er in dieser Zusammenfassung aber weder das Wort „persecution“ noch das Wort „censorship“. Anstatt von den zweifellos immer noch ausreichend vertrauten Phänomenen politischer Verfolgung und staatlicher Zensur auszugehen – man bedenke, dass Strauss seine Leserinnen und Leser im selben Aufsatz ausdrücklich an den US-Senator Joseph R. McCarthy erinnert, der im Jahr vor der Veröffentlichung von „On a Forgotten Kind of Writing“ Vorsitzender des berühmten-berüchtigten Committee on Government Operations geworden war –, legt Strauss nun einen vierschriftigen Syllogismus vor, der das wesentliche und unüberwindbare Spannungsverhältnis zwischen Philosophie und Gesellschaft erläutert, das die Notwendigkeit des esoterisch-exoterischen Schreibens begründet: „[1] Philosophy or science, the highest activity of man, is the attempt to replace opinion about ‚all things‘ by knowledge of ‚all things‘; but [2] opinion is the element of society; [3] philosophy or science [...] thus endangers society. [4a] Hence, [...] philosophers or scientists must respect the opinions on which society rests. [...] [4b] They will distinguish between the true teaching as the esoteric teaching and the socially useful teaching as the exoteric teaching.“¹⁶ Man könnte nun erwarten, dass Strauss seine Leserinnen und Leser auf den einigermaßen problematischen vierten Schritt des vorgelegten Arguments hinweist.¹⁷ Doch laut „On a Forgotten Kind of Writing“ ist allenfalls die zweite Prämisse des Syllogismus fraglich und Strauss versichert um-

gehend, die platonische Voraussetzung, die Gesellschaft beruhe auf Meinung, werde von „many contemporary social scientists“ geteilt.¹⁸ Diese merkwürdige Art und Weise, seine Leserinnen und Leser von der Wahrheit der keineswegs selbstverständlichen Voraussetzung zu überzeugen – schließlich ist ein Forschungskonsens weder ein notwendiges noch ein hinreichendes Wahrheitskriterium –, zeigt, dass Strauss abermals *ad hominem* oder *ex concessis* argumentiert, d.h., dass er das vorgetragene Argument auch hier an den Adressaten ausrichtet und deren Meinungen oder Vorurteile zu seinem Ausgangspunkt macht. Es liegt nahe, dass die Studierenden, die an sozialwissenschaftlichen Fakultäten eingeschrieben sind – und das ist die Leserschaft, die Strauss, der seit 1949 am politikwissenschaftlichen Institut der University of Chicago tätig ist, mit seinem Aufsatz ausdrücklich ansprechen möchte –, den Standpunkt teilen, der von „many contemporary social scientists“ vertreten wird, und dass sie durch Strauss' Hinweis dazu veranlasst werden, die Argumentation ernst zu nehmen. Allerdings bezahlt Strauss auch diesmal einen Preis für seine rhetorische Strategie. Ein schnörkelloser Syllogismus wie der, den Strauss in „On a Forgotten Kind of Writing“ vorträgt, verdeckt gerade jenen Aspekt des Problems, den er in „Persecution and the Art of Writing“ ins Licht rückt: Von der individuellen Erfahrung wird ebenso abgesehen wie von der Bedeutung, die das Problem des esoterisch-exoterischen Schreibens für die philosophiegeschichtliche Forschung darstellt.

In den zwei veröffentlichten Aufsätzen, in denen Strauss sich einzig oder vornehmlich mit dem Problem des esoterisch-exoterischen Schreibens beschäftigt, wählte er

also zwei unterschiedliche Weisen des rhetorischen Zugriffs, um zwei unterschiedliche Adressatenkreise von ein und derselben These zu überzeugen. In dem programmatischen Essay „Persecution and the Art of Writing“ richtet sich Strauss an die Leserinnen und Leser von *Social Research*, der Zeitschrift der New School for Social Research, an der damals nicht nur Strauss selbst lehrte, sondern deren Professorinnen und Professoren sich vornehmlich aus dem Kreis europäischer Geflüchteter rekrutierte und die deshalb als „University in Exile“ bekannt wurde. Er versucht, bei dieser Leserschaft Anklang zu finden, indem er mit der überaus zeitgemäßen Gefahr politischer Verfolgung einsetzt und von diesem Ausgangspunkt aus deutlich macht, dass esoterisch-exoterisches Schreiben aus der Sicht der Philosophie unentbehrlich ist, weil die Gesellschaft oder die Regierung dem freien Nachdenken gefährlich werden kann. In „On a Forgotten Kind of Writing“ richtet Strauss seine argumentative Strategie neu aus: Er präsentiert die These vom esoterisch-exoterischen Schreiben mittels eines Syllogismus, der sich auf die mutmaßlich naheliegenden Vorannahmen stützt, die die Leserinnen und Leser der *Chicago Review* teilen. Dabei handelt es sich um ein bekanntes und bis heute fortgeführtes Literaturmagazin, das von Studierenden der University of Chicago herausgegeben wird. Hier dreht Strauss die Rechtfertigung des esoterisch-exoterischen Schreibens um: Aus der Sicht der Politik ist eine esoterisch-exoterische Rhetorik unentbehrlich, weil öffentlichkeitswirksames Philosophieren eine Gefahr für die Gesellschaft darstellen kann. Auf diese Weise wird das Problem, um dessen Aufklärung es Strauss zu tun ist, in beiden Essays aus einer je anderen und je ein-

geschränkten Perspektive betrachtet. Die Reflexion über die Begrenztheit der jeweiligen Ansätze vermag die Leserinnen und Leser der beiden Texte zu jenem umfassenden Begriff der politischen Philosophie in dem Sinne führen, den Strauss im Jahr 1945 in die Diskussion einführte: „The adjective ‚political‘ in the expression ‚political philosophy‘ designates not so much a subject matter as a manner of treatment; from this point of view, I say, ‚political philosophy‘ means primarily not the philosophic treatment of politics, but the political, or popular, treatment of philosophy, or the political introduction to philosophy – the attempt to lead the qualified citizens, or rather their qualified sons, from the political life to the philosophic life.“¹⁹ Auch im Hinblick auf das esoterisch-exoterische Schreiben nimmt die politische Philosophie im Vergleich zu den Standpunkten von Philosophie und Politik, von denen „Persecution and the Art of Writing“ bzw. „On a Forgotten Kind of Writing“ jeweils ausgehen, einen höheren Standpunkt ein.²⁰

III. „Exoteric Teaching“

„Exoteric Teaching“ ist, soviel wir wissen, Strauss' erster Versuch überhaupt, eine umfassende Darstellung des esoterisch-exoterischen Schreibens zu geben. Im Licht der beiden publizierten Aufsätze betrachtet, erlaubt das Nachlassfragment aber nicht nur einen einzigartigen Einblick in die Genese von Strauss' Hermeneutik, sondern rückt, wie wir sehen werden, außerdem einen anderen sachlichen Aspekt des in Rede stehenden Problems ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Auch „Exoteric Teaching“ zeichnet sich dabei durch den besonderen Zugriff aus, den Strauss wählt, als er den Aufsatz im Dezember 1939 konzipiert. Dieser Zugriff unterscheidet den Essay von

dem nächstverwandten Essay „Persecution and the Art of Writing“, von „On a Forgotten Kind of Writing“ sowie von der Mehrzahl der Einzelfallstudien, die Strauss in den 1940er Jahren schreibt und in denen er die These vom esoterisch-exoterischen Schreiben in der Auseinandersetzung mit einzelnen Philosophen auf die Probe stellt. Während Strauss seinen Blick in diesen Studien vornehmlich auf Denker des jüdischen sowie des islamischen Mittelalters richtet, konzentriert er sich in „Exoteric Teaching“ ausschließlich auf solche Denker, die, lose verstanden, der westlichen Tradition zuzurechnen sind.

In „Exoteric Teaching“ behandelt Strauss insbesondere Gotthold Ephraim Lessing und Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher und verweist mehr oder weniger beiläufig auf solche Autoren wie Platon, Aristoteles, Leibniz, Zeller, Kant, Ferguson, Rousseau und Jacobi. Diese Aufzählung zeigt, dass in dem Essay kein einziger Denker zitiert oder auch nur genannt wird, der nicht der sogenannten abendländischen Tradition entstammt. Im Fall von Moses Maimonides, der im andalusischen Córdoba geboren wurde, aber vor allem in Nordafrika tätig war, ist Strauss' Schweigen besonders bedeutsam. Denn bereits lange bevor er die Arbeit an „Exoteric Teaching“ aufnahm, spielte Maimonides eine entscheidende Rolle in Strauss' Wiederentdeckung der Kunst des esoterisch-exoterischen Schreibens. Noch überraschender ist, dass Maimonides' Name zwar nicht im nachgelassenen Typoskript von „Exoteric Teaching“ vorkommt, er aber sehr wohl in einem von Hand geschriebenen Entwurf für das geplante Essay Erwähnung findet. Den vorletzten Abschnitt von „Exoteric Teaching“ fasst Strauss in dieser Nachlassnotiz folgendermaßen zusammen: „Lessing – Leib-

niz – Hobbes (vera – pia dogmata) – Spinoza – RMbM –“.²¹ In dem entsprechenden Abschnitt des Manuskripts ersetzt Strauss später zwar Thomas Hobbes durch René Descartes, aber er erwähnt Maimonides, dessen Akronym in der Notiz am Ende der Liste steht, ausdrücklich als letztes Glied einer Reihe von Autoren, die sich der esoterisch-exoterischen Kunst des Schreibens bedienen: „Leibniz is [...] that link in the chain of the tradition of exotericism which is nearest to Lessing. Leibniz, however, was not the only 17th century thinker who was initiated. Not to mention the prudent Descartes, even so bold a writer as Spinoza had admitted the necessity of ‚pia dogmata, hoc est, talia quae animum ad obedientiam movent‘ as distinguished from ‚vera dogmata.‘ Despite, or because of, that admission, Spinoza rejected Maimonides’ allegorical interpretation of the Bible as ‚harmful, useless and absurd.‘ Thus, he cannot be considered a genuine spokesman of the tradition.“²² Da die beiden letzten Sätze – mit dem doppeldeutigen Personalpronomen, das sich sowohl auf Maimonides wie auf Spinoza beziehen könnte²³ – bei der Anfertigung des Typoskripts nicht übertragen und auch später nicht von Hand eingefügt wurden, fehlen sie in der chronologisch spätesten Version von „Exoteric Teaching“. Ob es sich dabei allerdings um eine bewusste und mithin autoritative Entscheidung oder um einen der vielen Flüchtigkeitsfehler des Kopisten handelt, die bei der vorläufigen Korrektur des Typoskript übersehen wurden, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, weil Strauss „Exoteric Teaching“ nie für den Druck vorbereitete oder zur Veröffentlichung freigab. Ein weiterer, noch detaillierterer Plan für „Exoteric Teaching“ löst das Problem ebenso we-

