

SWR2 ESSAY

ARD THEMENWOCHE: „ZUM GLÜCK“

DAS RICHTIGE LEBEN VON NORBERT BOLZ

SENDUNG /// 18.11.2013 /// 22.03 UHR

Redaktion Künstlerisches Wort /// Literatur /// Stephan Krass

Bitte beachten Sie:

Das Manuskript ist ausschließlich zum persönlichen, privaten Gebrauch bestimmt. Jede weitere Vervielfältigung und Verbreitung bedarf der ausdrücklichen Genehmigung des Urhebers bzw. des SWR.

Die wichtigsten Fragen, also die großen, vielleicht unbeantwortbaren, aber nicht eliminierbaren Fragen, kann man wissenschaftlich für sinnlos halten, aber man kann sie lebenspraktisch nicht ignorieren. Die Frage nach dem richtigen Leben ist die dringendste und unumgänglichste. Um sie zu beantworten, braucht man Philosophie, das Wissen von den wichtigsten Dingen. Philosophie kann eine Antwort geben, solange sie sich zutraut, die Natur des Menschen zu erkennen. Sobald aber diese Gewissheit verloren geht, wird die Suche nach dem Wissen selbst zur wichtigsten Sache von der Welt.

Die Moderne hat auf die Frage nach dem Richtigen verzichtet. Das entspricht ihrer Niedrigbauweise, ihrem generellen Werteverzicht. An die Stelle des richtigen Leben hat sie die Eigenrichtigkeit des modernen Individuums und eine Politik des größten Glücks der größten Zahl gesetzt. Modernisierung bedeutet immer Standards abzusenken. Den politisch erstrebten Konsens gibt es ja nur, wenn man die Frage nach dem Richtigen nicht stellt. Sie muss heute also der Rationalität des Konformismus abgerungen werden. Toleranz wird nämlich pervertiert, wo es keine Standards und Maßstäbe mehr gibt. Aber wir müssen uns heute fragen: Ist es wirklich so schwer, zwischen Gut und Böse, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Mut und Feigheit zu unterscheiden?

Man kann und muss vielleicht sogar relativistisch denken, aber man kann kein Relativist sein. Dem, was mir am wichtigsten ist, entspricht die leidenschaftliche Hingabe. Nur Werturteile können zwischen wichtig und unwichtig unterscheiden. Man kann sie nicht beweisen, sondern nur akzeptieren oder verwerfen. Keine Logik und keine Information kann einem ja bei der Frage weiterhelfen, worum man sich kümmern soll, was unsere Mühe und Aufmerksamkeit verdient und wo es ernst wird mit dem Leben. Man kann es auch so sagen: Jede Lebensführung setzt eine Führungsidee voraus.

Philosoph ist, wer sich nicht von unwichtigen Fragen ablenken lässt. Aber das wird unter modernen Lebensbedingungen immer schwieriger. Dass das philosophische Leben heute fast unvermeidlich auf Abwege gerät, hat drei Gründe: Die Politik verführt zum Gefälligkeitsdenken, die Medien verführen zur Selbstinszenierung und die Universität verführt zum Lehrbetrieb. Für Nietzsche war deshalb das philosophische Leben in der modernen Welt unmöglich. Ich zitiere ihn: *Alles moderne Philosophieren ist politisch und polizeilich, durch Regierungen, Kirchen, Akademien, Sitten und Feigheiten der Menschen auf den gelehrten Anschein beschränkt.* So Nietzsche.

In einer genauen Reaktionsbildung darauf stellen wir uns den wahren Philosophen zumeist als unpolitischen Weisen vor. Der Weise ist weder der Herr, der um politisches Prestige kämpft, noch der Knecht, der arbeitet, aber er verknüpft das Edle mit dem Knechtischen in der Hingabe an eine Sache, an seine Sache. Äußerlich, in Kleidung und Habitus, unterscheidet sich das Leben des Weisen nicht von dem der anderen; er verschwindet im bürgerlichen Leben. Es wäre ja Eitelkeit, sich absondern zu wollen. Was ihn vom Leben der anderen unterscheidet, ist die Hingabe an seine Sache, das Denken. Doch das philosophische Leben kann nicht der permanente Ausnahmezustand des Denkens sein. Zur Weisheit gehört deshalb ganz wesentlich die Einsicht, dass der Philosoph auch ohne Philosophie leben können.

Innerlich dem Denken hingegeben und äußerlich im bürgerlichen Leben geborgen – so erreicht der Weise sein Optimum sozialer Nähe. Seine Stärke liegt gerade in den schwachen Bindungen. Er ist kein Menschenfeind, aber er hält die anderen auf Distanz. Und das entspricht durchaus den Grundeinsichten der philosophischen Anthropologie. Denn der Mensch ist zwar gesellig, aber kein Gattungswesen. Es gibt eine Natur des Menschen, aber sie ist nicht „natürlich“.

Hier hat Kant seine Theorie der Kultur angesetzt. Die Natur des Menschen ist eine vernünftige Natur, das heißt sie emanzipiert sich von den Instinkten. Ziel ist nicht das Wohllleben, sondern eine hart erarbeitete Glückseligkeit. Diese Kulturarbeit der Entfaltung menschlicher Möglichkeiten wird von einem Antagonismus angetrieben, der in der Natur des Menschen selbst verankert ist. Einerseits will er sich vergesellschaften, andererseits will er sich vereinzeln. Er kann die anderen nicht leiden, aber er kann auch nicht von ihnen lassen; *getrieben durch Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht* entfaltet er seine Talente. Diese sich selbst disziplinierende Ungeselligkeit ist der entscheidende Kulturfaktor, der verhindert, dass der Mensch zum Haustier des Menschen wird, und der seinem Dasein einen größeren, nämlich *gesellschaftlichen Wert* verschafft. Kant nennt das *die ungesellige Geselligkeit der Menschen*.

Der brillianteste aller Kantianer, Arthur Schopenhauer, hat diesem Gedanken dann die einprägsame Form eines Gleichnisses verliehen. Am Ende seiner *Parerga und Paralipomena* findet sich die Geschichte von den Stachelschweinen, deren ungesellige Geselligkeit daraus resultiert, dass sie sich zunächst Wärme suchend aneinanderdrängen, dann aber wegen ihrer Stacheln wieder zueinander auf Distanz gehen müssen. Ihre Gesellschaft funktioniert, sobald sie *eine mäßige Entfernung von einander herausgefunden* haben. Und es ist diese *mittlere Entfernung*, die wir Höflichkeit nennen.

Wie sich aus der ungeselligen Geselligkeit des Menschen eine Kultur der Höflichkeit entwickelt, kann man dann bei Helmuth Plessner und Odo Marquard sehen. Plessners Kritik der „Grenzen der Gemeinschaft“ und Marquards „Plädoyer für Einsamkeitsfähigkeit“ sind zwei wahrhaft unzeitgemäße Betrachtungen. Sie sind gegen die modernen Kulte der Gruppe und der „authentischen“ Selbstdarstellung gerichtet. Sie wagen ein Lob der Höflichkeit und des Takts, der Indirektheit und Schonung. Das richtige Leben kann es heute nur in einer *Kultur der Unpersönlichkeit* geben, und der Weise muss die modernen Asyle der Unbelangbarkeit kennen. Unter Bedingungen des Gruppenkults ist Weisheit die Fähigkeit zur Einsamkeit.

