ROBERT HUGO ZIEGLER

KRITIK DES REAKTIONÄREN DENKENS

[transcript] Edition Moderne Postmoderne

Robert Hugo Ziegler
Kritik des reaktionären Denkens

Edition Moderne Postmoderne

Editorial

Die **Edition Moderne Postmoderne** präsentiert die moderne Philosophie in zweierlei Hinsicht: zum einen als philosophiehistorische Epoche, die mit dem Ende des Hegel'schen Systems einsetzt und als Teil des Hegel'schen Erbes den ersten philosophischen Begriff der Moderne mit sich führt; zum anderen als Form des Philosophierens, in dem die Modernität der Zeit selbst immer stärker in den Vordergrund der philosophischen Reflexion in ihren verschiedenen Varianten rückt – bis hin zu ihrer »postmodernen« Überbietung.

Robert Hugo Ziegler, geb. 1981, lehrt Philosophie an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg. Er hat mehrere Bücher zur Metaphysik, zur politischen Philosophie und zur Philosophie der frühen Neuzeit veröffentlicht.

Robert Hugo Ziegler

Kritik des reaktionären Denkens

[transcript]

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de
Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com
Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2024 im transcript Verlag, Bielefeld
© Robert Hugo Ziegler

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-6979-4
PDF-ISBN 978-3-8394-6979-8
https://doi.org/10.14361/9783839469798
Buchreihen-ISSN: 2702-900X
Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: *https://www.transcript-verlag.de*
Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter *www.transcript-verlag.de/vorschau-download*

Inhalt

I.

1. Einleitung: Muss das sein? 9

2. »Reaktion«, »Faschismus«, »Nationalsozialismus« 25

3. Thomas Hobbes: Politik der Angst 29

4. Edmund Burke: Keine Experimente! 45

5. Joseph de Maistre: Schwelle mit Blutspur 69

6. Friedrich Nietzsche: *Potentia* oder *Potestas*? 91

II.

7. Ernst Jünger: Idealismus ohne Idee 115

Nichts Menschliches ist mir fremd 169

8. Carl Schmitt: Lust und Schrecken der Apokalypse 175

Nihilismus 213

9. Martin Heidegger: Der geschwätzige Schweiger vom Schwarzwald 219

Männer, die schweigen 247

10. Ayn Rand: Some men are islands 253

Unaufrichtigkeit 283

11. José Ortega y Gasset: Zwischen reaktionärer Rhetorik und Affirmation des Lebens .. 295

III.

12. Was macht die Reaktion? 311

13. Und jetzt? 331

Jenseits des Begriffs 353

Literaturverzeichnis 357

I.

1. Einleitung: Muss das sein?

Lieber nichts sagen? Von Konfuzius wird einiges berichtet, aus seinem Leben, seinen Begegnungen mit Zeitgenossen und natürlich von dem, was er gelehrt hat.[1] Es wird aber auch immer wieder erwähnt, dass es Themen gab, über die man ihm einfach nichts entlocken konnte oder in Bezug auf die er sich auffallend bedeckt hielt. Nun gibt es viele Gründe, über etwas zu schweigen – weil es der Rede nicht wert ist oder im Gegenteil zu erhaben, um mit schwächlichen Worten berührt zu werden, z.B. Wenn es nun aber ausdrücklich heißt, dass der Meister sich über das Wundersame, die Gewalt, die Rebellion und die Götter nicht ausgelassen habe (VII, 21),[2] dann gilt mindestens für den zweiten und dritten Gegenstand noch ein anderer Grund der Zurückhaltung: Es kann sich nämlich schnell ein paradoxer Effekt einstellen, indem das, was von einer Autorität verhandelt wird, selbst und gerade dann, wenn es im Sinn einer vernichtenden Kritik verhandelt wird, durch die schiere Tatsache dieser Kritik geadelt wird. Der reine Fakt, etwas ex cathedra, vom Vorlesungspult her zu besprechen, kann einem Thema eine Würde zuteilen, die es zuvor nicht hatte. Konfuzius' Zurückhaltung ist durchaus weise.

Ich habe lange gezögert, dieses Thema in einer Vorlesung oder einem Buch anzugehen, und zwar aus genau diesen Gründen. Ich habe befürchtet, dass die bloße Tatsache, dass jemand eine Vorlesung über das reaktionäre Denken hält, dieses Denken entgegen aller erklärten Absicht salonfähig in einem neuen Sinn machen würde. Immerhin, so könnte die Botschaft lauten, die man aus dieser Tatsache ableitet, immerhin ist es etwas, womit man sich beschäftigen muss, was man rezipieren muss, und gilt nicht sonst immer als erste hermeneutische Regel in philosophischen Seminaren und Textauslegungen, dass man, will man etwas gewinnbringend rezipieren, ihm zuerst einmal die stärkste mögliche Deutung und eine Art geistigen Vertrauensvorschuss spendieren muss? Ist dann also das reaktionäre Denken eben eine Strömung neben anderen, gleichwertig mit ihnen oder zumindest auf Augenhöhe?

---

1 Dieses Buch ist aus einer Vorlesung hervorgegangen, die ich im Sommersemester 2022 an der Universität Würzburg gehalten habe. Dieser Ursprung ist bestimmt an vielen Stellen noch hörbar; ich habe den Text zwar an die Buchform angepasst, dabei aber nicht den Versuch unternommen, überall die Spuren der Vorlesungsform zu tilgen.

2 子不語: 怪 (guài), 力 (lì), 亂 (luàn), 神 (shén).

Diese Implikation ist verheerend. Sie ist vollkommen falsch. Nicht nur findet man in den Denkern und Denkerinnen, die ich diskutieren werde, nicht viel Richtiges, aber viel Falsches und vor allen Dingen viel Unverantwortliches und Unmenschliches. Ich glaube auch, dass dieses Denken in der Tat nicht auf Augenhöhe mit anderen Denkweisen steht; ich glaube auch nicht, dass es irgendwie mit anderen, auch politischen Philosophien vergleichbar ist, so dass man es einfach neben die anderen stellen kann, als eine weitere Variante politischen Denkens neben anderen. Ich greife vor und werde es im Verlauf des Textes näher belegen müssen, wenn ich erkläre: In Wahrheit ist die Reaktion gar kein politisches Denken, sie ist ein entschieden antipolitisches Denken – was sie leider nicht daran gehindert hat, politisch wirksam zu werden.

Wenn nun aber diese Gefahr besteht, dass meine Rede genau das aufwertet, dem sie den Boden zu entziehen trachtet, dass die Lösungsmittel, mit der sie die Analyse der Reaktion betreiben will, auf ihren Mühlen wie Wasser fließen, warum dieses Wagnis dann überhaupt eingehen? Warum trotz aller Vorbehalte ein Buch darüber schreiben?