nig. Dort heißt es an der besagten Stelle: „Lessing – Leibniz – Spinoza (– RMbM)“.²⁴ Weshalb klammerte Strauss das Akronym für Maimonides’ vollständigen Namen Rabbi Moses ben Maimon ein? Verweisen die Klammern darauf, dass Strauss den doppeldeutigen Hinweis auf Spinozas Kritik an Maimonides in „Exoteric Teaching“ erwähnen wollte? Oder zeigen sie, dass Strauss sich dazu entschied, die Bezugnahme auf Maimonides ganz zu streichen, nachdem er das Manuskript geschrieben hatte? Wie die Antworten auf diese Fragen auch ausfallen mögen, so gilt, dass die philologischen Schwierigkeiten den Umstand unterstreichen, dass Denker, die sich nicht ohne Weiteres dem „Westen“ zurechnen lassen, in „Exoteric Teaching“ höchstens eine wenig bedeutsame Nebenrolle gespielt hätten.

Der besondere Zugriff von „Exoteric Teaching“ spiegelt sich nicht nur in der Ausparung von Maimonides, sondern auch und besonders in der Konzentration auf Lessing und Schleiermacher. Obgleich die beiden Denker in Strauss’ publizierten Schriften aus den 1930er Jahren kaum erwähnt werden, scheinen sie in dieser Zeit eine wichtige Rolle für ihn gespielt zu haben. Jahrzehnte später berichtete Strauss jedenfalls über die Zeit seiner frühen Spinozastudien: „Lessing was always at my elbow.“²⁵ Seiner eigenen Darstellung zufolge war der Einfluss, den Lessings Schriften auf Strauss ausübten, nahezu unmerklich und blieb zunächst auch unbemerkt: „I learned more from him than I knew at that time. As I came to see later, Lessing had said everything I had found out about the distinction between exoteric and esoteric speech and its grounds.“²⁶ Die Neubewertung Lessings, die wohl auf die Zeit um 1936 und 1937 zu datieren ist,²⁷ zeigt,

dass Strauss sich intensiv mit dem Problem des esoterisch-exoterischen Schreibens befasste, lange bevor er „Exoteric Teaching“ ausgearbeitet hatte.²⁸ Erst in diesem Essay stellt Strauss allerdings eine Skizze der historischen Entwicklung dieses Problems neben eine Diskussion der hinter ihm stehenden philosophisch-politischen Gründe.

Obschon Lessing, wie sich zeigen wird, eine sachlich schlechthin entscheidende Einsicht zu dem in Rede stehenden Problem bereithält, widmet Strauss den umfangreichsten Teil von „Exoteric Teaching“ einer Diskussion der Frage, wie Schleiermacher Platon liest und weshalb er sich weigert, Platon als exoterischen Autor zu verstehen.²⁹ Die Einleitung, die Schleiermacher dem ersten Band seiner bahnbrechenden Übersetzung der Dialoge Platons voranstellte, zeigt, dass er – wie viele seiner Vorgänger, aber anders als die Mehrzahl seiner Nachfolger – mit dem Phänomen des esoterisch-exoterischen Schreibens bestens vertraut war.³⁰ Im Zuge seiner Kritik weit verbreiteter hermeneutischer Fehlannahmen früherer Platondeutungen erwähnt Schleiermacher, dass zahlreiche Interpreten „größtentheils mit eben so wenig richtiger Einsicht aber mit mehr gutem Willen, theils aus einzelnen Aeußerungen des Platon selbst, theils auch aus einer weit verbreiteten Ueberlieferung, die sich aus dem Alterthum erhalten hat von einem Esoterischen und Exoterischen in der Philosophie, sich die Meinung gebildet, als sei in den Schriften des Platon seine eigentliche Weisheit gar nicht oder nur in geheimen schwer aufzufindenden Andeutungen enthalten“.³¹ Schleiermachers Kritik der Meinung, Platon habe bei der Komposition seiner Dialoge auf eine esoterisch-exoterische Rhetorik zurückgegriffen, nimmt sich

kompliziert aus, weil die Begriffe des „Esoterischen“ und des „Exoterischen“ in der Geschichte der Philosophie, wie Schleiermacher feststellt, „an sich ganz unbestimmt“ geblieben sind und „sich in die mannigfaltigsten Gestalten ausgebildet“ haben.³² Zwei historische Varianten des esoterisch-exoterischen Schreibens stechen dabei aus Schleiermachers Sicht gleichfalls heraus: Auf der einen Seite bezeichnen die vorplatonischen Pythagoreer bestimmte *Gegenstände* – wie beispielsweise ihre politischen An- und Absichten – als „esoterisch“, weil sie sie vor der breiten Öffentlichkeit geheim halten wollten.³³ Auf der anderen Seite behaupteten jene nachplatonischen Denker, die eine „Vermischung“ der Sokratischen Philosophie mit der Sophistik vollzogen, dass die Unterscheidung zwischen „Esoterischem“ und „Exoterischem“ nicht so sehr bestimmte Gegenstände betrifft, sondern sich vielmehr auf die *Art und Weise der Präsentation* bezieht: Was nur Experten verstehen können und was sich Laien nicht vermitteln lässt, wird hier als „esoterisch“ bezeichnet.³⁴

Dass sich eine dieser beiden angeblich philosophiehistorisch besonders bedeutsamen „Gestalten“ der esoterisch-exoterischen Rhetorik für die Platonlektüre als fruchtbar erweisen könnte, verneint Schleiermacher in aller Deutlichkeit: „Zwischen diesen beiden Zeiten nun steht Platon mitten inne; aber in welchem Sinne von beiden man auch diese Begriffe auf Platonsche Schriften und Philosophie anwenden wollte, um beide dadurch in zwei Theile zu theilen, so wird man überall hängen bleiben.“³⁵ Die zweite Ansicht – der gemäß es eine Gattung philosophischer Literatur gibt, die leicht verständlich, d.h. populär oder „exoterisch“ ist, und eine weitere

Gattung philosophischer Literatur, die schwer verständlich, d.h. wissenschaftlich oder „esoterisch“ ist³⁶ – kommt, so das Urteil Schleiermachers, für Platon nicht in Betracht, weil die Schriften Platons „sämtlich schwer verständlich sind“ und er ihnen deshalb „das schwerste und geheimnißvollste seiner Weisheit eben so gut hätte anvertrauen gekonnt, als das übrige“.³⁷ Die pythagoreische Auffassung, der zufolge Platon über bestimmte Gegenstände nur innerhalb der Akademie, aber aus Prinzip nie öffentlich in seinen Schriften gesprochen habe, widerlegt sich aus Schleiermachers Sicht beinahe von selbst, da ihre Vertreter „wohl nichts im Gebiete der Philosophie auffinden [dürften], worüber nicht ein Urtheil entweder geradezu und deutlich, oder wenigstens den Gründen nach in diesen Schriften anzutreffen wäre“.³⁸

Wenn man von anderen Unterschieden für einen Moment absieht, fällt auf, dass Strauss Schleiermachers Kritik der beiden philosophiegeschichtlichen „Gestalten“ des esoterisch-exoterischen Schreibens in „Exoteric Teaching“ zwar mit keinem Wort erwähnt, in deren Ablehnung aber durchaus mit ihm übereinstimmt. Wie Schleiermacher würde Strauss jenen Interpreten widersprechen, die sich – um weiterhin bei Schleiermachers *façon de parler* zu bleiben – an den Pythagoreern oder den sokratischen Sophisten orientieren. Während nämlich Schleiermacher und Strauss überzeugt sind, dass Platons Dialoge die einzige Quelle darstellen, aus der sich ein Verständnis von Platons Lehre schöpfen lasse, leugnen die Vertreter der beiden genannten Auffassungen die materiale Vollständigkeit der Dialoge. Die sogenannten Pythagoreer überschreiten den Rahmen der Dialoge, indem sie – ähnlich wie dies die Vertreter der Tübinger und Mailänder Schu-

le im 20. Jahrhundert tun sollten³⁹ – auf eine mündliche Tradition zurückgreifen. Obgleich mündliche Rede zweifelsohne die ursprüngliche Form philosophischer Kommunikation darstellte und schon deshalb als eine denkbare Möglichkeit zur Vermittlung der esoterischen Lehre gelten muss,⁴⁰ ist sie mit entscheidenden Nachteilen behaftet: Nicht nur setzt mündliche Vermittlung dauerhafte Stabilität der politischen Ordnung⁴¹ und vollkommenes Verständnis bei jeder Vermittlungsinstanz voraus, sie beschränkt auch den möglichen Adressatenkreis auf diejenigen, die sich zufälligerweise im Einzugsbereich einer Tradition befinden. Aus diesen Gründen ist es sehr unwahrscheinlich, dass mündliche *traditio* das intendierte Ziel erreichen würde und im Stand wäre, das *traditum* unbeschadet über die Zeit weiterzutragen.⁴² Im Lichte dieser Überlegungen wird deutlich, dass die Beobachtung des Platonischen Sokrates, Geschriebenes sei natürlicherweise allen zugänglich, die lesen können, nicht nur eine Warnung, sondern auch ein Versprechen darstellt.⁴³