Distanz zu jeder Form von Gemeinschaft halten, weil sie gemein macht – das war schon ein zentrales Motiv Schopenhauers. Er hat die Einsamkeit als Gegenbegriff zu Gemeinheit definiert. Entscheidend ist nun aber, dass sich die Fähigkeit zur Einsamkeit nicht in Einsiedelei und Menschenfeindlichkeit manifestieren darf. Für den Weisen kann die Einsamkeit eine *Tugend* nur dann werden, wenn sie durch das *heitere Laster* der Höflichkeit temperiert wird.

Weisheit wünscht man sich immer dann, wenn man es mit unlösbaren Problemen zu tun hat. Ein unbeliebige Beispiel dafür wäre das Problem des Älterwerdens. Schon in der Antike hat die Philosophie es mit dem Pensum identifiziert, sterben zu lernen. Und gerade dieses Beispiel macht besonders deutlich, dass es nicht einfach um eine Lehre, ein Rezept gehen kann. Streng genommen kann man Weisheit weder ausstellen noch aussprechen. Weise kann man nur sein. Wenn aber Weisheit nicht gesagt werden kann, dann muss der Weise das unmögliche Wissen vom wahren Leben durch Reinheit ersetzen. Der letzte, der diese Form von geistiger Askese überzeugend praktizierte, war der junge Ludwig Wittgenstein. Sein Programm lautete, klar zu reden - und zu schweigen über das, was nicht sagbar ist. Philosophie räumt mit dem Unsinn auf; den Sinn des Lebens lässt sie dem Glauben.

Der genau entgegen gesetzte Versuch, Weisheit zur Wissenschaft zu erheben, hat zur Entstehung von Weltanschauungen geführt. Und die Verheißung, man könne die Weisheit doch aussprechen und damit den Vielen zugänglich machen, lässt uns bis zum heutigen Tag in einer Sintflut von Ratgeberliteratur ertrinken. Weil niemand mehr einen Rat geben kann, gibt es Consultants; weil Identität mangels Vorbildern zum Problem geworden ist, gibt es Therapeuten. Sie verschreiben das richtige Leben auf Rezept, und ihre Kunden sind begierig nach solchen Rezepten, weil sie suggerieren, dass das Gute gewiss ist. *Simplify your life – du musst nicht selbst denken.*

Der populäre Name für das richtige Leben, den diese Ratgeber vermarkten, lautet Glück. Unter modernen Lebensbedingungen kann man es aber nicht mehr mit dem höchsten Gut verknüpft denken. Und wenn es kein höchstes Gut mehr gibt, bleibt

uns nur noch ein Pluralismus des Guten. Glück ist immer Eigenglück, je eines jeden. Das klingt zunächst durchaus attraktiv und „tolerant“. Aber dass es das Gute nur noch im Plural gibt, heißt eben auch, dass jeder seines Glücks und seines Unglücks Schmied ist. Deshalb ist es gar nicht paradox, dass in der modernen Gesellschaft zwar der Wohlstand wächst, nicht aber das subjektive Glücksempfinden.

Wie könnte die Lösung dieses Problems aussehen? Glück kann man offenbar nicht auf den Begriff bringen – und das ist gut so. Denn wenn wir wüssten, was Glück ist, könnte es keiner erreichen, weil alle es wollten. Wir müssen die Frage nach dem Glück deshalb auf einem Umweg angehen. Glück ist nur ein Name für den Sachverhalt, dass alle konkreten Ziele des Menschen nur Mittel zur Erreichung des guten Lebens sind. Zurecht besteht deshalb der Weise darauf, dass es für den Menschen kein Glück ohne Wahrheit geben kann. Wir wollen es noch etwas anspruchsvoller formulieren: Das Glück muss den Umweg über die Freiheit nehmen und dabei nimmt es die Wahrheit in sich auf. Für diesen Umweg zur Frage nach dem Glück haben die Griechen eine gute Formel gefunden. In Platons Dialog Alkibiades fragt Sokrates: Was heißt es doch, auf sich selbst Sorgfalt zu wenden? Der Fingerzeig, den diese Frage gibt, ist deutlich: Die Sorge um sich ist die Bedingung der Möglichkeit, einen Zugang zur Wahrheit zu finden.

Im antik griechischen Sinne Sorgfalt auf sich selbst wenden, bedeutet aber etwas sehr anderes als das, was Sozialpsychologen heute unter dem Titel „well-being“ diskutieren. Schon gar nicht kann es dem richtigen Leben darum gehen, nur zu leben, solange es irgend geht. Ausdrücklich unterscheidet Sokrates in Platons Dialog Gorgias das Gute und Edle von der Selbsterhaltung. Genau diese Unterscheidung nicht mehr treffen zu können, ist charakteristisch für die Moderne. Robert Spaemann hat das die Inversion der Teleologie vom guten Leben zur Selbstbehauptung genannt. Das gute Leben verschwindet zugunsten erst des nackten Lebens und dann des langen Lebens.

Historisch betrachtet, ist das durchaus verständlich. Das gute Leben war nach dem konfessionellen Bürgerkrieg kein Thema mehr. Thomas Hobbes ersetzte angesichts des religiösen Terrors die Orientierung am höchsten Gut durch eine Orientierung am größten Übel, nämlich dem gewaltsamen Tod. Dann kann es tatsächlich nur noch um die staatliche Sicherung des nackten Überlebens gehen. Inversion der Teleologie heißt also zunächst, dass alles der Selbsterhaltung untergeordnet wird. Doch unter Bedingungen der modernen Wohlstandsgesellschaft hat das einen völlig anderen Akzent bekommen. Wir haben das lange Leben an die Stelle des guten Lebens gesetzt. Man könnte auch sagen, die Orientierung am heute unkontroversen Spitzenwert „Gesundheit“ ersetzt das gute Leben. In dieser Engführung wurde dann auch Abraham Maslows Spitzenwert der „Selbstverwirklichung“ zur Massenware – auf dem Markt der Populärpsychologie ist das auch heute noch unwiderstehlich attraktiv als das Versprechen einer Identität ohne Selbstdisziplin.

Wenn dieser Begriff der Selbstverwirklichung einen guten Sinn haben soll, dann kann er aber nur darin liegen, dass er unterscheidet zwischen Menschen, die einfach nur leben, und Menschen, die ihr Leben führen. Für eine bewusste Lebensführung ist aber nicht wesentlich, was man will, sondern was man wollen muss. Erkenne dich selbst! Diese klassische Forderung stellt mich vor die Frage: Was muss ich wollen?