Ein Kollege hat mich lakonisch darauf hingewiesen, dass meine Sorgen ehrenvoll sein mögen, aber von der Wirklichkeit längst überrundet worden sind. Das Problem stellt sich ja schon gar nicht mehr in der Weise, die ich eben geschildert habe. Es hat sich in den vergangenen zehn Jahren etwas so grundlegend verändert in den politischen Systemen der westlichen Staaten (und nicht nur der), dass meine Bedenken eigenartig fehl am Platz erscheinen müssen. Denn was sich verändert hat, ist einfach dies: *All diese reaktionären Philosophien sind schon längst wieder da*. Sie sind es in der Praxis, ganz handfest, und das nicht selten im brutalsten Sinn. Sie sind da als die Schlachtrufe und Programme neuer oder alter, aber reaktionär runderneuerter Parteien, als Losungsworte von Bewegungen, als Rechtfertigungen von Anschlägen und Attentaten, als Blaupausen für die Abwickelung demokratischer Strukturen und als Konversationsthemen in Chatgruppen von Polizisten. Und vor allen Dingen sind sie da in den Wortmeldungen, Buchreihen, Kommentaren, internen Vorträgen, Reden, Broschüren und programmatischen Schriften derjenigen, die dann in der Presse als die »rechten Vordenker« oder die »Vordenker der neuen Rechten« firmieren. Ich stelle das in Anführungszeichen, nicht weil ich glaube, dass diese Leute dumm sind und nicht denken können – es wäre geradezu schön, wenn dem so wäre. Vielmehr wird eine zentrale These dieses Buches sein, dass es in der Reaktion, so sehr sie immer wieder auch kluge und gebildete Menschen anzog und zu geistigen Ergüssen inspirierte, nicht in erster Linie ums Denken geht. Aber dazu später mehr. Wichtig ist hier, dass diese »Vordenker« mal mehr, mal weniger bewusst und systematisch in den Quellen reaktionären Denkens stöbern oder ganz einfach in einer ungebrochenen intellektuellen Tradition stehen,[3] um dann Texte zu verfassen, die, obgleich sie nicht die gleiche Aufmerksamkeit erlangen wie etwa ein rechtsextremer Anschlag, umso nachhaltiger wirken. Sie sickern in die Diskurse und Redefiguren der rechten Bewegungen und Parteien und Gruppierungen ein – und von dort in die breitere Gesellschaft,

3 Eine wichtige Scharnierfunktion zwischen den Reaktionären der Zwischenkriegszeit (die er kollektiv mit dem zu exakt diesem Zweck erfundenen Begriff der »Konservativen Revolution« von aller Mitschuld an den eigentlich ohnehin gar nicht so schlimmen Nazis exkulpieren wollte) und den Nachkriegsrechten hatte Armin Mohler inne. Vgl. dazu die Darstellung von Weiß: Die autoritäre Revolte. Kap. 2. 39–63.

selbst dann, wenn deren Mitglieder sich oft allzu hilflos dem Ansturm des Geschmack- und Humanitätslosen zu erwehren trachten.

Wenn ich also trotz aller Vorbehalte das Wort ergreife und über die Reaktion spreche, dann deshalb, weil ich nicht befürchten muss, sie wie einen Geist zu beschwören. Sie ist längst wieder da, und es gilt nun eben die Formeln zu finden, die den Nimbus zerstören, den sie selbst sich gibt. Dies ist eine der Absichten dieses Buches.

Ira et studio. Damit ist ein weiterer wichtiger Punkt ausgesprochen, der schon von den ersten Sätzen an klar sein dürfte, den ich aber gerne noch einmal mit allem Nachdruck aussprechen will: Diese Auseinandersetzung mit der Reaktion ist eine zutiefst und offen *parteiische*, und zwar ist es eine rein kritische.[4] Ich finde nichts in den genuin reaktionären Inhalten und Motiven, was der Betrachtung durch einen Geist wert wäre, der sich auch nur halbwegs auf seine Methode und die Ansprüche an Begriffe versteht. Rein philosophisch oder intellektuell besehen ist die Reaktion eine absolute Nullnummer. Auch in politischer Hinsicht kann sie nichts bieten: Nicht nur haben die reaktionären Politiker*innen, die in den vergangenen Jahren an vielen Orten der Welt an die Macht gekommen sind, außer einem neuen Maß von Korruption und einer bisher ungekannten Ungeniertheit dabei kaum etwas leisten können, es sei denn eine weitere Verschärfung sozialer Gegensätze. Die politische Idee der Reaktion ist für mich in vielen ihrer Aspekte ganz und gar abstoßend: Sie zehrt von einem Bild des Menschen, in dem es reichlich Platz für Wertlose, Abartige und anders Herabgewürdigte gibt, so dass die Gewalttaten, die in ihrem Namen begangen werden, wahrhaft kein Zufall, sondern System sind.

Ich werde die Reaktion also von der Warte einer entschieden anderen politischen Position aus betrachten, aus einer durchaus linken Position. Ich sehe keinen intrinsischen Gewinn, der sich für das linke Denken in der Auseinandersetzung mit der Reaktion ergibt. Der Gewinn ist allein der, ihre Kraft zu brechen, wo auch immer es geht.

Kann man unter diesen Voraussetzungen dann überhaupt philosophisch oder allgemein wissenschaftlich über die Reaktion sprechen? Verlangt die wissenschaftliche Auseinandersetzung nicht eine gewisse Neutralität, eine Abstandnahme auch von den eigenen Vorlieben und Abneigungen? Muss nicht weiterhin als erste Maxime der Wissenschaft, auch der philosophischen und politischen, das alte Wort von Tacitus gelten: *sine ira et studio*?

Zur Wertfreiheit und Neutralität der Wissenschaft ließe sich einiges sagen: Einerseits ist dieses Bemühen, auch die Stimme der anderen, noch die der Unterlegenen zu Gehör zu bringen, eine unzweifelhafte Errungenschaft des menschlichen Geistes – wo er denn wirkt. Hannah Arendt hat dieses unwahrscheinliche Bemühen um historische »Objektivität« bis in die homerischen Epen zurückverfolgt, in denen bei aller Parteilichkeit

4 Bei Kant bedeutet »Kritik« – der Titel meines Buches erinnert unausweichlich an Kants Kritiken, das jedoch ohne alle Prätention, hier etwas Vergleichbares zu leisten – noch primär das Auseinanderlegen eines Problemkomplexes; heute wird der Begriff ausschließlich im Sinn des Tadels verwendet. Für die Reaktion wird sich zeigen, dass beide Bedeutungen identisch sind: Ihr Auseinanderlegen ist schon die Arbeit ihrer »Widerlegung«, man kann sie nicht analysieren, ohne auf ihre Leere zu stoßen.

der Heldenmut der Trojaner und ihre Position eine ausführliche Würdigung erhalten.[5] Man sollte diese Forderung an die Wissenschaft also nicht zu leichtfertig abkanzeln: Sie hat dem Denken und Erkennen und auch der Verständigung der Menschen über ihre Gegensätze hinweg Felder erschlossen, die sonst auf ewig brach gelegen hätten. Das ändert aber nichts daran, dass am Ende des Tages die Idee der Neutralität des wissenschaftlichen Denkens immer eine Illusion bleibt. Es hieße denn, ohne Standort, Geschichte und soziale Verortung zu denken, aus dem Nichts her oder von dem Standpunkt Gottes aus. Es ist vielleicht kein Zufall, dass zwei der tiefgreifendsten Kritiken dieser Chimäre ausgerechnet von Autoren*innen kamen, die im Erstberuf Wissenschaftler*innen und erst von da aus Philosoph*innen waren: nämlich von dem polnischen Mediziner und Wissenschaftstheoretiker Ludwik Fleck und von der amerikanischen Biologin Donna Haraway.