Wenn die Pythagoreer und ihre modernen Nachfolger die materiale Vollständigkeit der Dialoge aufgeben, indem sie auf eine mündliche Überlieferung verweisen, die bestimmte „esoterische“ Themen unabhängig von den Schriften tradiere, dann begehen die sokratischen Sophisten eben diesen Fehler auf eine andere Art und Weise. Ihrer Überzeugung nach richten sich „exoterische“ Schriften an ein Laienpublikum, das nicht Teil der eigenen Schule ist, wohingegen andere Schriften deshalb als „esoterisch“ zu bezeichnen sind, weil sie sich nur an bereits aufgenommene Mitglieder der Schule richten. Die wichtigste Aufgabe für den Interpreten ist demzufolge, zwischen den zwei Gattungen zu un-

terscheiden und alle Bücher außer Acht zu lassen,⁴⁴ die zur ersteren Kategorie gehören, da sie lediglich „exoterische“ Gegenstände behandeln, die philosophisch nachgeordnet – um nicht zu sagen: unbedeutend – sind.⁴⁵ Diese eher holzschnittartige Unterscheidung der Adressaten auf der Basis verbrieftter Schulzugehörigkeit ist nicht nur deshalb problematisch, weil jede erfolgreiche Denkschule eine Vielfalt verschiedener Schülertypen verlangt,⁴⁶ sondern auch weil zu erwarten ist, dass alle Schriften irgendwann an die Öffentlichkeit gelangen. Schon das damit verbundene politische Risiko macht also diese Art der „Esoterik“ unbrauchbar. Strauss selbst lässt jedenfalls keine Zweifel daran aufkommen, dass, wenn exoterisches Schreiben in irgendeiner Form für notwendig befunden werden sollte, „no written exposition can be strictly speaking esoteric“.⁴⁷

Nachdem Schleiermacher in der Einleitung zu seiner Platonübersetzung den problematischen Charakter der beiden seiner Meinung nach bedeutsamsten historischen Varianten esoterisch-exoterischer Rhetorik herausgestellt hat, erwähnt er eine dritte Spielart, die er keiner besonderen Gruppe zuschreibt und die, seiner Einschätzung zufolge, keiner näheren Betrachtung bedarf: „Und diejenigen gar, welche den Unterschied des Esoterischen bloß auf den Streit gegen den Polytheismus und die Volksreligion zurückführen, heben ihn in der That gänzlich auf, und machen ihn entweder zu einer rechtlichen Verwahrung, welche höchst unzureichend wäre, da Platons Grundsätze hierüber in seinen Schriften deutlich genug zu lesen sind, so daß man kaum glauben kann, seine Schüler hätten darüber noch anderer Belehrungen bedurft, deren Bekanntmachung er gescheut habe, oder zu einer kindischen Veranstal-

lung, welche sich daran vergnügt, bei verschlossenen Thüren laut zu reden, was öffentlich zwar auch, aber nur leiser durfte gesagt werden.“⁴⁸ Diese Aussage stellt die erste Schwachstelle dar, die sich Strauss bei seinem Angriff auf Schleiermachers Kritik in „Exoteric Teaching“ zu Nutze macht: Nur weil Schleiermacher sich weigert, Ross und Reiter zu nennen, kann er behaupten, Platon habe sich jeder „rechtlichen Verwahrung“ verweigert, d.h. er habe darauf verzichtet, seine Leugnung der von der Polis verehrten Götter auch bloß notdürftig zu verschleiern, obgleich derartige Asebie in Athen mit der Todesstrafe geahndet wurde.⁴⁹ Die Doppeldeutigkeit von Schleiermachers Wendung „Polytheismus und Volksreligion“ erlaubt ihm demnach zu behaupten, Platons „Grundsätze“ über den in Rede stehenden Gegenstand seien in seinen Schriften unschwer aufzufinden. Wenn aber, so Strauss, Schleiermacher „the less ambiguous expression ‚belief in the existence of the gods worshipped by the city of Athens‘“ verwendet hätte, hätte er nicht behaupten können, „that Plato’s opposition to that belief is clearly expressed in his writings“.⁵⁰ Auf diese Weise lässt Strauss nicht nur Schleiermachers Kritik des durch im weiteren Sinne politische Beweggründe motivierten esoterisch-exoterischen Schreibens als äußerst fragwürdig erscheinen, sondern er legt außerdem einen Ansatzpunkt für jene Argumentationslinie frei, die er später insbesondere in „Persecution and the Art of Writing“ ausziehen sollte: Wer eine Meinung aus Angst vor Verfolgung oder Zensur verbergen will, sie aber dennoch seinen Leserinnen und Lesern mitteilen möchte, muss auf eine Art und Weise schreiben, die beiden Absichten Rechnung trägt.⁵¹

Der wichtigste Einwand, den Strauss gegen Schleiermachers Kritik vorbringt, geht allerdings in eine völlig andere Richtung. In „Persecution and the Art of Writing“ macht Strauss gleichsam im Vorbeigehen klar, dass die entscheidende Kritik, die Schleiermacher an jenen Interpreten übt, die zwischen Platons esoterischer und Platons exoterischer Lehre unterscheiden, in seinem „unusually able argument“ besteht, „that there is only *one* Platonic teaching“.⁵² Tatsächlich betont Schleiermacher mit allem Nachdruck die Einheit von Platons Denken, die sich in der Einheit seiner Lehre spiegelt,⁵³ und wirft jenen Interpreten, die zwischen der esoterischen und der exoterischen Lehre einen Unterschied machen, vor, diese Einheit von Denken und Lehre auseinanderzureißen.⁵⁴ Schleiermacher sichert dabei seine Zurückweisung der esoterisch-exoterischen Platoninterpretationen zusätzlich ab, indem er jene Schwierigkeiten nicht einfach beiseite schiebt, die manche Forscher dazu verleiteten, die Einheit von Platons Philosophie oder die Einheit der Präsentation dieser Philosophie zu leugnen. Laut der Darstellung, die Strauss in „Exoteric Teaching“ gibt, erklärt Schleiermacher den Eindruck der Vielfältigkeit, indem er behauptet, dass die Lehre Platons zwar *eine* sei, dass es aber „so to speak, *an infinite number of degrees of the understanding of that teaching*“ gebe: „it is the same teaching which the beginner understands inadequately, and which only the perfectly trained student of Plato understands adequately“.⁵⁵

Der Anschein der Vielfältigkeit, der die zugrundeliegende Einheit verbirgt, lässt sich demzufolge auf den Prozess des Verstehens zurückführen. In diesem Prozess beginnt die Leserin oder der Leser mit einem un-

vollkommenen und mithin bruchstückhaften Verständnis, das sich im Folgenden schrittweise und fortgesetzt *ad infinitum* verbessert. Während sich also das Verständnis stetig und ständig verändert, bleibt die Lehre, die dabei verstanden wird, ein und dieselbe. Platon stellt dabei, Schleiermachers Theorie zufolge, durch die literarische Form des Dialogs sicher, dass diese kontinuierliche Verbesserung des Verständnisses den Charakter einer „Selbsttätigkeit“ hat.⁵⁶ Indem er für seine Schriften die Dialogform wählt, d.h. indem er dasjenige, was er vermitteln möchte, nicht zum unmittelbaren Gegenstand seiner Lehre macht, sondern indem er stattdessen die „Seele“ seiner Leserinnen und Leser in die „Nothwendigkeit“ setzt, es selbst zu „suchen“ und sie „auf den Weg“ führt, „wo sie es finden kann“,⁵⁷ zwingt Platon sie – oder, präziser gesprochen: manche von ihnen –, zum Selbstdenken. Zu diesem Zweck führt Platon, nach Schleiermachers Vorstellung, seine Leserinnen und seine Leser zuallererst an einen Punkt, an dem sie sich ihr eigenes Nichtwissen eingestehen müssen, um ihnen sodann seine eigentliche Position auf zwei indirekten Wegen mitzuteilen. Diese indirekte Kommunikation vollzieht sich, so Schleiermacher, entweder, indem (1) „aus Widersprüchen ein Räthsel geflochten wird, zu welchem der beabsichtigte Gedanke die einzig mögliche Lösung ist“, und „auf ganz fremdscheinende zufällige Art manche Andeutung hingeworfen [wird], die nur derjenige findet und versteht, der wirklich und selbstthätig sucht“,⁵⁸ oder indem (2) „die eigentliche Untersuchung [...] mit einer andern, nicht wie mit einem Schleier, sondern wie mit einer angewachsenen Haut überkleidet [wird], welche dem Unaufmerksamen, aber auch nur diesem, dasje-

nige verdeckt, was eigentlich soll beobachtet und gefunden werden, dem Aufmerksamen aber nur noch den Sinn für den innern Zusammenhang schärft und läutert“.⁵⁹

Auf den ersten Blick gerät Schleiermacher durch seine Bemerkungen über die beiden literarischen Stilmittel Platons – einerseits die indirekte Mitteilung durch Rätsel, Widersprüche und knappe Andeutungen und andererseits die Unterscheidung zwischen einem textlichen Vor- und Hintergrund – in nächste Nähe zu Strauss' eigener Hermeneutik. Es ist deshalb auch nur wenig überraschend, dass Strauss in „Exoteric Teaching“ Schleiermacher das Lob ausspricht, er mache „five or six extremely important and true remarks about Plato's literary devices, remarks the subtlety of which has, to my knowledge, never been surpassed or even rivaled since“.⁶⁰ Diese Nähe zwischen den beiden Denkern zeigt, dass sowohl Schleiermacher als auch Strauss zu der Überzeugung gelangt sind, die literarische Form des Dialogs, die die Vorteile mündlicher und schriftlicher Mitteilung verbindet, müsse als Platons Antwort auf Sokrates' Schriftkritik verstanden werden.⁶¹ Genauer betrachtet zeigt sich allerdings gerade an diesem Punkt einer scheinbar großen Nähe die eigentliche Distanz zwischen Schleiermacher und Strauss. (1) Während Schleiermacher den kontinuierlichen Charakter des Verstehensprozesses betont, wird der Vorgang des Verstehens, nach der Überzeugung von Strauss, nicht so sehr durch Kontinuität als vielmehr durch Diskontinuität charakterisiert. (2) Was Schleiermacher für eine unendliche Vielfältigkeit der Abstufungen des Verstehens hält, stellt sich bei Strauss als strenge Zweifältigkeit der Platonischen Lehre heraus.