Ich habe die Pflicht, mein besseres Selbst zu kultivieren. Das ist möglich, weil ich in der Lage bin, meine Wünsche zu korrigieren, nämlich im Blick darauf, was wirklich Not tut. Menschen bewerten sich selbst und können deshalb Wünsche zweiter Ordnung zu entwickeln; d.h. sie können wünschen, andere Ziele und Vorlieben zu haben. Diese Einsicht liegt schon Max Schelers Stufenordnung der Werte vom Nützlichen bis zum Heiligen zugrunde, und Abraham Maslow hat sie dann in seine berühmte Bedürfnishierarchie übersetzt.

Bei Harry Frankfurt wird daraus eine Philosophie der Sorge um das, was wirklich wichtig ist. Erst hier erreichen wir wieder das Niveau jener Sokratischen Unterscheidung. Wunsch zweiter Ordnung heißt nämlich: Ich will andere, bessere Wünsche haben. Und ich habe einen freien Willen, wenn ich in der Lage bin, gegen den Strich der eigenen Vorlieben zu wählen.

Man kann hier sehr gut sehen, dass die zentralen Begriffe der Philosophie an der Frage nach dem richtigen Leben hängen. Nicht derjenige, der die Freiheit hat, zu tun, was er will, sondern nur der, der sich fragen kann, ob das, was er will, es auch wert ist, dass er es will, kann sich der Freiheit des Willens erfreuen. Wer einen Wunsch hat, aber ihm nicht nachgibt, weil er einsieht, dass er eigentlich etwas anderes wollen sollte, macht die einfache Erfahrung der Willensfreiheit. Und wer sich mit seinen Wünschen zweiter Ordnung erfolgreich identifiziert, bildet das aus, was man Charakter nennt; er übernimmt Verantwortung für das, was er will. Jetzt widerfährt ihm das Leben nicht mehr, sondern er handelt.

Die Frage lautet also: Will ich, dass ein bestimmtes Begehren zu meinem Willen wird? Ist der Wunsch, den ich habe, überhaupt wünschenswert? Vernünftig kann man dann nur sein, wenn man in der Lage ist, seine Wünsche und Vorlieben hierarchisch zu ordnen und einem Charakter zu integrieren. Das kann aber nur derjenige, der sich nicht von Impulsen treiben lässt, sondern Wünsche zweiter Ordnung bildet, die sich zu einem Willen verstetigen. Daraus folgt etwas Verblüffendes: Die Vernunft gründet im Willen.

Der Charakter ist eine robuste Willensstruktur, in der Neigungen, Vorlieben und Entscheidungen wohl geordnet sind. Wenn ich mich von ganzem Herzen mit dem identifizieren kann, was das Leben aus mir gemacht hat, will ich den Willen, den ich habe. Ich bin dann nicht der souveräne Autor meines Lebens, sondern das, was ich wollen muss. Die alte Einsicht, dass es keine Freiheit ohne Einschränkungen gibt, können wir jetzt so formulieren: Der freie Mensch wird von der Notwendigkeit seines Wollens im Griff gehalten.

Frei wird der Wille aber nicht nur durch die Blockade einfacher Wünsche, also die Kraft, sich etwas versagen zu können, sondern auch durch die Unterwerfung unter höhere Kräfte. So hat Abraham Maslow beobachtet, dass es Menschen gibt, für die die Pflicht zur Lust und die Arbeit zum Spiel wird. Das richtig verstandene Projekt der Selbstverwirklichung ist eine Leiter, die man wegwirft, wenn man das Ziel erreicht hat. Dieser wichtige Gedanke Maslows gipfelt in der Paradoxie einer gelungenen Selbstverwirklichung als Selbsttranszendierung. Das Selbst wird wirklich, indem es sich übersteigt. Konkret heißt das: den Anderen dienen, oder einer Sache. Der Beruf im ursprünglichen Wortsinne einer Berufung ist der Altar, auf dem man sich opfert.

Die Philosophie der Sorge um das, was wirklich wichtig ist, versteht den Charakter des Menschen als das Programm eines Subjekts: Ich wünsche nicht nur, sondern ich

bewerte auch meine Wünsche. Und aus der Differenzerfahrung, die ich dabei an mir selbst mache, entwickle ich Wünsche zweiter, höherer Ordnung. Nun fehlt nur noch ein weiterer Schritt in der Formierung des Charakters, nämlich dass ich mich mit einem Wunsch zweiter Ordnung identifiziere. Damit übernehme ich die volle Verantwortung für mein Handeln. Das Allermundewort „commitment“ meint, wenn es überhaupt etwas Sinnvolles meint, genau diese Entscheidung: Ich identifiziere mich mit einem Begehren und bilde dadurch meine Identität.

Entscheidend ist also, dass der Mensch auf seine eigenen Wünsche Einfluss nehmen kann. Wer gerne raucht, kann doch ein Nichtraucher sein wollen und diesen Wunsch höher bewerten als das Bedürfnis zu rauchen. Es gibt Bedürfnisse, die man nicht haben muss, und man kann sich selbst schulen, das Bessere zu wollen. Mit anderen Worten, der Mensch kann sich selbst zur Willensfreiheit überreden. Die Sorgfalt, die er auf sich selbst wendet, ist konkret eine Arbeit an den eigenen Wünschen, die zur Mäßigung führt, also zu jener *souveränen Verhaltenheit*, die das Kennzeichen des Gentleman ist.

Mäßigung hat mit Lustfeindschaft genau so wenig zu tun wie mit Mittelmäßigkeit. Gerade der Mäßige kann auch ausgelassen sein. Max Webers Lieblingsbegriff „temperiert“ bringt das Gemeinte gut zum Ausdruck. Und wir sehen auch in Martin Heideggers Begriff der Eigentlichkeit einen Namen für das richtige Maß des Lebens, nämlich Ernsthaftigkeit ohne Bitterkeitston, Verantwortlichkeit ohne die lebensfremden Postulate einer Pflichtenethik. Sich selbst ernst zu nehmen, heißt, verantwortlich sein zu wollen für sich selbst – also nicht zu sagen: Die Gesellschaft ist schuld, die Gene sind schuld. Erfolgreiches Selbstmanagement zeigt sich in einer Zufriedenheit mit sich selbst, die besagt: Ich bin der, der ich sein will, und tue das Richtige. Wer sich in diesem Sinne gut sagt und ernst nimmt, hat einen freien Willen.

Selbstmanagement ist das Design des Charakters aus dem psychischen Rohmaterial der Leidenschaften. Wie wir gerade gezeigt haben, liegt die Fähigkeit zum Selbstmanagement in der Möglichkeit des Menschen beschlossen, sich selbst zu bewerten – und dann Wünsche zweiter Ordnung zu formulieren. Sorgfalt auf sich selbst zu wenden, heißt folglich: Ich Sorge mich um das, was ich will. Und dabei stellt sich immer wieder die Frage, ob das, was ich begehre, wirklich begehrenswert ist. Diese Form der Selbstsorge verleiht meinem Willen jene Einheit und Stabilität, die ihn von Willkür unterscheidet.