Vollends bei einer Frage, die uns ganz und gar betrifft, ist die Forderung nach Unvoreingenommenheit illusionär. Kann man angesichts der Vernichtungslager der Nazis unvoreingenommen sein? Oder angesichts des stalinistischen Gulag? Ist das wirklich als eine rein akademische Frage denkbar? Und erst recht bzgl. der politischen Auseinandersetzungen unserer Gegenwart, die immer schärfer geführt werden und die immer weiter um sich greifen, nicht nur im Sinn der Grundsätzlichkeit des Einsatzes, um den da gerungen wird, sondern auch im Sinn, dass es zunehmend schwieriger wird, »unpolitisch« zu bleiben, wenn es so etwas je gegeben hat: Es gibt da keine Unparteilichkeit, und auch die Forscher*innen, die sich z.B. mit der AfD beschäftigen, etwa als Parteienforscher, werden schon ihre Gründe haben, warum sie sich damit beschäftigen. Natürlich gibt es noch einen Unterschied zwischen einer Parteienforscherin, die ihre nächste Forschungsarbeit über den Aufstieg und die Geschichte der AfD schreibt, und diesem Buch: Jene wird versuchen, sich an die Tatsachen zu halten, einige bekannte Ereignisse z.B. als Wegmarken verwenden (man könnte z.B. an die Ablösung der Parteichefs Lücke und dann Petry denken), sie wird anhand von Wahlumfragen und Mitgliederlisten begründete Thesen über die sozio-ökonomische Struktur der Partei aufstellen usw. usf. Und all das wird ohne Zweifel höchst aufschlussreich sein. In meinem Buch aber fällt, so könnte der Vorwurf lauten, jede wissenschaftliche Zurückhaltung, und mit ihr die Wissenschaftlichkeit selbst. Ich habe offen erklärt, dass mein Text letztlich selbst einen politischen Sinn haben soll und eben keinen wissenschaftlichen. Seine Zielsetzung ist am Ende eine engagierte, d.h. eine solche, in der es darum geht, eine Veränderung im Wirklichen und nicht seine Beschreibung oder Erklärung zu bewirken. Kann man das noch rechtfertigen?

Es kann in Wahrheit gar nicht anders sein. Andere Wissenschaften haben den Luxus, von allerlei Teilaspekten der Sachen, die sie zu ihren Gegenständen machen, abstrahieren zu können. Es ist dieser Luxus, der sie eigentlich erst »objektiv« macht, d.h. der es

5 Vgl. Hannah Arendt: Wahrheit und Politik. 90. »Ich möchte meinen, dass ihr Ursprung [der der »historischen Objektivität«] mit der Entstehung der homerischen Epen zusammenfällt, in denen des Liedes Stimme den überwundenen Mann nicht verschweigt und nicht verunglimpft und die Taten der Trojaner nicht weniger gepriesen werden als die der Achäer, die für Hektor zeugen wie für Achill.« In der Tat hatte schon Simone Weil der *Ilias* aus genau demselben Grund eine »extraordinaire équité« attestiert: In der Bitterkeit, mit der noch der Tod des Feindes beklagt wird, habe das Troja-Epos eine Höhe erreicht, die erst wieder (und nur) von den Evangelien eingeholt wurde, vgl.: L'*Iliade*. Da vor allem 548–551.

ihnen erlaubt, Gegenstände in einem engen Sinn zu haben. Gegenstände in diesem Sinn sind fein säuberlich voneinander und von denjenigen, die sie untersuchen, abgegrenzt. Das gilt auch dann, wenn ein biologisches Wesen wie der Mensch sich in Biologie oder Anatomie versucht. Was dort studiert wird, steht zwar in einem eigentümlichen Verhältnis zum Körper der Forschenden. Es ist aber nicht dieser Körper oder, wie die Phänomenologie es gerne nennt, dieser Leib der Forschenden selbst. Philosophie hingegen kann nur bestehen, wenn sie es sich zur Aufgabe macht, das, was es zu bedenken gilt, als ein Ganzes, von allen Seiten und mit allen Aspekten zu bewahren. Freilich, da nichts in unserer Wirklichkeit von etwas anderem in letzter Schärfe abgegrenzt ist und da ein jedes aus zahllosen Hinsichten, Aspekten und Eigenschaften besteht, muss man sich nicht wundern, dass die Philosophie notorisch unscharf, unsauber, ungenau ist. Im Hinblick auf die Reaktion aber führt das schlichtweg darauf, dass eine philosophische Auseinandersetzung gerade nicht von dem abstrahieren kann, was, einmal gesetzt, eine Positionierung erzwingt: nämlich von dem Wahrheitsanspruch, der in dieser wie in allen politischen Doktrinen und Metaphysiken liegt. Die Reaktion ist ja nicht irgendeine luftige Theorie neben vielen anderen, die es so gibt. Sie ist, wie im Übrigen auch der Liberalismus oder die Emanzipation oder der Konservativismus, eine Ideologie. Darunter verstehe ich vorläufig einfach eine Konzeption, die sich über die Wahrheit menschlichen Seins und Zusammenlebens verbreitet, die dies tendenziell unter einem Alleinvertretungsanspruch tut und die ganz wesentlich auf politische Praxis abgestellt ist. Um es gleich zu sagen: All diese Begriffe, diese ganz allgemeine, definitorische Fassung der Frage, wird sich schon bald als ganz unzulänglich erweisen. Ich habe auch gute Gründe, warum ich den Begriff der Ideologie im Allgemeinen vermeide. Überhaupt werde ich dafür argumentieren, dass die Reaktion gerade gar keine Theorie ist, zumindest nicht in erster Linie. Doch der springende Punkt ist klar geworden: Ich kann, will ich es ernstnehmen, einfach nicht so tun, als ob mich das reaktionäre Denken in seinem Gehalt nichts anginge, als ob es sich dabei um ein Gedankengebäude handelte, das man ganz distanziert betrachten kann. Denn es will etwas von mir und mit mir, und es ruht nicht, solange es das nicht bekommen hat. Vom Wahrheitsanspruch und der Militanz der Reaktion abzusehen, hieße ganz einfach, ihren Kern fallen zu lassen, in der eitlen Hoffnung, dadurch »Objektivität« zu gewinnen. Mit dem gleichen Recht könnte man den Fehdehandschuh aufheben, um nachzuschauen, welche Größe er wohl hat. Man mag sich einreden, dass keine Provokation stattgefunden hat. Doch das hieße nur, die nächste Provokation einzuladen.