Die stillschweigend vorausgesetzte Kontinuität des Verstehensprozesses ist die hermeneutische Annahme, die, nach dem Urteil von Strauss, dafür verantwortlich ist, dass Schleiermacher Platon missversteht: „Schleiermacher tacitly assumes that the way from the beginning [des Verstehensprozesses] to the end is continuous, whereas, according to Plato, philosophy presupposes a real conversion, *i.e.* a total break with the attitude of the beginner“.⁶² Im Unterschied zu Platon beschreibt Schleiermacher die phänomenale Struktur des Verstehens nicht als eine *periaōgē*, sondern als ein Kontinuum. Freilich könnte Schleiermacher behaupten, er sei gezwungen gewesen, von Platons Vorstellung abzuweichen, weil Platon die Struktur des Verstehens missverstanden habe. Aber Strauss zeigt auf, wie hoch der Preis ist, den Schleiermacher dafür entrichten muss, dass er Platon vermeintlich besser versteht, als Platon sich selbst verstand. Schleiermachers Kontinuitätsannahme lässt ihn nicht nur von „the difference between the morality of the beginner and the morality of the philosopher“ absehen, „which is at the bottom of the difference between exoteric and esoteric teaching“,⁶³ sondern sie verstellt ihm auch den Blick für jene Rhetorik, die Platon, Strauss zufolge, tatsächlich einsetzte. Diese Rhetorik – um zu dem zweiten zwischen Schleiermacher und Strauss umstrittenen Punkt zu kommen – lässt sich sowohl mit der materialen Vollständigkeit der Dialoge wie auch mit der Einheit von Platons Denken verbinden, weil sie in einem und demselben Text zwei verschiedene Lehren unterscheidet, die sich jeweils an einen anderen Adressatenkreis richten.⁶⁴ Eine Lehre wird demzufolge mittels der ausdrücklichen Aussagen mitgeteilt, die der Autor gut sichtbar auf der

Oberfläche eines Textes deponiert, wohingegen die andere Lehre nur zwischen den Zeilen angedeutet wird. In dieser Zweifältigkeit der Präsentation gründet der Umstand, dass der Verstehensprozess für Platon wie für Strauss durch eine Diskontinuität und nicht durch eine Kontinuität charakterisiert ist.

Im Unterschied zu Schleiermacher würde Lessing im Streit um diese beiden Fragen an die Seite von Strauss treten: Seine „experience of what philosophy is and what sacrifices it requires“⁶⁵ – eine Erfahrung, die Strauss in „Exoteric Teaching“ ausdrücklich als „conversion“ bezeichnet⁶⁶ – führte Lessing „in a straight way to the distinction between the two groups of men [...] and therewith to the distinction between the two ways of presenting the truth“.⁶⁷ Lessing stimmt, anders gesagt, mit Strauss und Platon darin überein, dass der Übergang von der Lehre, die sich an der Oberfläche eines Buches finden lässt, zu der „verborgenen“ Lehre vom Leser oder von der Leserin als eine Art radikaler Umwendung erfahren wird.⁶⁸ Anders als im Fall von Lessings Einverständnis bezüglich der strengen Zweifältigkeit des esoterisch-exoterischen Schreibens zitiert Strauss in „Exoteric Teaching“ aber keine unzweideutigen Stellen, um Lessings Einverständnis hinsichtlich der Erfahrung einer Diskontinuität im Prozess des Verstehens zu belegen. Stattdessen verweist Strauss in diesem Fall auf den biographischen Bruch, der sich um das Jahr 1771 ereignete.⁶⁹ Neben den zahlreichen Textbelegen, die sich dafür beibringen ließen, um Strauss’ Deutung von Lessings Neuorientierung zu Beginn der 1770er Jahre zu stützen, gibt es eine beinahe unbestreitbar eindeutige Aussage zugunsten des eigentlichen Punktes, um den es hier Strauss geht. Das Einverständnis

hinsichtlich der erfahrungsmäßigen Diskontinuität des Verstehens kann am Beispiel der emphatischen Zustimmung veranschaulicht werden, mit der Lessing auf die von Clemens von Alexandria getroffene Aussage reagiert, ein sorgfältiger Autor könne schriftlich Ungeschriebenes kommunizieren.⁷⁰ In seinem Kommentar zu dieser Stelle schreibt Lessing: „Wer aus den Büchern nichts mehr lernt, als was in den Büchern steht, der hat die Bücher nicht halb genutzt. Wen die Bücher nicht fähig machen, daß er auch das verstehen und beurteilen lernt, was sie nicht enthalten; wessen Verstand die Bücher nicht überhaupt schärfen und aufklären, der wäre schwerlich viel schlimmer dran, wenn er auch gar keine Bücher gelesen hätte.“⁷¹ Ein weiteres, vielleicht weniger subtiles Anzeichen für das bemerkenswerte Einverständnis zwischen den beiden Denkern ist, dass Lessing die Erfahrung, die durch derart sorgfältig geschriebene Bücher möglich wird, als „die Platonische Entwicklung“ bezeichnete.⁷²

Die metaphorische Beschreibung der hermeneutischen Erfahrung als *periagōgē* bedarf zweifellos selbst einer Interpretation und es mag sich deshalb lohnen, sie durch zwei weitere Beispiele zu erläutern. In „Persecution and the Art of Writing“ zählt Strauss einige konkrete Fragen auf, die zwischen Historikern früherer Jahrhunderte und ihren zeitgenössischen Nachfolgern umstritten sind.⁷³ Einer dieser Streitpunkte betrifft die Interpretation von Thomas Hobbes’ Einstellung zur Religion: Während viele der früheren „philosophers and theologians“ glaubten, „that Hobbes was an atheist“, weist eine große Zahl der Philosophie- und Theologiehistoriker des 20. Jahrhunderts diese Deutung „tacitly or explicitly“ zurück.⁷⁴ In einer Anmerkung

zu dieser Feststellung führt Strauss die Werke von fünf zeitgenössischen Historikern an, die sich dem einstmals unumstrittenen Forschungskonsens, Hobbes sei ein Atheist, entgegenstellen. Unter den von Strauss genannten Studien findet sich auch sein eigenes Frühwerk *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, das fast zehn Jahre vor „Persecution and the Art of Writing“ erschienen war und in dem Strauss behauptet, Hobbes sei, obgleich er der Position des Atheismus sehr nahe komme, kein „Atheist im theoretischen Sinne des Wortes“. ⁷⁵ Die Bezugnahme auf sein eigenes Buch deutet lediglich an, was Strauss später in alle Einzelheiten zeigen sollte: dass er sich veranlasst sah, seine eigene Interpretation von Hobbes' Einstellung gegenüber der Religion auf grundstürzende Weise zu korrigieren. ⁷⁶ Der Sinn und Zweck dieser in „Persecution and the Art of Writing“ erstmals vorgetragenen Selbstkritik besteht darin, die typische Folge der impliziten oder expliziten Verwerfung des esoterisch-exoterischen Schreibens an einem Beispiel zu veranschaulichen. Die Annahme, es gebe nur eine Lehre, läuft praktisch darauf hinaus, jede Aussage des zu interpretierenden Autors für bare Münze zu nehmen. Auf diese Weise verschließt man die Augen vor der Möglichkeit, dass Autoren früherer Zeiten sich veranlasst sahen, ihr Denken aus politischen, philosophischen oder pädagogischen Gründen zu verbergen, oder dass sie nicht ausnahmslos glaubten, vor jedermann für die Wahrheit zeugen zu müssen. ⁷⁷ Dass das Nachdenken über die Gründe, die einen Philosophen dazu veranlassten, seine Überlegungen auf eine zweifache Art für ein zweifaches Publikum zu präsentieren, gleichbedeutend sein kann mit einer vollständi-

gen Umkehr der eigenen Deutung dieses Philosophen, wusste Strauss also aus erster Hand. Wenn der junge Strauss Hobbes als eine Art Agnostiker interpretierte, dann wusste der reife Strauss, dass es sich um einen Philosophen handelt, der sich mit „great caution“ in jenen Schriften äußerte, „which he published with his name on their title pages“, wobei er im Denken den häretischen Standpunkt vorwegnahm, den Hermann Samuel Reimarus in jener Schrift vertrat, die Lessing ein Jahrhundert nach Hobbes bekanntmachen sollte. ⁷⁸

Einzig die Revolution in Strauss' Deutung von Maimonides mag die Möglichkeit und den Charakter der hermeneutischen Umwendung noch eindrucksvoller veranschaulichen als seine Neubewertung von Hobbes. Während Strauss Maimonides in *Die Religionskritik Spinozas* als „gläubigen Juden“ bezeichnet, ⁷⁹ fördern seine in den 1930er Jahren ausgearbeiteten Studien einen Philosophen zutage. ⁸⁰ Diese Neuinterpretation von Maimonides wurde, Strauss' eigenen Angaben zufolge, ausgelöst durch ein *Aperçu* über Platon, das ihm die Augen für das esoterisch-exoterische Schreiben öffnete, indem es auf das Problem der politischen Philosophie im umfassenden Sinne des Wortes verweist. ⁸¹ Dass im Unterschied zu Lessing weder Maimonides noch Hobbes in „Exoteric Teaching“ eine tragende Rolle spielen, zeigt nicht so sehr, dass der Aufsatz als autobiographisches Supplement verstanden werden sollte, das die Leserinnen und Leser über eine weitere Quelle von Strauss unterrichtet, sondern dass die *periagōgē*, die wir mit dem Namen Platons verbinden, überall und zu jeder Zeit erfahren werden kann.

Anmerkungen:

¹ Dieser Essay beruht auf einem Vortrag, den ich am 5. April 2013 auf die Einladung von Thomas Pangle als Joe R. Long Lecture an der University of Texas at Austin hielt. Eine stark gekürzte Version erschien unter der Überschrift „Strauss and Schleiermacher on How to Read Plato. An Introduction to ‚Exoteric Teaching““, in Martin D. Yaffe / Richard S. Ruderman (Hg.): *Reorientation. Leo Strauss in the 1930s*. New York 2014, S. 203-214. Die spanische Übersetzung des vorliegenden Textes wurde unter der vom Herausgeber gewählten Überschrift „Lessing y Schleiermacher“ in Antonio Lastra (Hg.): *Leo Strauss y otros compañeros de Platón*. Madrid 2016, S. 113-125 abgedruckt.