Freiheit ist eben nicht Beliebigkeit und Unbestimmtheit. Ich tue, was ich tue, mit ganzem Herzen. Der freie Wille bekommt so einen Notwendigkeitston, eine Verbindlichkeit, die im Jargon des Existenzialismus Engagement und im Jargon des Managements „commitment“ heißt. Dass aber Freiheit durch Notwendigkeit nicht eingeschränkt, sondern intensiviert wird, ist die Erfahrung der Liebe. Die Liebe gilt nämlich dem Ideal, und das Ideal begrenzt meinen Willen. Diese Grenze konturiert meine Identität.

Die Reduktion des richtigen Lebens auf Selbstbehauptung, die das gute Leben zugunsten des langen Lebens verdrängt hat, kann nicht vergessen machen, dass die Vielen, die nur lange leben wollen, das nur können, weil einige mehr als leben wollen. Nietzsche hat das in seinem Zarathustra in eine drastische Antithese gebracht: Der Letzte Mensch kennt keine Selbsttranszendenz. Der Übermensch dagegen ist Selbsttranszendenz. Nietzsche wollte Gott nicht leugnen, sondern

dechiffrieren. Und sein Klartext über Gott wiederholt tatsächlich die Antike auf der Spitze der Modernität. Das gute Leben fordert Selbsttranszendenz - und die Gottesliebe war die Schule dafür. Wer nicht an die transzendente Macht glaubt, muss sich selbst transzendieren. Selbstverwirklichung gelingt nur als Selbsttranszendierung. Und Freiheit ist dieses Mehr-als-Leben .

Wenn man ein Figuralparadigma für das philosophische Leben sucht, drängt sich natürlich die Gestalt des Sokrates auf. Cicero hat ihm die Leistung zugeschrieben, die Philosophie vom Himmel auf die Erde, genauer auf den Athenischen Marktplatz gebracht zu haben, und noch bei Hegel ist er der Heros, in dem Leben und Philosophie eins geworden sind. Sokrates ist der Philosoph, der nicht anders kann als zu philosophieren. In seiner berühmten Verteidigungsrede betont er ausdrücklich die Unmöglichkeit, sich still und ruhig zu verhalten. Denn er würde sich selbst und seinen Gott verraten, wenn er das größte Gut verschmähte, nämlich sich täglich über die Tugend zu unterhalten. Ja, mehr noch: Jede Rede über jedes Thema, auf das Sokrates anspricht, wird auf Herz und Nieren geprüft. Und daraus folgt dann der philosophische Satz schlechthin, dass ein Leben ohne Selbsterforschung nicht verdient, gelebt zu werden.

Die Weisheit des Sokrates besteht bekanntlich darin, zu wissen, dass er über die wichtigsten Dinge nichts weiß – während die anderen glauben zu wissen. Es geht also vor allem um die Distanz zum eingebildeten Wissen. Sokrates hat keine Lehre. Und wir müssen uns deshalb fragen, was dieses Wissen des Nichtwissens für die Frage nach dem richtigen Leben und der guten Gesellschaft bedeutet. Mit Sokrates tritt der Philosoph erstmals als der Spezialist für das Wichtige auf – ohne doch zu wissen, was das Wichtigste im Leben ist. Oder doch? Diese Ambivalenz ist konstitutiv für sein Philosophieren: Das Wichtigste im Leben ist die Suche nach dem Wissen vom Wichtigsten im Leben. Er weiß, dass er nichts weiß, und deshalb kann er nicht schreiben, sondern nur fragen.

Sokrates schreibt nicht, lehrt nicht und antwortet nicht. Aber gerade damit gibt er eine Antwort auf die wichtigste Frage: wie zu leben sei. Das richtige Leben ist das Fragen nach dem richtigen Leben.

Philosophie ist ein göttliches Element im Menschen, und man kann sich, wie Aristoteles es fordert, darum bemühen, diesem Besten in uns zu entsprechen. Aber im Alltag dominieren die niedrigen Bedürfnisse. Das Gemeine ist dringlicher als das Edle. Erst kommt das Fressen, dann die Moral. Das Politische ist nicht das Höchste, aber das Erste, weil es das Dringlichste ist. Deshalb muss eine Lehre vom richtigen Leben mehr sein als Philosophie. Der Philosoph muss eben einsehen, dass das Höchste nicht das Dringlichste, aber das Verletzlichere ist. Wir können das mit Leo Strauss auch so formulieren: Weisheit und Mäßigung dürfen nicht getrennt werden. Man darf nicht zu viel von der Politik erwarten, doch man darf sie auch nicht verachten.

Der Philosoph, dieser Spezialist für das Wichtige, sieht sich aber nicht nur den Anforderungen des Dringlichen, sondern auch den Notwendigkeiten des Normalen ausgesetzt. Er muss es aushalten, zwischen Politik und Wissenschaft zerrissen zu werden. Deshalb können die modernen Versuche, Philosophie „aufzuheben“, nicht überraschen. An die Stelle der bloßen Liebe zur Weisheit soll wirkliches Wissen treten. Und statt die Welt nur zu interpretieren, komme es darauf an, sie zu

verändern. Der reine Philosoph scheitert demnach sowohl an seiner politischen Verantwortung als auch an den Erwartungen der Wissenschaft.

Doch die moderne Wissenschaft konnte die Weisheit als Wissen um das Wichtige nur entwerten, indem sie einen radikalen Sinnverzicht in Kauf nahm. Ludwig Wittgenstein hat das dann auf die Formel gebracht, die Wissenschaft habe überhaupt nichts mit unseren Lebensproblemen zu tun. Während sich die reine Philosophie der Antike immer nur auf die höchsten Phänomene konzentrierte, interessieren sich die Sozialwissenschaften der Moderne nur für die niedrigen – zum Beispiel für die Umfrageergebnisse über Max Mustermann. Indem die modernen Sozialwissenschaften massenhaft Daten über das Verhalten der Menschen in Massendemokratien sammeln und statistisch auswerten, prämiieren sie das Durchschnittliche. Aus Sokrates' Entdeckung des Begriffs sollte ja noch folgen, wie man richtig lebt. Die moderne Wissenschaft aber gibt keine Antwort mehr auf die Frage „Wie sollen wir leben?“.

Doch warum ist die Politik neben der sinn- und wertfernen Wissenschaft zum zweiten Grundproblem der Philosophie geworden? Philosophie steht im Zeichen von Eros, Politik aber steht im Zeichen von Thymos – das ist ein vieldeutiges Wort, das man mit „Beherztheit“ und „Leidenschaft“ übersetzen könnte. Die reine Philosophie selbst hat keine politische Macht, da sie das Volk nicht überzeugen kann. Wir können deshalb Platons Dialog als die poetische Ergänzung der Philosophie begreifen, die sie politikfähig macht.