Ich werde mich nicht auf die Fragen einlassen, inwiefern das, was ich eben über die Reaktion ausgeführt habe, auch für die »anderen politischen Ideologien« gilt, ob es also eine Symmetrie zwischen denen gibt, etwa auch – wie es eine beliebte Binsenweisheit des liberal-konservativen Mainstreams will – eine innere Verwandtschaft der »Extreme«. Solche und ähnliche Fragen zehren von ganz irrigen und naiven Voraussetzungen über die Natur des Politischen und unserer Beziehungen zu ihm. So als gäbe es ein paar Wege, aus denen man sich dann einen aussuchen könnte, und alle sind irgendwie ähnliche, wenn auch einige aus unterschiedlichen Gründen verfemt sind, und alle sind in sich ganz konsistent und in ihrem theoretischen Kern wie ihren praktischen Folgen fassbar zu machen. Das ist eine Naivität, die nur Verwirrungen hervorbringen kann.

Gleichwohl könnte sich noch eine andere Frage stellen, ein weiterer Einwand aufkommen, der sehr viel konkreter ist. Wenn ich ohne falsche Scham erkläre, dass mir das Denken und Fühlen der Reaktion oft geradezu abstoßend ist – wie steht es denn dann mit all den Brutalitäten, für die eine Politik verantwortlich ist, die sich auf Marx berufen hat? Muss mir das nicht die gleiche Abscheu verursachen? Ist Stalin irgendwie besser als Hitler? Oder Mao? Und wenn wir bei Mao sind: Es werden in philosophischen Instituten Veranstaltungen zur Philosophie von Alain Badiou gehalten, einem bekennenden Maoisten; ich habe auch schon ein Seminar zu *Das Sein und das Ereignis* gehalten. Kann man das denn noch rechtfertigen? Ist das nicht ebenfalls ein Hohn auf die Zigmillionen Opfer der maoistischen Politik?

Zweierlei ist hierzu zu sagen: Erstens macht es keinen Sinn, wie man es gerne versucht hat, zwischen irgendeiner Urform des Marxismus einerseits und seiner Perversion andererseits zu unterscheiden. Die Frage, wo die ganze Sache schiefgegangen ist, lässt sich nun einmal nicht gut beantworten. Vielleicht erst beim Kronstädter Matrosenaufstand, vielleicht schon im *Kapital*. Sicher ist Marx nicht für den Stalinismus oder den Maoismus verantwortlich. Aber die stark auf eine feste und hierarchische Organisation abgestellte politische Strategie, die sich bei Marx findet und die etwa von den Anarchisten um Bakunin bereits kritisiert wurde, hat eben sowohl den Erfolg der deutschen SPD als auch die kommunistischen Totalitarismen des 20.Jhs. möglich gemacht. Es geht also nicht an, eine ursprünglich gute und wahre Intuition anzunehmen, die dann irgendwann korrumpiert wurde. Gerade dem linken Denken stehen Adam und Eva-Geschichten schlecht zu Gesichte.

Wahr ist aber auch, dass es einen moralischen Unterschied gibt zwischen dem Kommunismus einerseits und der Reaktion andererseits: Selbst wenn man davon überzeugt wäre, dass schon vom ersten Satz des *Kommunistischen Manifests* an die Möglichkeit, gar die Unvermeidlichkeit des Umkippens in eine neue Art der Unterdrückung angelegt ist, so ändert das nichts daran, dass der Kommunismus von der Überzeugung ausgeht, dass allen Menschen die gleichen Rechte zustehen müssen; und diese Rechte sind dabei noch gar nicht abstrakt gedacht: Was hier zuerst gefordert wird, ist fast schon naiv dies, dass kein Mensch sich für andere zu Tode schuften muss, dass keiner und keine ausgebeutet, unterdrückt, versklavt, vergewaltigt, ausgehungert, ausgezehrt, alleingelassen, dem Dahinsiechen überantwortet wird. Und dass diese Ausnahmslosigkeit in dem Ausdruck »kein Mensch« ernst zu nehmen ist. Diese Forderung ist immer auch ein Skandal für *meinen* Egoismus und *meine* Bequemlichkeit. Es ist die Weigerung, alle anderen für mein Wohlergehen zu opfern. Machen wir uns nichts vor: Wie oft diese Weigerung, wenn sie wortreich geäußert wird, auch in Taten umgesetzt wird, wie durchschlagskräftig diese Moralität in alltäglichen wie außergewöhnlichen Umständen sein kann – darüber ist a priori noch nichts entschieden. Gleichwohl kennt die Reaktion diese Art der Opferbereitschaft nicht: Sie fordert zwar auch Opfer, aber sie meint damit immer etwas ganz anderes: Sie meint damit, dass ein jeder und eine jede sein und ihr persönliches Wohlergehen zurückstellen müsse, nicht um damit anderen, weniger Begünstigten das Leben vielleicht ein bisschen erträglicher zu machen, sondern um das Wohlergehen einer höheren Gemeinschaft, etwa »des Volkes« zu gewährleisten. Die Reaktion kann aber immer sehr gut damit leben, dass es viele Menschen gibt, auf deren Rücken dieses Wohlergehen ausgetragen wird. Die narzisstische Kränkung, die darin liegt, dass auch der andre

Ansprüche hat, ein vollwertiges Leben ist, auch und gerade dann, wenn ich ihn nicht verstehe, diese Kränkung wird einfach getilgt.

Dem entspricht auch eine andere Tatsache, die im Verlauf des Buchs immer wieder begegnen wird: Die Reaktion ist in sich reflexionsfeindlich, weil ihr Ziel gerade die Abwehr von Verunsicherungen und Uneindeutigkeiten ist. (Die Reaktion ist reflexionsfeindlich, aber nicht alle Reflexionsfeindlichkeit ist reaktionär. Wir kennen aus unserer Gegenwart viele Phänomene, in denen ein Denken, das sich selbst für progressiv hält und das, obgleich alles andere als progressiv, auch nicht unter meinen Begriff des Reaktionären fällt, sich als massiv allergisch für Ambivalenzen und Differenzierungen geriert.) Daher tragen die theoretischen Bemühungen ihrer Autor*innen gerne den Nimbus des Tiefsinnigen vor sich her; es bleibt aber bei der Inszenierung. Der Grund ist ein ganz einfacher: Echtes und wirkungsvolles Nachdenken erwächst nur auf dem Grund einer geduldigen Auseinandersetzung mit dem Wirklichen und in der Bereitschaft, die eigenen Gewissheiten immer erneut auf die Probe zu stellen, offen zu bleiben für die Verstörungen durch die anderen. Deshalb sind Texte, die sich diesem Ethos verbunden fühlen, getragen von einer geduldigen Analyse von Verhältnissen, deren Konturen es erst einmal zu folgen gilt, und sie müssen sich dabei stets von neuem fragen, ob sie dieser Sorgfalt noch treu sind. Dagegen sind reaktionäre Texte am Ende fast durchgehend von der ebenso überbordenden wie sinistren Phantasie ihrer Verfasser*innen bestimmt. Sie sind vielfach kaum mehr als die selbstmitleidige Klage über imaginierte Kränkungen und diffuse Gefahren. Ich werde diese Behauptung im Einzelnen ausführen und auch noch differenzieren müssen.