² In Strauss' Brief an Hans-Georg Gadamer vom 26. Februar 1961 heißt es: „It is not easy for me to recognize in your hermeneutics my own experience as an interpreter. Yours is a ‚theory of hermeneutic experience‘ which as such is a universal theory. Not only is my own hermeneutic experience very limited – the experience which I possess makes me doubtful whether a universal hermeneutic theory which is more than ‚formal‘ or external is possible. I believe that the doubt arises from the feeling of the irretrievably ‚occasional‘ character of every worthwhile interpretation.“ („Correspondence concerning *Wahrheit und Methode*“, in *The Independent Journal of Philosophy* 2 (1978), S. 5-12, hier S. 5.) Im nächsten Band der *Gesammelten Schriften* von Leo Strauss (hg. von Heinrich Meier) werde ich eine Edition des vollständigen Briefwechsels der beiden Philosophen vorlegen.

³ In einem handschriftlichen Plan für „Exoteric Teaching“ heißt es: „To-day the distinction between exoteric and esoteric teaching is wholly opposed – this distinction is due to the fact that modern philosophy has destroyed the possibility of understanding – and that class. scholarship has made tremendous progress.“ (*Reorientation* (Anm. 1), S. 287; vgl. „On the Study of Classical Political Philosophy“, in J.A. Colen / Svetozar Minkov: *Toward ‚Natural Right and History‘. Lectures and Essays by Leo Strauss 1937-46*. Chicago/London 2018, S. 126-51, hier S. 128 sowie *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe, Ill. 1952, S. 26 und 31-32.) – Arthur M. Melzer hat 2014 in seiner großangelegten Studie eine Vielzahl von Quellen nach Zeugnissen für esoterisch-exoterisches Schreiben durchforstet, um zu dem Fazit zu gelangen: „The

single most striking thing about the testimonial evidence is in fact not its quantity but its universality: it just shows up everywhere. [...] It is in fact difficult to name a single major philosopher from any time or place before 1800 who did not somewhere make open and approving reference to this practice, regarding either his own writings or those of others (or both)“ (*Philosophy Between the Lines. The Lost History of Esoteric Writing*. Chicago/London 2014, S. 25).

⁴ „On the Study of Classical Political Philosophy“ (Anm. 3), S. 133. Die Ankündigung eines Seminars mit dem Titel „Persecution and Freedom of Thought“, das Strauss im Herbst 1940 an der New School for Social Research unterrichtete, lautet: „Down to very nearly the end of the 18th century persecution was, in a manner of speaking, the natural atmosphere to which free thought or the expression of free thought had to adapt itself. In order to understand the ultimate reasons underlying the struggle between the forces of persecution and of independent thinking, as well as the devices by the use of which independent thinkers succeeds in defeating persecution, it is helpful to refer back to the classical example of that struggle, the trial of Socrates; its meaning is discussed on the basis of the writings of Xenophon and Plato.“ (*Toward ‚Natural Right and History‘* (Anm. 3), S. 287.)

⁵ Leo Strauss an Jacob Klein, 16. Februar 1938, in *Gesammelte Schriften*. Hg. von Heinrich und Wiebke Meier. 2. Auflage. Stuttgart/Weimar 2008, Bd. 3, S. 550. Für ähnliche Hinweise vgl. beispielsweise „The Spirit of Sparta and the Taste of Xenophon“, in *Social Research* 6:1/4 (1939), S. 502-536, hier S. 535; *On Tyranny*. Hg. von Victor Gourevitch und Michael Roth. Erweiterte und verbesserte Auflage. Chicago/London 2013, S. 27; *Persecution and the Art of Writing* (Anm. 3), S. 5, 8, 22, 24, 32, 56 und 190 sowie *What Is Political Philosophy? and Other Studies*. New York 1959, S. 273-274.

⁶ „Lecture Notes for ‚Persecution and the Art of Writing““, in *Reorientation* (Anm. 1), S. 293-304, hier S. 293.

⁷ *Persecution and the Art of Writing* (Anm. 3), S. 5; vgl. auch S. 8. – In einer mit „Plan of a Book Tentatively Entitled ‚Philosophy and the Law: Historical Essays““ überschriebenen Nachlassnotiz führt Strauss „Persecution and the Art of Writing“ folgendermaßen ein: „What we can observe in the

totalitarian societies of our time, i.e., in societies which as a matter of avowed policy suppress freedom of speech, supplies us with important clues to the understanding of the conditions under which many free minds of former centuries thought, spoke, and wrote.“ (*Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*. Hg. von Kenneth Hart Green. Albany 1997, S. 467-470, hier S. 469.)

⁸ *Persecution and the Art of Writing* (Anm. 3), S. 8. Das Wort „climates“ könnte sich auf „intellectual climates“ (vgl. ebd., S. 29; *What Is Political Philosophy?* (Anm. 5), S. 227-228) oder auf verschiedene klimatische Bedingungen beziehen. Die unterschiedlichen Klimata im buchstäblichen Sinn führten – nach al-Fārābī, Ibn Chaldūn, Montesquieu und insbesondere Lessing – zur Entwicklung der unterschiedlichen ethnischen Eigenheiten und einer daraus resultierenden religiösen Vielfalt. Vgl. Gotthold Ephraim Lessing: *Ernst und Falk*, in: *Werke und Briefe*. Hg. von Wilfried Barner et al. Frankfurt am Main 2001, Bd. 10, S. 11-66, hier S. 29: „Viele von den kleinern Staaten würden ein ganz verschiedenes Klima, folglich ganz verschiedene Bedürfnisse und Befriedigungen, folglich ganz verschiedene Gewohnheiten und Sitten, folglich ganz verschiedene Sittenlehren, folglich ganz verschiedene Religionen haben.“ In „Exoteric Teaching“ bezieht sich Strauss ausdrücklich auf diese Passage: „It may be added that Lessing points out in ‚Ernst und Falk‘ that the variety of religions is due to the variety of political constitutions: the religious problem (i.e. the problem of historical, positive religion) is considered by him as part and parcel of the political problem.“ (*Reorientation* (Anm. 1), S. 275-286, hier S. 277.)

⁹ *Persecution and the Art of Writing* (Anm. 3), S. 24.

¹⁰ Zwei zeitgenössische Rezensenten haben diese Strategie richtig erkannt. Vgl. Eric Voegelins Rezension von *On Tyranny* in *The Review of Politics* 11:2 (1949), S. 241-244, hier S. 241 sowie Alexandre Kojève: „L’action politique des philosophes“, in *Critique* 41 (1950), S. 46-55 und 138-155, hier S. 46. Die hier zitierte Passage findet sich nicht in der erweiterten Fassung von Kojèves Essays, die unter dem Titel „Tyrannie et sagesse“ in Strauss’ *De la tyrannie* (Paris 1954) wiederabgedruckt wurde.

¹¹ *What Is Political Philosophy?* (Anm. 5), S. 230. Meine Hervorhebung. – Vgl. Yvon Belaval: „Pour

une Sociologie de la Politique“, in *Critique* 77 (Oktober 1953), S. 852-866, hier S. 864: „Encore une foi, de ces persécutions de fait avons-nous le droit de conclure à une antinomie essentielle? Sans doute pas, si l’on accepte avec M. Kojève [...] que le Politique finit par obéir au Philosophe.“

¹² Christopher Bruell hat auf einige dieser Stolpersteine hingewiesen („True Esotericism“, in Michael P. Foley / Douglas Kries (Hg.): *Gladly to Learn and Gladly to Teach. Essays on Religion and Political Philosophy in Honor of Ernest L. Fortin*. A.A. Landham, MD 2002, S. 271-276, hier S. 273-275.

¹³ Vgl. Catherine H. Zuckert und Michael P. Zuckert: *The Truth about Leo Strauss. Political Philosophy & American Democracy*. Chicago/London 2006, S. 120-121. Siehe außerdem dies.: *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*. Chicago/London 2014, S. 5-7 und 59-60.

¹⁴ Hans-Georg Gadamer: „Hermeneutik und Historismus“, in *Gesammelte Werke*. Tübingen 1986, Bd. 2, S. 387-424, hier S. 420-421.

¹⁵ In Gadamers Nachlass (Deutsches Literaturarchiv, Marbach), nicht aber in den Strauss Papers (Special Collections Research Center, Regenstein Library, University of Chicago) findet sich ein Durchschlag von Strauss’ Brief an F.N. „Chip“ Karmatz (datiert auf den 24. Dezember 1953 und überschrieben mit „Letter to the Editor of the *Chicago Review*“), der nahezu identisch mit „On a Forgotten Kind of Writing“ ist. Der erste Absatz dieses Briefes lautet: „Dear Sir: You have told me that a suggestion which I have made both in the classroom and in print has proved to be of interest to some of your readers but that it is not sufficiently clear to them. You mentioned that it would be helpful if I were to write a note on the matter for your *Review*. In order not merely to repeat what I have written elsewhere, I believe it will be best if I discuss here those objections to my suggestion which have been made publicly. I suspect that these objections arose out of difficulties similar to those that some of your readers have felt.“ – David Janssens ist der einzige Straussinterpret, der den Ausgangspunkt von „On a Forgotten Kind of Writing“ richtig beschrieben hat („Fishing For Philosophers. Strauss’s ‚Restatement‘ on the Art of Writing“, in Rafael Major (Hg.): *Leo Strauss’s Defense of the Philosophic Life. Reading ‚What Is Political Philosophy?‘*. Chicago/London 2012, S. 173-190).

¹⁶ *What Is Political Philosophy?* (Anm. 5), S. 221-222. Vgl. *Natural Right and History*. Chicago/London 1953, S. 257-258. Siehe außerdem Leo Strauss/Jacob Klein: „A Giving of Accounts“, in *The College* 22:1 (1970), S. 1-5, hier S. 4: „I arrived at a conclusion that I can state in the form of a syllogism: Philosophy is the attempt to replace opinion by knowledge; but opinion is the element of the city, hence philosophy is subversive, hence the philosopher must write in such a way that he will improve rather than subvert the city.“

¹⁷ In allen drei Fällen des in Anmerkung 16 in Rede stehenden Syllogismus scheint die Prämisse zu fehlen, dass die Philosophen der Gesellschaft bedürfen. Vgl. dagegen etwa *What Is Political Philosophy?* (Anm. 5), S. 119 und 125-127.

¹⁸ *What Is Political Philosophy?* (Anm. 5), S. 222; vgl. S. 227 und 229. Siehe beispielsweise George H. Sabines Rezension von *Persecution and the Art of Writing* in *Ethics* 63:3/1 (1953), S. 220-222, hier S. 220.

¹⁹ „On Classical Political Philosophy“, in *What Is Political Philosophy?* (Anm. 5), S. 78-94, hier S. 93-94.