Platon zieht nämlich eine bedeutsame Lehre aus dem Tod des Sokrates. Weil der griechische Staat den Philosophen als Lehrer getötet hat, versucht es Platon mit dem Philosophen als Herrscher. Mit anderen Worten, wenn sich die Vielen vom Philosophen nicht befreien lassen wollen, muss er sie beherrschen. Entscheidend ist hier der Schritt, den Platon über Sokrates hinaus macht. Sokrates ist noch der reine Philosoph; niemals erlebt man ihn entrüstet. Seine Weisheit kennt zwar die Moderation, nicht aber die Indignation. Und gerade deshalb sprechen wir vom Dialog als der poetischen Ergänzung der Philosophie. Denn Platon, der bekanntlich in seinen Dialogen niemals selbst spricht, kombiniert den dialektischen Stil des Sokrates, der die Elite erreicht, mit der politischen Rhetorik des Thrasymachus, die das Volk erreicht.

Die Korrektur, die Platon an der Weisheit des Sokrates anbringt, betrifft also das Verhältnis von Philosophie und Politik. Der Philosoph ist abhängig vom Staat; er profitiert von der Arbeitsteilung und lebt vom abgezweigten Profit. Sein Weg kann also nur vom Gemeinen, Oberflächlichen, aber Dringlichen zum Edlen und Würdigen führen, das heißt er muss primär politische Philosophie betreiben, um die eigentliche Philosophie überhaupt erst zu ermöglichen. Und er muss dann seine „Schulden“ an den Staat zurückzahlen, also wieder hinabsteigen in die Höhle des Alltagslebens. Politische Philosophie heißt dann aber nicht nur Philosophie der Politik, sondern vor allem auch politische Einführung in die Philosophie. Leo Strauss hat daraus sein Lebensthema gemacht. Die reine Philosophie wird eingehüllt in politische Philosophie. Und für den Denker heißt das: Zurück in die Höhle!

Jeder kennt Platons Gleichnis. Die Menschen leben in einer Höhle, die wie ein urzeitliches Kino gebaut ist. Sie sind an Hals und Schenkeln gefesselt, so dass sie nur nach vorne, gleichsam auf die Kinoleinwand, sehen können. Wir können

interpretieren: Die Gefangenen sind „gefesselt“ von einem Schauspiel. Im Hintergrund, dem sie sich eben nicht zuwenden können, brennt ein Feuer, und es werden Gegenstände derart vorbei getragen, dass das Feuer ihre Schatten auf die Wand projiziert. Die Menschen sehen also immer nur bewegte Schatten und hören Reden, die dabei ergehen. Sie reden auch untereinander und benennen die Schatten, die sie betrachten; allmählich bilden sie geradezu eine Wissenschaft im Voraussagen dieser Schattenspiele aus. Da sie von Kindheit an in dieser Höhle gefesselt sind, müssen sie die Schatten für die Wahrheit halten. Die Korrelationen zwischen den Schattenauftritten genügen ihnen. Man will nicht mehr verstehen und erklären.

Würde man einen dieser Menschen von seinen Fesseln befreien und dem Licht zuwenden, so wäre er geblendet. Es ist deshalb nicht erstaunlich, dass er sich vom Licht, nämlich dem Licht der Wahrheit, abwendet und wieder den vertrauten Schattenspielen widmet. Und umgekehrt ist es so, dass derjenige, der es geschafft hat, die Höhle zu verlassen und sich draußen an das Sonnenlicht zu gewöhnen, bei der Rückkehr in die Höhle durch die nun ungewohnte Dunkelheit nichts sehen und sich im intellektuellen Wettkampf mit den Schattenwissenschaftlern blamieren würde. So ergibt sich folgende Situation: Das Volk ist in der Höhle, der Philosoph ist draußen im Licht der Sonne. Weder will das Volk auf seine Schattenspiele verzichten und sich der Blendung durch die Wahrheit aussetzen, noch will der Philosoph seine Insel der Seligen verlassen und zurück in die Höhle gehen, um menschliche Dinge zu betreiben und seine Mitbürger aufzuklären. Das ist das politische Ausgangsproblem. Blind, oder doch fast blind sind beide, der Bürger, der sich aus dem Dunkeln zum Licht wendet, und der Philosoph, der sich aus dem Licht in die Dunkelheit begibt.

Was Platons Höhlengleichnis vor allem deutlich macht, ist, wie schwierig es ist, zufriedenen Menschen die Freiheit attraktiv zu machen. Die Schatten der Höhle sind ihre vertraute Lebenswelt. Die Höhlenbewohner wollen das Existenzkino nicht verlassen, denn die Wahrheit, dass das, was man bisher für das Wirkliche hielt, nur Schatten sind, gefällt ihnen nicht. Und das ist durchaus plausibel, wenn man Jean-Paul Sartres späte Erfahrung hinzunimmt, dass im Kino die Notwendigkeit waltet, draußen aber der Zufall. Die Höhlenbewohner wehren sich gegen die unbequeme Wahrheit, und zwar mit ihrer Wissenschaft; sie kennen Wahrscheinlichkeiten und Regelmäßigkeiten. Wie aber soll man Menschen, die in ihre Lebenswelt gut eingeregelt sind, klar machen, dass es eine wirklichere Wirklichkeit gibt?

Die politische Deutung des Höhlengleichnisses liegt auf der Hand: Die Vielen sind die natürlichen Feinde der Philosophie. Gerade auch die guten Bürger verteidigen die falschen Meinungen, auf denen das politische Leben basiert. Das Leben in der Höhle ist das Politische. Und was Platon uns nun vorführen will, ist, dass der Philosoph dieses Politische übersteigt, um dann aber in es zurückzukehren. Man kann es auch härter formulieren: Während Aristoteles die Philosophie völlig freigibt, verpflichtet Platon sie auf den Staatsdienst. Weder die Ungebildeten, noch die reinen Theoretiker sollen den Staat lenken, sondern die trefflichsten Naturen, die gelernt haben, aus der Höhle des politischen Lebens aufzusteigen zum Licht des Guten. Entscheidend ist nun aber, dass sie dort nicht bleiben dürfen, sondern gezwungen werden, in die Höhle zurückzukehren. Sie sollen Anteil nehmen an den Mühen und Ehrungen der von den Schattenspielen Gefangenen und für sie Sorge tragen. Dass der Philosoph gezwungen wird, sich vor dem Staat zu verantworten, ist deshalb gerecht, weil er diesem Staat seine Ausbildung verdankt.

Wenn sich der Philosoph aber mit seiner reinen Theorie des Guten in der Höhle des Politischen nicht bewährt, droht er umgebracht zu werden – so jedenfalls endet das Höhlengleichnis. In der Deutung, die Sokrates nachliefert, wird das Problem durch Gewöhnung gelöst: *Ihr müsst also nun wieder herabsteigen, jeder in seiner Ordnung, zu der Wohnung der übrigen und euch mit ihnen gewöhnen, das Dunkle zu schauen. Denn gewöhnt ihr euch hinein, so werdet ihr tausendmal besser als die dortigen sehen und jedes Schattenbild erkennen, was es ist und wovon, weil ihr das Schöne, Gute und Gerechte selbst in der Wahrheit gesehen habt.* So Sokrates. Es ist hier also gar nicht mehr davon die Rede, die Höhlenbewohner aus ihrer Gefangenschaft zu befreien. Denn dass sie gefesselt sind, heißt ja, dass sie nicht sehen können, dass sie nicht sehen können, was sie nicht sehen können – nämlich die Wahrheit. Nicht die Bürger werden aufgeklärt, sondern die Philosophen gemäßigt, weil sie jetzt die Schattenbilder der Lebenswelt als das erkennen, was sie sind.