(Ich bin noch die Antwort auf die Frage schuldig, ob man denn ernsthaft die Reaktion kritisieren kann und zugleich ein Seminar über den Maoisten Badiou halten kann. Um es kurz zu machen: Erstens gibt es für mich nichts an Badious Maoismus zu rechtfertigen. *Vielleicht* konnte man noch 1970 Mao für einen großen Mann halten, als die Informationen über die »Kulturrevolution« im Westen noch einigermaßen widersprüchlich waren; aber heute ist das völlig indiskutabel. Zweitens aber enthält Badious Philosophie keine Spuren dieses Maoismus. Das heißt nicht, dass sie politisch »neutral« wäre. Vielleicht kann keine Metaphysik – so sehr sie sich auch für über die kleinlichen Verwerfungen von Alltag und Politik erhaben hält – politisch neutral sein. In jeder Metaphysik stecken bereits Vorentscheidungen, die ins Politische hinein und aus ihm zurückstrahlen. Badious Metaphysik nun hat einen entschieden egalitären Zug: Es gibt in dieser Metaphysik keine ontologischen Hierarchien, und letztere haben immer auch dazu gedient, hierarchische politische Verhältnisse zu rechtfertigen. Dass Badious Philosophie die eines Sozialisten, Linken, Kommunisten ist, ergibt also einen gewissen Sinn. Es ist ja nichts ausgeschlossen, nicht einmal das Widersprüchlichste, und deshalb kann man auch nicht a priori sagen, nie hätte ein Monarchist oder ein Konservativer so eine Metaphysik schreiben können – doch, möglich und denkbar ist das schon. Aber kohärenter ist es nun einmal schon, dass da ein Linker eine Metaphysik der reinen Vielheiten schreibt. In ihr gibt es aber keinen zwingenden Grund, einem Blutsäufer wie Mao zu huldigen. Deshalb stellt es in der Tat keine Schwierigkeit dar, einerseits die Verehrung für Mao rundweg abzulehnen und

doch andererseits die philosophische Substanz von Badious Denken zu würdigen. Beide sind nicht ohne jede Beziehung zueinander, aber ihre Beziehung ist kontingent.[6])

Das Imaginarium der erschöpfenden Kategorisierung. Es muss aber noch mehr gesagt werden: Erstens ist klar, dass nicht jeder reflektierende Text ein linker ist. Und es ist klar, dass es linke Texte gibt, die nicht nur unreflektiert, sondern geradehin dumm sind – es sei denn, man wollte nun wieder irgendeinen normativen Begriff einführen und zwischen dem »wahren« Linkssein und dem nur vermeintlichen unterscheiden. Aber solche Unterscheidung führen zu nichts, da in ihnen die Beweisabsicht allzu offensichtlich durchscheint. Es gibt natürlich auch Texte, die gar nicht in erster Linie politisch sind, für die die angesprochene Fragestellung deshalb gar keine Bedeutung hat. Zweitens ist es von der allergrößten Wichtigkeit, sich die vergröberten Vorstellungen des Politischen vom Leib zu halten: Wenn man, wie ich hier, mit solchen Begriffen wie Reaktion, Emanzipation, Liberalismus, Konservativismus, Links, Rechts, Faschismus, Kommunismus usw. operiert, dann liegt die Idee nahe, dass es sich bei diesen Kategorien um die verschiedenen Möglichkeiten der politischen »Orientierung« handelt, die sich vielleicht noch untereinander in begriffliche Verhältnisse der Unter- und Überordnung bringen lassen (so dass z. B. der Faschismus ein Überbegriff für den Nationalsozialismus ist oder auch nicht), die aber alle zusammen das Feld der Möglichkeiten und damit das Reich des Politischen erschöpfen. Das ist aber eine genauso nutzlose wie unpassende Betrachtungsweise. In Wahrheit garantiert uns nichts, dass alle diese Begriffe auf ein und derselben Ebene liegen, dass sie Begriffe von derselben Art sind. Es ist doch im Gegenteil so, dass das Verständnis von Politik, das in einem klassischen oder auch modernen Liberalismus gepflegt wird, toto coelo von dem Begriff des Politischen unterschieden ist, der im Kommunismus wirkt. Es gibt fast keine Berührung zwischen dem, was hier und da Politik heißt. Solche Kategorien bilden also weder eine hierarchische Begriffspyramide

6 Es ist der für Badiou zentrale Begriff der Treue, der hier Aufschluss geben kann. Die Treue ist die Fortschreibung eines Ereignisses in den zufälligen Begegnungen mit den Tatsachen und Umständen des Lebens. Es ist dabei die Treue als solche, die in sich das Kriterium dieser Fortschreibung und damit ihrer selbst trägt. Mit anderen Worten: Es lässt sich kein objektives Kriterium angeben, was es heißt, Mao oder dem Maoismus treu zu bleiben. Treue aber braucht es, denn wo die Treue aufhört, da versickert ein Strom, der von einem Ereignis und einer Intervention (oder einem »Eingriff«) als Quelle herrührt und der zu einer tiefgreifenden Umbildung des Feldes des Wirklichen führt. Aus dem Ereignis, vermittelt über den Eingriff, in der Treue dringt Geschichte in die Natur ein. Dort, wo Treue praktiziert wird, ist ganz eigentlich nur ein Subjekt. Eine Treue ist also grundlegend, sowohl für die Möglichkeit von Geschichte wie die des Subjektseins. Welche aber, und wie sich diese Treue im Einzelnen auswirkt, ist nicht schon festgelegt. Damit ist Badious Treue zu Mao eine gewisse theoretische Grundlage gegeben, und man sieht auch, dass diese Treue keine Dogmatik sein muss. Es bleibt aber dabei, dass es heute nicht mehr zu rechtfertigen ist, Mao treu bleiben zu *wollen*. Irgendwann ergeben auch die scharfsinnigsten Rationalisierungen keinen Sinn mehr. Simon Leys zitiert angesichts der Verblendung westlicher Intellektueller in der Einschätzung von Mao und seiner »Kulturrevolution« (konkret ist es Barthes, der sich bei einem China-Besuch 1974 von der Propaganda hatte einlullen lassen) George Orwell, der (natürlich in anderem Kontext) erklärt hatte, dass man schon zur Intelligenzia gehören muss, um solche Sachen zu schreiben; ein durchschnittlicher Mensch könnte nicht so dumm sein; vgl. Leys: Roland Barthes en Chine. 215.