²⁰ Den deutlichsten Hinweis auf die Begrenztheit des von ihm vorgetragenen Arguments strich Strauss in der Buchfassung von „Persecution and the Art of Writing“. In der Erstveröffentlichung heißt es in der langen Anmerkung 21 u.a.: „Only the exoteric teaching is of interest to the sociologist of knowledge, for only the exoteric teaching had, could have and was intended to have a popular appeal. But sociology is not enough: there were people who were not merely exponents of the society to which they belonged, or of any society, but who successfully endeavored to leave ‚the cave.‘“ (Social Research 8:1/4 (1941), S. 488-504, hier S. 503, Anm. 21.) – Zum besonderen Zuschnitt von Strauss' philosophischem Unternehmen, das die Kunst des Schreibens, das philosophische Leben und die politische Philosophie mit einander verschränkt, vgl. Heinrich Meier: „Die Erneuerung der Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion. Zur Intention von Leo Strauss' *Thoughts on Machiavelli*“, in *Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion*. München 2013, S. 39-147, hier S. 43-46.

²¹ *Reorientation* (Anm. 1), S. 287.

²² „Exoteric Teaching“ (Anm. 8), S. 285-286 mit Anm. 117. Eine eingehende Kritik der Hermeneu-

tik von Maimonides findet sich in Benedict de Spinozas *Tractatus theologico-politicus*, Kapitel 7, §75-87 (*Opera quae supersunt omnia*. Hg. von Carl H. Bruder. Leipzig 1843-1846, Bd. 3, S. 120-123). Zu dieser Kritik vgl. Strauss' *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft* (*Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung von Wiebke Meier hg. von Heinrich Meier. 3. Auflage. Stuttgart/Weimar 2008, Bd. 1, S. 1-330, hier S. 224-226).

²³ Dass Strauss offenlässt, ob Spinoza Maimonides' allegorische Interpretation der Bibel „despite, or because of“ dieses Eingeständnisses ablehnt, verstärkt den Eindruck, dass es sich bei der Doppeldeutigkeit des Personalpronomens nicht um einen Flüchtigkeitsfehler handelt.

²⁴ *Reorientation* (Anm. 1), S. 292.

²⁵ „A Giving of Accounts“ (Anm. 16), S. 3.

²⁶ Ebd., S. 3.

²⁷ Siehe insbesondere „Einleitung zu *Morgenstunden* und *An die Freunde Lessings*“, „Sache Gottes oder die gerettete Vorsehung“ sowie „Eine Erinnerung an Lessing“ (*Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung von Wiebke Meier hg. von Heinrich Meier. 2. Auflage. Stuttgart/Weimar 2013, Bd. 2, S. 528-605, S. 514-527, hier S. 522 sowie S. 607-608).

²⁸ Die Unterscheidung findet sich schon 1935 in *Philosophie und Gesetz* (etwa *Gesammelte Schriften* (Anm. 27), Bd. 2, S. 1-123, hier S. 47, 82-83, 88-89 und 123).

²⁹ Dass Platon den Streitpunkt zwischen Strauss und Schleiermacher darstellt, dürfte kein Zufall sein: „What philosophy is seems to be inseparable from the question of how to read Plato“, urteilte Seth Benardete in verwandtem Kontext („Strauss on Plato“, in *The Argument of the Action. Essays on Greek Poetry and Philosophy*. Hg. von Ronna Burger und Michael Davis. Chicago/London 2000, S. 407-417, hier S. 407).

³⁰ Vgl. Friedrich Schleiermacher: „Einleitung“, in *Platons Werke*. 2. Auflage. Berlin 1817, Bd. 1.1, S. 11-26. Ich zitiere den Text nach der *Kritische Gesamtausgabe* (4. Abteilung, Band 3: *Platons Werke*. Hg. von Lutz Käppel und Johanna Loehr unter Mitwirkung von Male Günther. Berlin/Boston 2016, S. 15-59). Schleiermacher veröffentlichte die „Einleitung“ schon 1805 in der ersten Auflage von *Platons Werke* (W¹). Die Verbesserungen der zweiten Auflage von 1817 (W²) spiegeln seine reife Position wider.

³¹ Ebd., S. 23-24 (W¹ 11 / W¹ 11).

³² Ebd., S. 24 (W² 11/ W¹ 11).

³³ „Nämlich bei den ersten Pythagoreern ging dieser Unterschied so unmittelbar auf den Inhalt, daß Gegenstände als esoterische bezeichnet wurden, über welche sie sich außerhalb der Grenzen ihrer innigsten Verbindung nicht mittheilen wollten; und es ist zu vermuthen, daß weit mehr ihr politisches System die Stelle des esoterischen ausfüllte, als ihre eben so unvollkommenen als unverdächtigen metaphysischen Spekulationen. Damals aber war auch die Philosophie mit politischen Absichten und die Schule mit einer praktischen Verbrüderung auf eine Art verbunden, die hernach unter den Hellenen gar nicht wieder Statt gefunden hat.“ Ebd., S. 24-25 (W² 12 / W¹ 12).

³⁴ „Später hingegen nannte man vornemlich das esoterisch, was in dem populären Vortrage, zu dem sich nach der Vermischung der Sophisten mit den sokratischen Philosophen Einige herabließen, nicht konnte mitgetheilt werden, und der Unterschied ging also unmittelbar auf den Vortrag, und nur mittelbar und um jenes willen erst auf den Inhalt.“ Ebd., S. 25 (W² 12-13 / W¹ 12-13).

³⁵ Ebd., S. 25 (W² 13 / W¹ 13).

³⁶ Schon seit Jacob Bernays' *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältniss zu seinen übrigen Werken* (Berlin 1863) behandeln deutsche Gelehrte das Problem des esoterisch-exoterischen Schreibens vornemlich am Beispiel der teils dunklen Hinweise, mit denen sich Aristoteles auf die *exōterikoi logoi* bezieht. Sie scheinen sich darauf geeinigt zu haben, dass Aristoteles dabei eine Literaturform im Sinn hatte. Vgl. Michael Erler: „Philosophische Literaturformen“, in *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*. Hg. von Hubert Cancik und Helmuth Schneider. Stuttgart/Weimar 2000, Bd. 9, S. 871-877, hier S. 874: „Man wird bei Aristoteles, aber wohl auch schon bei Platon drei Bereiche unterscheiden können, in denen philosophische Texte Verwendung fanden: die literarischen Werke („Dialoge“) für die Öffentlichkeit, „exoterische“ Übungen oder öffentliche Unterrichtskurse; streng wissenschaftliche Vorträge und Diskussionen innerhalb der Schule.“ Siehe auch Konrad Gaiser: „Exoterisch/esoterisch“, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. von Joachim Ritter. Darmstadt 1972, Bd. 2, S. 865-867.

³⁷ Schleiermacher: *Kritische Gesamtausgabe* (Anm. 30), Bd. IV.4, S. 25-26 (W² 13 / W¹ 13). – Schleiermachers Kritik dieser Auffassung des eso-

terisch-exoterischen Schreibens richtet sich auch gegen Wilhelm Gottlieb Tennemann, der Ende des 18. Jahrhunderts eine der bedeutendsten Platoninterpretationen seiner Zeit vorlegte. Laut Tennemann untersuchte Platon Gegenstände, „worüber die verworrendsten und irrigsten Vorstellungsarten herrschten, welche aber durch ihr Alter, durch ihren Zusammenhang mit heiligen Wahrheiten, durch den Schutz der Priester und des Staates ein solches ehrwürdiges Ansehen erhalten hatten, daß sie für ein unverletzbares Eigenthum der Menschheit galten“. Deshalb wählte Platon „die dialogische Form, durch welche er Wahrheiten sagen konnte, ohne sich verantwortlich zu machen“. Aus diesen Überlegungen schließt Tennemann, dass im Falle Platons „die Schriften seiner esoterischen Philosophie in einer anderen Form geschrieben gewesen sind“ (*System der Platonischen Philosophie*. Leipzig 1792, Bd. 1, S. 128. Zu den esoterischen Schriften vgl. S. 114, 137, 141, 149, 162-164 und 264-266. Siehe auch ders.: *Geschichte der Philosophie*. Leipzig 1799, Bd. 2, S. 205-222).

³⁸ Schleiermacher: *Kritische Gesamtausgabe* (Anm. 29), Bd. IV.4, S. 26 (W² 14 / W¹ 13-14). Vgl. Platon: *Siebter Brief* 341c.

³⁹ Eine knappe, aber überaus informative Einführung in das sogenannte Tübinger Paradigma gibt Thomas A. Szlezák: „The Tübingen Approach“, in Gerald A. Press (Hg.): *The Continuum Companion to Plato*. London/New York 2012, S. 303-305. Leider wurde die Position von Strauss in der fruchtlosen Auseinandersetzung zwischen Szlezák und Tanja Staehler nicht zutreffend wiedergegeben („Plato's Unwritten Doctrines. A Discussion“, in *Journal of Ancient Philosophy* 8:2 (2014), S. 160-166). Siehe hierzu meine Besprechung von Melzers *Philosophy between the Lines* im *Philosophischen Jahrbuch* 123:1 (2016), S. 285-289.

⁴⁰ In „Persecution and the Art of Writing“, stellt Strauss klar, dass den antiken Philosophen, die sich von dem wesentlichen Unterschied zwischen Philosophen und Nichtphilosophen überzeugt hatten, zwei Möglichkeiten der Kommunikation zur Verfügung standen: „They must conceal their opinions from all but philosophers, either by limiting themselves to oral instruction of a carefully selected group of pupils, or by writing about the most important subject by means of ‚brief indication.‘“ *Persecution and the Art of Writing* (Anm. 3), S. 34-35. Meine Hervorhebungen.

⁴¹ Vgl. ebd., S. 50.

⁴² Vgl. Platon: *Phaidros* 277a2 und 276d4. – Im Manuskript findet sich ein schließlich gestrichener Satz, der diese Argumentationslinie gegen Schleiermacher wendet: „[Schleiermacher] forgets the fact that Plato has not written his dialogues for his pupils only, but rather as a possession for all times, or that not all readers of Plato are pupils of Plato.“ (*Reorientation* (Anm. 1), S. 280, Anm. 50.) Zum Ausdruck „possession for all times“ vgl. Thukydides: *Historiae* 1.22.4.