Nun scheint es für uns Nachgeborene nur noch darum zu gehen, ob wir das Höhlengleichnis optimistisch oder pessimistisch interpretieren. Wie lautet die Botschaft? Belehrt uns das Höhlengleichnis über die Unbelehrbarkeit des Volkes und die Unmöglichkeit, Politik auf Wahrheit zu beziehen? Weist es den Philosophen an, seine Wahrheitsansprüche an das Politische zu mäßigen und sein analytisches Vermögen in den Dienst des Staates zu stellen? Oder ist das Höhlengleichnis eine Allegorie auf das philosophische Leben, das sich unter Schmerzen von der Scheinwelt losreißt, einsam im Licht der Wahrheit lebt und es geduldig erträgt, in der Lebenswelt der Vielen gedemütigt, ja verfolgt zu werden? Die verblüffende Antwort, die Leo Strauss auf diese Fragen gefunden hat, lautet: Wir können diese Fragen nicht mehr beantworten, ja vielleicht nicht einmal mehr verstehen, weil wir uns nicht mehr auf dem Niveau dieser Fragen befinden. Die Moderne hat sich unterhalb der Platonischen Höhle in einer zweiten Höhle eingerichtet. Das bedeutet aber, dass es nur noch einen einzigen philosophischen Weg gibt, nämlich den Aufstieg aus der Höhle der Moderne in die Höhle Platons.

Was Leo Strauss' Gleichnis von der zweiten Höhle der Moderne besagen will, ist dies: Die Aufklärung hat uns frei gemacht von den Vorurteilen der Tradition; aber dabei hat sie sich in ihrer Kritik der Traditionen gerade auf die Prinzipien dieser Traditionen gestützt. Das klingt komplizierter als es ist. Hier ein paar Beispiele: Die Aufklärung kritisiert das mittelalterliche Denken im Namen des Wissenschaftsprinzips, das wir der griechischen Antike verdanken; und sie kritisiert die Intoleranz der monotheistischen Religionen im Namen jener Nächstenliebe, die Judentum und Christentum zum Prinzip erhoben haben. Die Aufklärung hat also durch ihre Kritik der Tradition versucht, wieder zu natürlichen Grundlagen vorzustoßen; dabei hat sie aber Extreme dieser Tradition zu einem ganz und gar nicht natürlichen Fundament verdinglicht. Als weitere Beispiele für diesen aufklärungsspezifischen Versuch, das Typische vom Extremen her zu denken, nennt Leo Strauss die philosophische Tugend der Liebe, die Ersetzung des Tapferkeitsideals durch das Ideal des Wissens und die Orientierung des Naturrechts am Notrecht.

Die Auflehnung gegen die Tradition hat also gerade nicht zu einem Verständnis der Prinzipien dieser Tradition geführt. Und während die Aufklärung des 17. Jahrhunderts die Traditionen im Namen der Prinzipien dieser Traditionen bekämpfte, ging Nietzsche noch einen entscheidenden Schritt weiter und bekämpfte diese Prinzipien

selbst. Seine Frage nach dem Wert der Wissenschaft stellt das Wissenschaftsprinzip selbst in Frage; und sein Denken jenseits von Gut und Böse stellt das Prinzip der Nächstenliebe in Frage. Die Überforderung, die darin steckt, wird deutlich, wenn wir uns klar machen, dass jenseits von Gut und Böse heißt: zu urteilen wie ein Gott. Seit Nietzsche sind wir ganz frei - aber auch ganz orientierungslos. Und seither klingt die Frage danach, was gut und richtig ist, anachronistisch.

Für Leo Strauss kommt nun alles darauf an, aus dieser Einschätzung der geistigen Lage der Gegenwart nicht die Konsequenz zu ziehen, die Max Weber gezogen hat. Weber hatte nämlich aus der Unmöglichkeit, die Frage nach dem richtigen Leben wissenschaftlich zu beantworten, eine Lehre vom Polytheismus der Werte abgeleitet. Nach dieser Lehre ist das, was richtig ist, ein Werturteil und damit Sache der persönlichen Entscheidung. Hier widerspricht Strauss in aller Deutlichkeit: Das darf nicht wahr sein; es muss einen Maßstab geben. Aber wo?

Die Metapher von der zweiten Platonischen Höhle setzt ja voraus, dass die modernen Menschen noch unterhalb der Platonischen Höhle leben, also noch nicht einmal das antike Verblindungsniveau erreicht haben. Deshalb kann hier auch Aufklärung nicht ansetzen. Um von der Wahrheit aus der Höhle befreit werden zu können, müssten wir erst einmal in die Höhle hineinkommen – und das heißt für Leo Strauss: wir müssten die großen alten Bücher wieder lesen. Das ist deshalb ein sehr anspruchsvolles Konzept, weil die großen Bücher eine Zumutung darstellen. Sie stellen einen Anspruch an uns.

Lesen ist geführtes Denken. Und der Lektüre-Kanon der Klassiker ist die Leiter, die in Platons Höhle führt. Wohlgermerkt: Der Kanon ist eine Leiter, die man wegwerfen kann, nachdem man sie erklommen hat, aber eben auch erst wegwerfen sollte, wenn man hinaufgestiegen ist. Der Kanon macht also die Aufstiegsbedingungen der Bildung explizit. Wir brauchen deshalb eine zweite Erziehung, die uns wieder die Augen öffnet für die Größe der Klassiker. Große Bücher ersetzen uns die Tradition. In verseuchtem Gebiet sollte man Wasser nur aus versiegelten Flaschen trinken. Und genau so funktionieren die Klassiker in der postmodernen Kultur.

Man kann die Aufklärung aus ihrer Sachgasse nur befreien, wenn man ihr Projekt so weiterführt, dass der Streit zwischen den Alten und den Modernen wieder aufgenommen wird. An dieser Stelle platziert Leo Strauss nun seinen Ultrakurzmythos von der zweiten Höhle. Ich zitiere: *nur die Geschichte der Philosophie ermöglicht den Aufstieg aus der zweiten, „unnatürlichen“ Höhle, in die wir weniger durch die Tradition selbst als durch die Tradition der Polemik gegen die Tradition geraten sind, in jene erste, „natürliche“ Höhle, die Platons Gleichnis schildert, und aus der ans Licht zu gelangen der ursprüngliche Sinn des Philosophierens ist.* So Strauss.