noch ein Kontinuum noch die verschiedenen essentiellen Aspekte der einen Politik. Sie bezeichnen vielmehr absolute Bruchlinien, an denen sich offenbart, dass es von Politik überhaupt keinen kohärenten Begriff geben kann. Die Existenz dessen, was diese verschiedenen Kategorien anzeigen, markiert jeweils einen *nicht zu vermittelnden Streit über die Essenz von Politik*. Und es gibt nun einmal keine höhere Instanz, vor der diese »Richtungen« ihre Ansprüche vortragen können und von denen sie gerichtet werden. Es ist nur die faktische Vorherrschaft eines liberal-demokratischen Modells mit Parlamentarismus und Kapitalismus, die – wie alle Vorherrschaften – ihre Position für die einzige erklärt (die einzige wohlgemerkt, nicht die einzig wahre!) und von der aus sich die anderen in ihrer relativen Nähe oder Ferne zu ihr positionieren. Um dieser Tatsache einer radikalen Disparität des Politischen Rechnung zu tragen, wäre es vielleicht empfehlenswert, die Begriffe von Rechts und Links fallenzulassen, die einer sehr simplifizierenden weil schlicht verräumlichenden Logik Vorschub leisten. Es wäre empfehlenswert – aber da diese Begriffe sich nun einmal eingebürgert haben, werde auch ich sie beibehalten.

Nicht nur bezeichnen diese Kategorien (Liberalismus, Konservativismus, Kommunismus, Reaktion usw. usf.) inkommensurable Begriffe von Politik, so dass an eine harmonische Verteilung gar nicht zu denken ist; nicht nur kann niemand garantieren, dass mit ihnen alles gesagt ist, was man über Politik sagen kann; sie bezeichnen in Wahrheit auch ganz verschiedenes. Die Verhältnisse, in denen Politik dort zu Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur, Sitte, Krieg usw. gedacht wird, sind höchst variabel, und dementsprechend ist ihr jeweiliger Realitätstyp auch ein anderer: Kommunismus, da wird keiner drüber streiten, ist eine politische Doktrin und Bewegung. Aber auch wenn wir bestimmte Parteien als konservativ bezeichnen, ist überhaupt nicht sicher, dass dieses Adjektiv primär etwas Politisches bezeichnet; vielleicht sind die konservativen Politiken im Gegenteil Ausfluss einer Gemütslage, die für sich genommen (und nach dem eigenen Verständnis) gar nicht so politisch ist. Und die Reaktion? Ich werde im Verlauf dieser Vorlesung für einen Begriff der Reaktion argumentieren, der sie in erster Linie als eine *affektive Wirklichkeit* fasst. Erst von dieser affektiven Wirklichkeit her wird ihr politischer Inhalt wie ihre politische Gestalt verständlich. Wieder merkt man, dass man Äpfeln mit Birnen vergliche, wollte man den Kommunismus mit der Reaktion vergleichen und auf besser oder schlechter abklopfen.

Es ist also richtig, dass es einen moralischen Unterschied zwischen den emanzipatorischen Denkweisen und den reaktionären gibt, insofern jene einen grundsätzlichen Respekt vor dem anderen fordern, der für diese im Gegenteil Symptom einer um sich greifenden Verweichlichung ist. In einer anderen Hinsicht aber ist dieser Unterschied bedeutungslos, weil man eben nicht von Dingen spricht, die miteinander verglichen werden können. Dass er bedeutungslos ist, merkt man ganz einfach daran, dass es erschütternd wirkungslos ist, diesen moralischen Unterschied gegen die Reaktion ins Feld zu führen. Sie ist radikal unempfindlich gegen dieses Argument; manche ihrer Vertreter*innen machen daraus geradezu eine Tugend. Der Widerstreit spielt offenbar auf einem anderen Niveau ab, auf dem die Moral oder zumindest *diese* Moral keine Ressourcen besitzt. Wahrheit und Falschheit, das moralisch Gute wie das moralisch zu Verachtende sind hier keine Spielkarten, sondern im Gegenteil die Einsätze, um die gerungen wird.

Vorgriff I: Wie es nicht läuft. Dieser große Umweg, um ein oder zwei einfache Dinge zu sagen: Erstens soll es hier nur um die Reaktion oder das reaktionäre Denken gehen. Von allen Unterstellungen von Symmetrie oder Gegensätzlichkeit (die ja auch ein eindeutiges Verhältnis ist) soll abgesehen werden. Zwar kann und muss man die Reaktion von anderen Denkweisen abgrenzen; aber man braucht nicht glauben, dass die Klärung der Reaktion irgendwie auch Einsichten z.B. über die Emanzipation ergibt, zumindest nicht auf dem Weg eines einfachen Rückschlusses. Zweitens gilt es einen wahren Drahtseilakt zu vollziehen: Denn ich bin zutiefst davon überzeugt, dass die Reaktion moralisch abscheulich und nicht zu rechtfertigen ist, dass sie intrinsisch gewaltsam und rücksichtslos ist. Es ist diese tief empfundene Überzeugung, die mich überhaupt das Wort ergreifen lässt. Doch zugleich kann das Vorhaben nur gelingen, wenn alle wohlfeile moralische Selbstherrlichkeit auf Abstand gehalten wird. (Es ist mir nicht immer gelungen, wie selbst die wohlmeinendste Leserin schnell merken wird.) Das nicht etwa, weil man sonst nicht »objektiv« genug vorginge, sondern weil dieses Moralisieren vollkommen kraftlos gegen die Reaktion ist. *Ein moralisches Argumentieren trifft die Reaktion einfach nicht*, und wenn es überhaupt einen Effekt hat, dann den der Reaktanz: »Du hältst dich für so viel besser als ich, du meinst, ich sei verworfen? Du kannst mich mal mit deiner Selbstgefälligkeit und Überheblichkeit! Ich zeige dir verworfen!«