⁴³ Platon: *Phaidros* 275d9-e3. Vgl. *Persecution and the Art of Writing* (Anm. 3), S. 35.

⁴⁴ Einer weitverbreiteten, obgleich allem Anschein nach apokryphen Tradition zufolge nahm Andronikos von Rhodos die „exoterischen“ Schriften von seiner Ausgabe der gesammelten Schriften des Aristoteles aus. – Wie ich in Anm. 36 angedeutet habe, verführte Aristoteles' Verwendung von *exōterikoi logoi* zu der Annahme, dieser Begriff beziehe sich vornehmlich auf eine Literaturform. Diese Behauptung, die den Umstand ignoriert, dass Aristoteles kein durchgängiges Antonym für „exoterisch“ kennt, kann mit Hilfe von *Physik* A 10 (217b29ff.) unschwer widerlegt werden.

⁴⁵ Die Kritik, die Hegel in den *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie* an Tennemanns Begriff des esoterisch-exoterischen Schreibens (vgl. Anm. 37) übt, betont die Absurdität der *materiellen* Unterscheidung der esoterischen und exoterischen Lehre: „Wie einfältig! Das sieht aus, als sei der Philosoph im Besitz seiner Gedanken wie der äußerlichen Dinge. Die Gedanken sind aber ganz etwas anderes. Die philosophische Idee besitzt umgekehrt den Menschen. Wenn Philosophen sich über philosophische Gegenstände explizieren, so müssen sie sich nach ihren Ideen richten; sie können sie nicht in der Tasche behalten. Spricht man auch mit einigen äußerlich, so ist die Idee immer darin enthalten, wenn die Sache nur Inhalt hat. Zur Mitteilung, Übergabe einer äußerlichen Sache gehört nicht viel, aber zur Mitteilung der Idee gehört Geschicklichkeit. Sie bleibt immer etwas Esoterisches; man hat also nicht bloß das Exoterische der Philosophen. Das sind oberflächliche Vorstellungen.“ *Werke*. Hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main 1986, Bd. 19, S. 21-22. Siehe auch ebd., S. 76-77: „Man muß nicht etwa den Unterschied machen, als ob Platon zwei solche Philosophien hätte: eine für die Welt, für die Leute; die andere,

das Innere, aufgespart für Vertraute. Das Esoterische ist das Spekulative, das geschrieben und gedruckt ist und doch ein Verborgenes bleibt für die, die nicht das Interesse haben, sich anzustrengen. Ein Geheimnis ist es nicht und doch verborgen.“ Vgl. Strauss' Bezugnahme auf Hegel in dem späteren Plan für „Exoteric Teaching“ (*Reorientation* (Anm. 1), S. 291).

⁴⁶ Mit Blick auf die Zentrifugalkräfte der Schule, die Strauss selbst ins Leben rief, schreibt Heinrich Meier: „For the school, no less than for the commonwealth, it holds true that different addressees have to be addressed differently, that they grasp the teaching differently and pass it on differently.“ („Preface to the American Edition“, in: *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Übersetzt von Marcus Brainard. Cambridge 2006, S. xi-xxi, hier S. xix. Vgl. ebd., S. 15 mit S. xvii-xx. – Strauss eigene Kritik philosophischer Schulen findet sich in seinem „Restatement on Xenophon's *Hiero*“, in *On Tyranny* (Anm. 5), S. 177-212, hier S. 194-196.

⁴⁷ *Persecution and the Art of Writing* (Anm. 3), S. 187. Vgl. „On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy“, in *Social Research* 13 (1946), S. 326-367, hier S. 349: „According to the *Seventh Letter*, as well as according to the *Phaedrus*, no writing composed by a serious man can be quite serious.“ Vgl. Platon: *Siebter Brief* 344c1-d2 sowie *Phaidros* 276d1-e3 und 277e5-278b4.

⁴⁸ Schleiermacher: *Kritische Gesamtausgabe* (Anm. 30), Bd. IV.4, S. 26 (W² 14 / W¹ 14).

⁴⁹ „Socrates was executed for not believing in the gods of Athens, in the gods of the city. By considering and reconsidering this fact, we grasp the ultimate reason why political life and philosophic life, even if compatible for almost all practical purposes, are incompatible in the last analysis: political life, if taken seriously, meant belief in the gods of the city, and philosophy is the denial of the gods of the city. [...] In the time of Xenophon, impiety constituted a criminal offence. Thus philosophy, which is essentially incompatible with acceptance of the gods of the city, was as such subject to persecution. Philosophers had therefore to conceal if not the fact that they were philosophers, at least the fact that they were unbelievers“ („The Spirit of Sparta and the Taste of Xenophon“ (Anm. 5), S. 531-532 und 534).

⁵⁰ „Exoteric Teaching“ (Anm. 8), S. 280.

⁵¹ Die erste ausgearbeitete Fassung dieses Arguments findet sich in „The Spirit of Sparta and the

Taste of Xenophon“ (Anm. 5), S. 534. Allerdings weist Strauss in demselben Aufsatz auf die Grenzen des Arguments hin: „It would, however, betray too low a view of the philosophic writers of the past if one assumed that they concealed their thoughts *merely* for fear of persecution or of violent death“ (ebd., S. 535, meine Hervorhebung). Für ein ähnliches Caveat vgl. *Persecution and the Art of Writing* (Anm. 3), S. 17. – Strauss deutet, wie Steven Jay Lenzner herausstellt, darauf hin, „that persecution is of secondary importance when compared with the other concerns that prompt authors to write exoterically“, indem er das Thema der Verfolgung über weiter Strecken von *Persecution and the Art of Writing* unerwähnt lässt: „In three of the book’s five chapters, including the ‚Introduction‘ and the central essay on Maimonides, Strauss fails to employ ‚persecution‘ even once“ (*Leo Strauss and the Problem of Freedom of Thought. The Rediscovery of the Philosophic Arts of Reading and Writing*. Diss., Harvard University, 2003, S. 26-27, vgl. S. 24-25). Ähnlich auch neuerdings Christopher Lynch: „A Presentation of Exotericism in Classical Political Philosophy“, in *Toward „Natural Right and History“* (Anm. 3), S. 117-125, hier S. 122-123.

⁵² Ebd., S. 28. Meine Hervorhebung.

⁵³ Vgl. insbesondere Schleiermacher: *Kritische Gesamtausgabe* (Anm. 30), Bd. IV.4, S. 21-22 (W² 9-10 / W¹ 9-10).

⁵⁴ Vgl. nochmals ebd., S. 24-25 (W² 12-13 / W¹ 12-13).

⁵⁵ „Exoteric Teaching“ (Anm. 8), S. 280. Meine Hervorhebung. Ich zitiere den Wortlaut des Manuskripts sowie eine Variante der Typoskripte (ebd., S. 280, Anm. 44), weil „degrees of understanding“ in stärkerem Maße als „levels of understanding“ die Verbindung zu einer damit verwandten Passage kenntlich macht: „The difference between the beginner and the philosopher (for the perfectly trained student of Plato is no one else but the genuine philosopher) is a difference not of degree, but of kind“ (ebd., S. 282).

⁵⁶ Schleiermacher: *Kritische Gesamtausgabe* (Anm. 30), Bd. IV.4, S. 30 (W² 19 / W¹ 19). Vgl. auch S. 29-33, 50 und 583 (W² 17-22 / W¹ 17-22, W² 41 / W¹ 41 und W² 231 / W¹ 230). Zur Selbstbewegung der Seele vgl. etwa Platon: *Phaidros* 245c5-246a1.

⁵⁷ Schleiermacher: *Kritische Gesamtausgabe* (Anm. 30), Bd. IV.4, S. 31 (W² 20 / W¹ 20). Zum

Verständnis der Rhetorik als *psychagōgia* siehe Platon: *Phaidros* 261a7ff. und 271c10ff. Vgl. auch Platon: *Gorgias* 452e9-453a5 mit Gorgias von Leontinoi: *Lobrede auf Helena*, in: *Reden, Fragmente und Testimonien*. Hg. von Thomas Buchheim. 2. Auflage. Hamburg 2012, S. 2-16. Siehe außerdem meine Rezension von Ulrike Weicherts Studie der Hermeneutik von Strauss im *Journal for the History of Modern Theology* 21:1/2 (2014), S. 301-304, hier S. 302.

⁵⁸ Schleiermacher: *Kritische Gesamtausgabe* (Anm. 30), Bd. IV.4, S. 31 (W² 20 / W¹ 20).

⁵⁹ Ebd., S. 31 (W² 20 / W² 20).

⁶⁰ „Exoteric Teaching“ (Anm. 8), S. 280.

⁶¹ Vgl. beispielsweise Schleiermacher: *Kritische Gesamtausgabe* (Anm. 30), Bd. IV.4, S. 29-30 (W² 18-19 / W¹ 18-19) mit *The City and Man*. Chicago 1964, S. 52-53. Es sei betont, dass Platons Sokrates nicht behauptet, Schreiben sei etwas an sich Hässliches oder Schändliches (*aischron*). Vgl. Platon: *Phaidros* 277d1-278b4.

⁶² „Exoteric Teaching“ (Anm. 8), S. 281. Zur Bedeutung der hier in Rede stehenden Art „conversion“ siehe *Socrates and Aristophanes*. New York/London 1966, S. 314. Vgl. *The City and Man*, (Anm. 61), S. 93 und *On Political Philosophy. Responding to the Challenge of Positivism and Historicism*. Chicago/London 2018, S. 78.

⁶³ Ebd., S. 282. Die eindringlichste Diskussion, die Strauss jenem Problem widmet, das Platon mit der Unterscheidung zwischen *aretai politikai* und wirklicher Tugend umschreibt (etwa *Phaidon* 82a10-b3), findet sich in „The Law of Reason in the *Kuzari*“. Vgl. insbesondere *Persecution and the Art of Writing* (Anm. 3), S. 139: „It is hardly necessary to add that it is precisely this view of the non-categoric character of the rules of social conduct which permits the philosopher to hold that a man who has become a philosopher, may adhere in his deeds and speeches to a religion to which he does not adhere in his thoughts; *it is this view, I say, which is underlying the exotericism of the philosophers*“ (meine Hervorhebung).