Die Möglichkeit eines solchen Aufstiegs in die Höhle Platons ist gerade durch Nietzsches nihilistische Vollendung der Aufklärung gegeben. Denn seither hat die Tradition überhaupt keine Verbindlichkeit und Orientierungskraft mehr – wir sind aber auch nicht mehr in die Polemik gegen die Tradition verstrickt. Wir stehen am Nullpunkt und müssen wieder von vorne anfangen. Das heißt, gerade für uns, die philosophisch Obdachlosen der Moderne, stellt sich in aller Radikalität wieder die Frage nach dem richtigen Leben. Aber diese Frage können wir nicht aus der Gegenwart heraus beantworten. Noch einmal Leo Strauss: *wir sind noch viel tiefer*

unten als die Höhlenbewohner Platons. Wir müssen uns zum Ursprung der Tradition, auf die Stufe natürlicher Unwissenheit, erheben. Wollten wir uns mit der Gegenwärtigen Lage beschäftigen, so täten wir nichts anderes, als die Höhlenbewohner, die die Inneneinrichtung ihrer Höhle beschrieben.

Historismus, Relativismus und der Polytheismus der Werte sind solche Beschreibungen der modernen Innenarchitektur. Ihr gemeinsamer Nenner besteht in einer Negation: Es gibt kein natürliches Wesen des Menschen. Dann macht aber auch die Frage nach dem richtigen Leben keinen Sinn mehr; nicht nur erkenntnistheoretisch, sondern auch lebenspraktisch gilt „anything goes“. Ästhetiker haben das schließlich als „Postmoderne“ verklärt, obwohl es doch nichts anderes als die Selbstbeschreibung jener zweiten Höhle der Moderne ist. Die Kennworte dieser Ideologie haben heute einen guten Klang: Diversität, Toleranz, Dialog der Kulturen. Nüchtern betrachtet, muss man aber einfach sagen, dass der Westen sich nicht mehr zutraut, zwischen richtig und falsch zu unterscheiden. Die Schwäche des Westens ist die Schwäche seiner geschichtsphilosophischen Selbstinterpretation.

Dabei liegen durchaus die Instrumente bereit, die uns bei der Befreiung aus dieser zweiten Höhle der Moderne helfen könnten. Man muss nämlich kein Traditionalist sein, um der Falle des Historismus und Relativismus zu entgehen. Schon vor hundert Jahren gab es dafür Fingerzeige. Die Welt hat eine Bedeutung und der Mensch eine Berufung; es gibt menschliche Größe, universale Standards und persönliche Verantwortung – das sind die Elemente einer freiwilligen Wertbindung, die sich gegenseitig stützen. Doch das gilt eben nur in dieser freiwilligen Bindung. Es geht hier um eine Welt von Dingen, die nur für diejenigen existieren, die sich ihnen verpflichten.

Es gibt keinen aktuelleren Satz zu unserem Thema als den ersten der Vorbemerkung von Max Webers Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie – und ich zitiere ihn hier, obwohl er etwas sperrig ist und eigentlich sorgfältige Lektüre erfordern würde: *Universalgeschichtliche Probleme wird der Sohn der modernen europäischen Kulturwelt unvermeidlicher- und berechtigterweise unter der Fragestellung behandeln: welche Verkettung von Umständen hat dazu geführt, dass gerade auf dem Boden des Okzidents, und nur hier, Kulturerscheinungen auftraten, welche doch - wie wenigstens wir uns gern vorstellen - in einer Entwicklungsrichtung von universeller Bedeutung und Gültigkeit lagen?* So Max Weber. Gemeint ist: Das Universelle ist das spezifisch Westliche, und das Westliche hat universelle Gültigkeit - wir müssen es so sehen. Wohlgemerkt: Wir können es nicht anders sehen, aber wir dürfen es auch so sehen. Damit ist jedoch auch gesagt, dass das, was aus unserer Perspektive als "universal" erscheint, für die anderen nur als "westlich" erscheint.

Wer diesen Gedanken denken kann, tut einen ersten Schritt heraus aus der zweiten Höhle der Moderne. Aber schon die unbestreitbare Tatsache, dass sich heute wieder viele Menschen die Frage nach dem richtigen Leben stellen, bedeutet, dass wir aus dieser Höhle ausbrechen wollen. Dass wir fragen wollen, zeigt, dass wir noch natürliche Wesen sind. Aber dass wir fragen wollen, heißt nicht auch schon, dass wir fragen können. Das Fragen nach dem richtigen Leben müssen wir erst wieder lernen. Für Leo Strauss folgte daraus zwingend: Zurück zur antiken Philosophie, zu den großen Büchern, zu Sokrates! Bei Fragen, auf die es noch keine Antwort gibt, kommt nämlich alles darauf an, wie man sie stellt. Und genau das kann man von Sokrates lernen.

Es geht um das Natürliche im Sinne des Standards, des Maßstabs für Werturteile. Es geht um die Unterscheidung von edel und niedrig – so wie das Gericht auch heute noch von „niedrigen Beweggründen“ spricht. Es geht also um die Möglichkeit einer Messung des Realen durch das situationsgemäße Maß.

Warum das so problematisch ist, kann man von einem Denker lernen, auf den das Etikett „zu unrecht vergessen“ wirklich einmal passt – nämlich Julian Jaynes. Er stellt die Weltgeschichte als langen Abschied vom Heiligen dar. Am Anfang waren die Menschen noch ohne Bewusstsein; stattdessen hörten sie die Stimmen der Götter und folgten ihren Befehlen. Im zweiten Jahrtausend vor Christus verstummten die Götterstimmen allmählich; nur die Orakel und die Propheten konnten sie noch deutlich hören. Doch im ersten Jahrtausend vor Christus starben auch die Orakel und Propheten aus. Ihre Sprüche und Weissagungen blieben uns in heiligen Texten erhalten, an die die Menschen noch im ersten nachchristlichen Jahrtausend glaubten. Doch dann haben auch diese heiligen Schriften ihre Autorität verloren. An die Stelle der heiligen Schriften trat das Buch der Natur als einzige autoritative Quelle. Das neunzehnte Jahrhundert vollendete dann den Prozess der Säkularisierung, den Abschied vom Heiligen. Es gibt von nun an nichts Göttliches und nichts Geistiges mehr; der Zufall herrscht – es gibt keine Autorisierung von außen mehr. Das bedeutet aber, dass sich der Mensch nun selbst ermächtigen muss. Wenn der Begriff Nihilismus etwas Sinnvolles besagen soll, dann dies.

Die Geschichte des Nihilismus ist also identisch mit der Geschichte der Entstehung der modernen Welt. Charakteristisch für diese moderne Welt ist die Absenkung der Standards, eine metaphysische Niedrigbauweise, ein ständiges Niedrigerhängen der Ideale, eine radikale Horizontbegrenzung des Denkens auf das Machbare – und eine Selbstbegründung durch Selbstermächtigung. Man formt nicht mehr Charaktere, sondern bildet Institutionen. Hier vollzieht sich eine Wende von den Helden zu den Händlern, von der Exzellenz der natürlichen Aristokraten zum politischen Hedonismus, von der politisch-philosophischen Orientierung am höchsten Gut zur Orientierung am größten Übel. So etwa könnte man die Innenarchitektur der zweiten Höhle beschreiben. Und wie sieht nun die Aufgabe des Philosophen aus?