Dasselbe gilt für das *intellektuelle Argument*. Ich werde zu zeigen versuchen, dass die reaktionären Denker*innen umso schlechtere Theoretiker*innen sind, je mehr sie dem ursprünglichen Impuls der Reaktion freien Lauf lassen. Manches, was ich präsentieren werde, ich richtiggehend hirnrissig. Ich mache mir die Mühe dieser philosophischen Kritik nicht in der Hoffnung, damit die Reaktion zu »widerlegen« – das geht einfach nicht. Wenn ich mich dennoch dieser Arbeit unterziehe, dann vielleicht auf der einen Seite ganz einfach, weil ich manchmal fassungslos war, was für einen Schund gewisse Leute schreiben und vor allem dass andre diesen Schund für irgendetwas Bedenkenswertes halten konnten. Vor allem aber dient diese Arbeit dem Zweck, den wahren Ort der Auseinandersetzung freizulegen. Dieser ist nicht moralisch, er ist aber auch nicht intellektuell oder theoretisch. Kurz gesagt ist der Zweck der, auf diese Frage zu führen: Wenn sich die Autor*innen der Reaktion manchmal nicht mal Mühe gegeben haben zu verschleiern, wie dumm und bodenlos ihre Aussagen sind – wie konnte es dann sein, dass sie mit solchem Prestige belegt wurden, dass ihre Bücher gefeiert und sie zu Helden erhoben werden? Natürlich, man kann es sich immer leicht machen und sagen: »Wahrscheinlich sind die Leser halt genauso dumm.« Doch abgesehen davon, dass diese Antwort ganz offensichtlich nur die eigenen Vorurteile bestätigen soll, also nicht besser ist als das, was sie kritisiert, ist das Problem ganz einfach dieses: Carl Schmitt z.B. schreibt teilweise die krudesten Sachen – aber dumm war er ganz sicher nicht. Was also ist es, das diese Autor*innen antreibt? Und was ist es, das sie so attraktiv ausmacht? Man findet auf YouTube ein kurzes Video zu Ayn Rand, das einen sehr passenden Titel trägt: »How is that still a thing?« Diese Frage – »how is that still a thing?« – müssen wir ernst nehmen.

Vorgriff II: Der Begriff der Reaktion. Um der Leserin das Leben zu erleichtern, will ich immerhin grob den Begriff der Reaktion umreißen, wie ich ihn im Folgenden entwickeln werde.

Ich verstehe unter der Reaktion oder dem reaktionären Denken nicht in erster Linie eine politische Richtung, sondern eine gewisse *Ökonomie von Affektion und Libido*. Es geht um eine gewisse Art des Empfindens, Begehrens, des Fühlens, um eine *unmittelbare Weise der Begegnung mit und der Integration von Wirklichkeit*. Wenn ich sage »unmittelbar«, dann meine ich damit, dass hier nicht erst geistige oder theoretische Mechanismen wirken oder moralische Erwägungen. Dieses Empfinden muss also nicht in jedem einzelnen Fall durch irgendeinen anderen Prozess erst wieder hergestellt werden. Es bildet eine eigene und in sich stimmige Gestalt – die aber nicht absolut geschlossen bleibt, einfach schon deshalb, weil es in unserer Welt nichts gibt, was absolut geschlossen wäre. Diese unmittelbare Weise der Begegnung schließt deshalb aber Gedanken, Erinnerungen, Urteile usw. nicht aus; sie bilden vielmehr wesentliche Elemente von ihr. Sie verdichtet sich in ihnen und legt sich zugleich in sie auseinander. Sie ist aber nicht die Totalität ihrer Elemente, die ihnen irgendwie vorherginge – dann wäre dieses reaktionäre Empfinden einfach ein Schicksal, das einen überkommt: ein selbst recht reaktionärer Gedanke. Das reaktionäre Empfinden ist aber auch mehr als die schlichte Summe von Gedanken, Sympathien, moralischen Vorurteilen usw. Sie bildet, so sehr sie ohne ihre Elemente nichts wäre, doch etwas Eigenes, das sich nicht direkt aus ihnen ableiten lässt. Auch schließt die Unmittelbarkeit keineswegs eine Geschichte aus: Wie alles andere in der Welt entsteht die Reaktion, sie hat ihre Phasen und deshalb kann sie auch wieder vergehen.

Die Reaktion ist kein Gegenstand der Psychologie. Sie ist nichts in mir oder den anderen, sie ist kein Seelen- oder Gemütszustand, keine psychische Disposition, keine Pathologie. Zumindest ist all das nicht primär. Das klingt jetzt ganz überraschend, denn wenn ich eben von Empfinden, Fühlen, Affektion, Libido usw. gesprochen habe, dann habe ich doch unzweifelhaft psychologische Termini gebraucht. Aber wir müssen uns wahrscheinlich von den allermeisten Vorstellungen freimachen, die wir gemeinhin mit der Psychologie verbinden. Ihr Fehler ist immer, das Psychische für etwas »in mir« zu halten. Und wenn man so spricht, dann hat man die allergrößten Schwierigkeiten zu erklären, wie denn etwas da rein kommt, d.h. wie eine echte und lebendige Interaktion zwischen mir und dem Rest des Wirklichen zustande kommen kann.

Ohne in die Tiefen dieser Frage hinabzusteigen, die in ganz andere Bereiche führen würde – und dann aber auch wieder nicht, denn das Politische ist nicht ohne Bezug zu dieser Frage –, mache ich es mir hier einfach. Ich nehme nämlich den Begriff der Affektion, wie ihn Spinoza verwendet, und dann kann man sagen: Eine Affektion, das ist das, was geschieht oder entsteht, wenn zwei oder mehrere Dinge miteinander in Kontakt und Interaktion treten; deshalb setzt sich die Affektion in ihrer konkreten Gestalt aus der Natur aller beteiligten Dinge zusammen.[7] Der Vorteil dieser Konzeption ist, dass man gar nicht mehr fragen braucht, ob etwas in mir oder woanders ist. Das Ereignis der Begegnung selbst, in dem sich Emotionales, Intellektuelles und Moralisches untrennbar miteinander vermengt, ist das, wo die Menschen und Dinge so miteinander in Austausch

7 Vgl. Ethik. IIax1' und IIp16.

treten, dass die Unterscheidung in Innen und Außen, die so viele theoretische Schwierigkeiten verursacht, nicht mehr gilt. Die Affektion ist die vielfach geformte und gestaltete Oberfläche, an der die Dinge einander begegnen.

Wir können deshalb die Reaktion als ein primär *soziales* Phänomen auffassen. Die Reaktion lebt in Gesellschaften, sie pflanzt sich dort fort oder sie geht ein; sie gedeiht unter bestimmten Bedingungen besser als unter anderen; und sie ist, wie jedes soziale Phänomen, intrinsisch expansiv: Sie greift über zum nächsten, sie ist epidemisch. Im Unterschied aber zu einem Virus verstärkt sich diese Ansteckung im Rückstoß noch einmal: Wenn ich mich bei jemandem mit Corona anstecke, dann hat das auf dessen Infektion keine unmittelbare Wirkung. Wenn ich aber jemanden mit einem Gedanken oder einer Überzeugung oder einem Empfinden anstecke, dann kommt seine Ansteckung auf mich zurück und verfestigt bei mir den Gedanken, die Überzeugung oder die Empfindung, die vielleicht zuerst nur versuchsweise geäußert wurden. »Sieh an«, sagt man sich da, »die anderen sehen es auch so, dann wird es wohl wahr sein.«