⁶⁴ In seiner Besprechung von *Platons Werke* kritisiert der Altphilologe August Boeckh die Zurückweisung der esoterisch-exoterischen Rhetorik durch Schleiermacher und schlägt *en passant* eine alternative Deutung vor. Laut Boeckh, lässt sich die wahre Lehre Platons, die er in der Akademie geradeheraus lehrte, ebenfalls „in mehr oder weniger

„dunklen Winkeln“ seiner Schriften finden: „Hier- nach beruht der Unterschied des Esoterischen und Exoterischen zwar nicht auf den Gegenständen, aber doch auch nicht auf der äusseren Form des Vortra- ges allein, sondern auf dem höheren oder minderen Grade der unumhüllten, wissenschaftlichen Darle- gung, so, dass das Exoterische, wie der Mythos, eine äusserliche angreifliche Seite hat, von welcher es die Uneingeweihten nehmen, aber auch einen in- nerlichen Sinn, der nur Esoterischen verständlich ist“. Boeck geht dabei sogar so weit zu sagen, Plato müsste sich „auf die wunderlichste Weise geziert haben, wenn er nichts Esoterisches gehabt hätte.“ („Kritik der Übersetzung des Platon von Schleier- macher“ (1808), in: *Gesammelte kleine Schriften*. Hg. von Ferdinand Ascherson und Paul Eichholtz. Leipzig 1872, Bd. 7, S. 1-38, hier S. 7. Vgl. auch S. 4-9.)

⁶⁵ „Exoteric Teaching“ (Anm. 8), S. 283. Zu den „sacrifices“ vgl. *Persecution and the Art of Writing* (Anm. 3), S. 56: „Freedom of thought being menaced in our time more than for several centu- ries, we have not only the right but even the duty to explain the teaching of Maimonides, in order to con- tribute to a better understanding of what freedom of thought means, i.e., what attitude it presupposes and what sacrifices it requires.“

⁶⁶ „Exoteric Teaching“ (Anm. 8), S. 281.

⁶⁷ Ebd., S. 283.

⁶⁸ Seth Benardete betont diese Struktur des Ver- stehensprozesses, wenn er schreibt: „Something happens in a Platonic dialogue that in its revolution- ary unexpectedness is the equivalent to the *peria- gōgē*, as Socrates calls it, of philosophy itself.“ („Strauss on Plato“ (Anm. 29), S. 409.) – Dass der Fortschritt im Verstehen als Umwendung erfahren wird, heißt nicht, dass er sich von selbst einstellen würde oder der äußersten Anstrengung durch den Interpretieren entraten könnte. Vielmehr bedarf es, wie Strauss einmal – und nur einmal – schreibt, um je- dem möglichen Missverständnis vorzubauen, einer „inquisitorial brutality and recklessness [...] for ex- torting his serious views from an able writer who tries to conceal them from all but a few“ (*Persecu- tion and the Art of Writing* (Anm. 3), S. 185).

⁶⁹ Auch manche seiner Zeitgenossen bemerkten den Bruch, der sich in Lessings Leben ereignete. Vgl. etwa Johann Gottlieb Fichte: *Friedrich Nicolai's Leben und sonderbare Meinungen*, in: *Gesamt- ausgabe*. Hg. von Reinhard Lauth und Hans Gli-

witzky. Stuttgart-Bad Cannstatt 1988, Bd. I.7, S. 325-463, hier S. 441.

⁷⁰ Vgl. Clemens von Alexandria: *Stromata* I, Kap. I, 10,1.

⁷¹ Lessing: *Sogenannte Briefe an verschiedene Gottesgelehrten, die an seinen theologischen Streitigkeiten auf eine oder andere Weise teil zu nehmen beliebt haben*, in: *Werke und Briefe*, Bd. 10 (Anm. 8), S. 178-217, hier S. 196. Der Kom- mentar wird von Lessing mit den Worten vorberei- tet: „Dieses Lob der Lektüre insgemein, ist eine so feine und richtige Bemerkung, als nicht viele von ei- nem Kirchenvater zu erwarten geneigt sein möch- ten. Aber, bei Gott, so ist es!“ (Ebd.)

⁷² Lessing: *Sogenannte Briefe* (Anm. 71), S. 196.

⁷³ Im zentralen Absatz seines Essays nennt Strauss sieben Punkte: 1) die Unterscheidung zwischen *an- cients and moderns*, 2) Averroës' Einstellung zur Religion, 3) die Einstellung zur Religion der griechi- schen Ärzte, 4) die Unterscheidung der esoterischen und der exoterischen Lehre, 5) Eusebius von Cae- sareas Einstellung zur Religion, 6) Thomas Hobbes' Einstellung zur Religion und 7) die Klarheit des Plans von Montesquieu' *De l'esprit des lois*. Vgl. *Persecu- tion and the Art of Writing* (Anm. 3), S. 27-29.

⁷⁴ Ebd., S. 28. Bis heute gilt „the dispute over the sincerity of Hobbes's professions of faith“ als „one of the most fundamental and divisive splits in Hob- bes scholarship“ (Devin Stauffer: *Hobbes's King- dom of Light. A Study of the Foundations of Modern Political Philosophy*. Chicago/London 2018, S. 83, Anm. 2; vgl. S. 86 (mit Anm. 6), 127- 128 und 132, Anm. 8).

⁷⁵ *Die Religionskritik Spinozas* (Anm. 22), S. 145. Weiterhin heißt es dort: „Vom Agnostizismus des Hobbes zum Atheismus ist nur ein Schritt, den die- ser Philosoph selbst allerdings nicht getan hat.“ (Ebd.)

⁷⁶ „On the Basis of Hobbes's Political Philosophy“, in *What Is Political Philosophy?* (Anm. 5), S. 170- 196, hier S. 182-189. Vgl. *Natural Right and His- tory* (Anm. 16), S. 199, Anm. 43. – Zum Vorgehen von Strauss und Hobbes siehe Heinrich Meier: „Die Erneuerung der Philosophie und die Herausforde- rung der Offenbarungsreligion“ (Anm. 20), S. 86- 87, Anm. 77.

⁷⁷ Zu allen Zeiten haben christliche Schriftsteller zu „Milch“, anstatt zu „fester Nahrung“ gegriffen, um die Eine Wahrheit zu verkünden. Dennoch bezeich- net Karl Barth die Unterscheidung zwischen „eso- terischer“ und „exoterischer“ Lehren als „unchristli-

chen Gegensatz“ (*Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*. Zürich 1946, S. 400). An den Beispielen von Augustinus und Thomas von Aquin untersucht Frederick J. Crosson die Differenz zwischen der philosophischen Tradition des esoterisch-exoterischen Schreibens und der christlichen Tradition einer „latenten“ Rhetorik. Er kommt zu dem Schluss: „A central difference is that in the Christian tradition the manifest teaching expressed in similitudes and metaphors and parables aims at communicating the truth, at bearing witness to the truth, in a form in which it is able to be understood (at least partially) by all. There is only one doctrine, presented in different depths of meaning to the two audiences“ („Esoteric versus Latent Teaching“ (2005), in *Ten Philosophical Essays in the Christian Tradition*. Hg. von Michael J. Crowe und Nicholas Ayo, C.S.C. Notre Dame 2015, S. 11-31, hier S. 24).

⁷⁸ *What Is Political Philosophy?* (Anm. 5), S. 189.

⁷⁹ *Die Religionskritik Spinozas* (Anm. 22), S. 238 und 254.

⁸⁰ Siehe insbesondere den Aufsatz „The Literary Character of the *Guide of the Perplexed*“, der 1938 geschrieben, aber erst 1941 veröffentlicht wurde (*Essays on Maimonides. An Octocentennial Volume*. Hg. von Salo Wittmayer Baron. New York 1941, S. 37-91, später auch *Persecution and the Art of Writing* (Anm. 3), S. 38-94). Für die Rolle, die Maimonides für Strauss' Entdeckung des esoterisch-exoterischen Schreibens spielte, vgl. auch „Der Ort der Vorsehungslehre nach der Ansicht Maimunis“ und „Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbî“ (insbesondere *Gesammelte Schriften*, Bd. 2 (Anm. 27), S. 179-190, hier S. 183-187 sowie S. 125-158, hier S. 137-138, 144-145, 148, 152-156; vgl. außerdem S. 134, Anm. 28 mit der zugehörigen handschriftlichen Randnotiz (S. 160)). Besonders eindringlich widmet sich Steven Jay Lenzner der Bedeutung, die Maimonides für Strauss im Hinblick auf die Künste des Lesens und Schreibens einnahm (*Leo Strauss and the Problem of Freedom of Thought* (Anm. 51), S. 85-130).

⁸¹ Vgl. „A Giving of Accounts“ (Anm. 16), S. 3: „Maimonides was, to begin with, wholly unintelligible to me. I got the first glimmer of light when I concentrated on his prophetology and, therefore, the prophetology of the Islamic philosophers who preceded him. One day when reading in a Latin trans-

lation Avicenna's treatise *On the Division of the Sciences*, I came across this sentence (I quote from memory): the standard work on prophecy and revelation is Plato's *Laws*. Then I began to understand Maimonides's prophetology and eventually, as I believe, the whole *Guide of the Perplexed*. Maimonides never calls himself a philosopher; he presents himself as an opponent of the philosophers. He used a kind of writing which is in the precise sense of the term, exoteric.“

Zum Autor:

Hannes Kerber (geb. 1987) ist wissenschaftlicher Mitarbeiter der Carl Friedrich von Siemens Stiftung und Lehrbeauftragter der Fakultät für Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität in München. Er studierte Philosophie, Alte Geschichte und Politikwissenschaft in München sowie als Gaststudent an der Venice International University, am Committee on Social Thought der University of Chicago und an der Harvard University. Bisherige Veröffentlichungen beschäftigen sich mit Leo Strauss, Hans-Georg Gadamer, Nicolai Hartmann und Gotthold Ephraim Lessing. Jüngst erschienen „Die Aufklärung vor Gericht. Zum historischen Hintergrund von G.E. Lessings *Anmerkungen zu einem Gutachten über die itzigen Religionsbewegungen* (1780)“ (*Germanisch-Romanische Monatsschrift* 68/1, 2018, S. 27-71) sowie „Zum Wechselverhältnis von Orthodoxie und Aufklärung. G.E. Lessings allegorische Zeitdiagnostik in *Herkules und Omphale*“ (*Journal for the History of Modern Theology* 25/1, 2018, S. 1-26).