[Wir nähern uns der Beantwortung dieser Frage auf einem Umweg. Schon bei Spinoza finden wir eine Kritik an der Philosophie aus der Perspektive des Politischen, die Leo Strauss in der Formel resümiert: *sich gleichsam seines Philosophentums schämend und sich seiner entäußernd, spielt er gegen die Philosophen die Politiker aus*. Zur wahrhaften Erkenntnis gehört eben auch, zu erkennen, was ist und was Macht hat. Für Spinoza entspricht der Wahn der philosophischen Utopie vom Idealstaat dem Wahn der Religion, den jeder Aufklärer bekämpft. Doch solche Aufklärung muss im Blick auf die politische Realität dialektisch verfahren. Und das heißt im Falle Spinozas: Der Philosoph ist zwar mit seinem Wahrheitsanspruch der Feind der religiösen Offenbarung; aber als politischer Philosoph propagiert er eine „regierende“ Religion, die bei Lichte betrachtet funktional äquivalent mit jeder anderen ist. Mit anderen Worten, das religiöse Bedürfnis ist eine politische Realität, der der Philosoph Rechnung tragen muss.

Dieses Spinoza-Beispiel soll ein Problem deutlich machen, das man in die Form einer einfachen Frage bringen kann.] Darf der Philosoph einfach nur philosophisch leben, d.h. reine Theorie treiben? Platons Sokrates antwortet darauf ja in aller wünschenswerten Deutlichkeit. Er zwingt die Philosophen, sich vor dem Staat zu

verantworten, das heißt, er erlaubt ihnen nicht, am Licht der Wahrheit und des Guten zu bleiben. Die Philosophen sollen zu den Gefangenen in die Höhle zurückgehen und an ihrem bürgerlichen Leben Anteil nehmen. Ihnen wird also zugemutet, für die anderen Sorge zu tragen und sie zu schützen, Die zur höchsten Politik Berufenen sind demnach gerade diejenigen, die am wenigsten Lust dazu haben, weil sie lieber auf ihrer philosophischen Insel der Seligen blieben. Den Knoten dieser Paradoxie kann man aber nur durch Zwang lösen. Die Philosophen müssen zur Politik gezwungen werden.

Natürlich ist eine derartige Nötigung des Philosophen zum Dienst am Staat unter modernen Lebensbedingungen unmöglich; doch das beseitigt nicht das Problem. Aus Platons Nötigung der trefflichsten Naturen im Namen der Polis wird über zweitausend Jahre später Jeffersons Selektion der natürlichen Aristokraten im Dienste der Demokratie von Amerika. Und noch bei Max Weber ist diese Auslese der Führungsfiguren das zentrale politische Problem, auch wenn es nun nicht mehr an Philosophen adressiert wird. Gleichwohl gilt auch heute, dass der Philosoph, der orientieren will, in die Höhle des Politischen zurückkehren und sich an die Sprache der Politik anpassen muss. Er muss aus dem Ausnahmezustand des Denkens in die Mäßigung des bürgerlichen Lebens zurückfinden.

Vor dem Hintergrund dieser Deutung des Höhlengleichnisses gewinnt der berühmte Satz des Sokrates, nur ein ständig geprüftes Leben sei lebenswert, erst seinen vollen Sinn. Ständig geprüft heißt eben vor allem auch: verantwortet vor anderen. Zur Sorge um sich tritt die Verständigung über das richtige Zusammenleben - und das heißt Politik. Das Fragen des Sokrates ist politisch, weil die Frage nach dem richtigen Leben in ein gemeinsames Fragen nach dem richtigen Zusammenleben, nach der guten Gesellschaft mündet.

Man kann hier sehr schön sehen, was die moderne Soziologie von der klassischen politischen Philosophie trennt. In der klassischen politischen Philosophie geht es um die Polis, das Vaterland, in der modernen Soziologie geht es um soziale Systeme und die Weltgesellschaft. Man kann es auch so sagen: Politische Philosophie steht, gegen den Beobachter, aber auch gegen den Sozialingenieur und gegen den Propheten, auf der Seite des Staatsmanns. Das bedeutet, dass das Politische, an den Maßstäben der modernen Wissenschaft gemessen, eigentlich kein wissenschaftliches Thema ist. Nicht der Wissenschaftler mit seinen Theorien, sondern der Bürger mit seinem gesunden Menschenverstand sieht das Politische.

Um es noch deutlicher zu sagen: Die Frage nach dem Politischen kann man nicht wissenschaftlich behandeln. Es geht vielmehr um eine Dialektik, die aus der Perspektive des Bürgers heraus entwickelt wird. Das Politische ist kein Laborphänomen, sondern gehört zur Domäne des gesunden Menschenverstandes. Und deshalb gibt es keinen unparteilichen wissenschaftlichen Beobachter des Politischen. Wenn der Philosoph hier führen oder beraten will, muss er die politische Perspektive des unbewaffneten Bürgerauges akzeptieren. Er muss seine Rede mäßigen. Mäßigung nämlich ist die Tugend, mit der der Philosoph seinen Freimut kontrolliert.

Jede politische Philosophie will auf die Frage nach den guten Leben und der guten Gesellschaft antworten. Deshalb hat sie es mit Werturteilen zu tun. Diese Werturteile einer Gesellschaft haben einen Wahrheitsanspruch, dem man sich stellen muss,

wenn man sie verstehen will. Es gibt keine Selektion, keine Fokussierung, keine Unterscheidung von wichtig und unwichtig ohne eine Beziehung auf Werte. Und die Frage, die sich hier aufdrängt, lautet, ob man diese Wertbeziehung von Werturteilen unterscheiden kann. Wenn aber gilt, dass man soziales Leben nur verstehen kann, indem man es bewertet, dann wird die Einsicht unausweichlich, dass auch die scheinbar objektiven Sozialwissenschaften unsichtbaren Werturteilen folgen.

Man kann die wissenschaftliche Analyse der Politik also nicht von der politischen Stellungnahme trennen. Deshalb ist es auch ein Missverständnis, zu glauben, das Werturteil blockiere das Verstehen. In jede Beobachtung des Politischen gehen Werturteile ein. Vielleicht gibt es ja in bestimmten Sachgebieten wertfreie Wissenschaft, aber niemals im Blick auf Politik. Denn es gibt keine politischen Fakten. Nur das existenzielle Teilhaben ermöglicht das richtige Erkennen in der Politik. Der Ernstfall ist nicht einfach nur der Fall.

Im Gegensatz zur Soziologie geht die politische Philosophie davon aus, dass man Werturteile rational beurteilen kann. Das setzt aber voraus, dass es eine Natur des Menschen gibt, die einen Standard für die Beurteilung seiner Ideale bietet. Der Mensch ist nicht einfach nur ein Produkt der Gesellschaft, aber man kann ihn nur in der Gesellschaft verstehen. Daraus folgt, dass es nur eine politische Einführung in die Philosophie geben kann. Das ist das Wissen des Sokrates, das sich hinter seinem berühmten Wissen des Nichtwissens verbirgt.