Der Vorteil, die Reaktion nicht als ein psychisches, sondern als ein soziales Phänomen aufzufassen, besteht darin, dass man auf allerlei Fragen verzichten kann, die nur in Verwirrungen führen können. So ist dann z.B. nicht mehr die Frage, wie jemand zum Reaktionär geworden ist, sondern warum jemand der Reaktion bereitwillig nachgegeben hat, welche Affektgewinne sie ihm oder ihr verspricht, warum er oder sie diesen besonderen Genuss zugelassen hat und in welchem Maß. Es erlaubt weiterhin, dem Rechnung zu tragen, was alle Theorien ihrer Natur nach auszuradieren bestrebt sind: die fundamentale Widersprüchlichkeit der Menschen. Niemand ist ganz Reaktionär. Das aber nicht deshalb, weil die Reaktion irgendeine Art von Ideal darstellt, sei es für den Reaktionär oder sei es im Sinn eines theoretischen Idealtyps für die philosophische Kritik. Sondern die Idee, ganz und gar Reaktionär zu sein, ist genauso sinnvoll, als wollte man fragen, wie denn ein »ganz und gar Corona-Kranker« aussehen würde oder – um nicht in den Verdacht zu geraten, mit der impliziten Gleichsetzung von Reaktion und Krankheit einen billigen Treffer markieren zu wollen – wie ein vollkommen christlicher Mensch aussehen würde. Da es sich hier um soziale und historische, sich wandelnde und in sich schon vielfältige, sich ausweitende und zusammenziehende Phänomene handelt, ist die Idee einer vollkommenen Übernahme eines Menschen durch so ein Phänomen ganz einfach sinnlos. Weiterhin muss die Reaktion nun nicht mehr als ein Schicksal erscheinen: Natürlich entscheiden wir nicht frei über unsere Loyalitäten und unser Empfinden. Es ist ganz unsinnig, sich die Sache so vorzustellen, als würde das souveräne Subjekt nun eine mögliche Parteinahme für die Reaktion vor sich sehen oder für eine bestimmte Art des Empfindens und dann entscheiden, Hopp oder Topp, und dann so jemand werden. Aber trotzdem erleiden wir nicht einfach passiv die Wege, die unser Leben nimmt. Wir wirken, der spinozistische Begriff der Affektion sagt es ja, immer daran mit. Deshalb kann jemand Tausend Schritte auf dem Weg der Reaktion gegangen sein; rein a priori gibt es keinen Grund, weshalb er oder sie diesen Weg unbeirrt bis zum Ende gehen müsste. Freilich, die Gewohnheit, die eigene Geschichte, die mit dem Weg verknüpft ist, die soziale Verstärkung durch das Umfeld, in das man sich, dank dieses Weges eben, eingefunden hat, wirken als massive Hindernisse. Man bricht nicht einfach aus einer Affektökonomie aus, in der man sich jahrelang eingerichtet und aus der man Genuss gezogen hat. Außerdem gibt es noch Fälle, in denen das Wort von Macbeth gilt:

> I am in blood
> Stepped in so far that should I wade no more,
> Returning were as tedious as go o'er. (III. 4. 136–138)

Aber es bleibt dabei: Man ist nicht einfach Reaktionär. Da die Reaktion Produkt einer Geschichte und einer sozialen Dynamik ist, kann sie kein Schicksal sein. Es gibt immer mal wieder solche angeblich wissenschaftlichen Untersuchungen darüber, welcher Anteil der deutschen Bevölkerung anfällig für rechtsextremes Denken ist – so als gäbe es bei manchen Menschen irgendein naturgegebenes Faschismusreservoir. Ich halte solche Spekulationen für absolut unsinnig und kontraproduktiv und vor allen Dingen glaube ich nicht, dass man überzeugend darlegen kann, dass diesen Behauptungen eine seriöse wissenschaftliche Methode zugrunde liegt. Schließlich lässt sich mit der sozialen Perspektive die Vielfalt der Ausprägungen erklären, die die Reaktion in ihren unterschiedlichen Vertreter*innen annimmt: Bei niemandem kommt diese Ansteckung in der gleichen Weise an, im gleichen Maß, zeigt sich in derselben Gestalt. Die Autor*innen, die in diesem Buch zu Wort kommen werden, sagen nicht einfach alle dasselbe. Es gibt große Unterschiede in den Thesen wie auch in der Qualität der Texte. Nicht einmal die »politische Orientierung«, die sich jeweils mit der Reaktion verbindet, ist zwingend die gleiche. Dennoch lässt sich eine Familienähnlichkeit nicht abstreiten.

Wir sind damit bei einem besonders heiklen Punkt: Wie lässt sich denn die »Einheit« dieses Phänomens fassen? In der Tat scheint doch schon unsere Sprachverwendung anzuzeigen, dass es mit dieser Einheit nicht so einfach steht. Denn ich verwende hier zwar häufig das Substantiv »die Reaktion«; der allgemeine Sprachgebrauch tut das aber nicht. Vielmehr verwendet er fast nur das Adjektiv »reaktionär«. Es scheint, die Reaktion wäre etwas, das sich nur schlecht als Substantiv aussagen lässt.

Versuchsweise sollten wir es vielleicht so nehmen: Die Reaktion bezeichnet keine Essenz oder Idee. Sie hat nicht den einen Kern, von dem her sie sich entfaltet, es gibt nicht den einen theoretischen Schlüssel, der ihre Geheimnisse aufschließt. Sie ist, als eine sozial sich fortpflanzende Affektökonomie, selbst eine Sache, die nur in Abweichung und beständiger Neufassung existiert, die aber zugleich, da sie Anlass gibt für Aussagen, Texte, Urteile, Gedanken usw., wieder auf sich zurückwirkt und in dieser »objektivierten« Form die Ansteckung mit vorantreibt, so dass die jeweilige Abweichung, die sie bei jedem neuen Subjekt gewinnt, durch die relative Beständigkeit der »objektivierten« Formen ihrer Existenz gegengehalten wird. Freilich sollte man den Affektgehalt und die Texte, Reden und nicht zuletzt Handlungen nicht gegeneinander ausspielen. Es sind die verschiedenen Aggregatzustände, die die Reaktion annehmen kann – und im Gegensatz zu physischen Realitäten ist die Reaktion umso stärker, je dichter diese Aggregatzustände nebeneinander existieren. Sie peitschen sich gegenseitig hoch. Es gibt also eine »Einheit« der Reaktion, die aber nicht etwa über oder jenseits der konkreten, empirischen Äußerungen besteht, sondern in ihr gestiftet wird, in der Ansteckung und durch die Geschichte der Abweichungen und immer neuen theoretischen Fassungen hindurch. Sie aufzuzeigen, wird eben Aufgabe der Vorlesung sein.

Vor allem wird sich zeigen, dass sich der »Begriff« der Reaktion nur dann verständlich machen lässt, wenn man das reaktionäre Denken als eine spezifische *Bewegung* begreift: eine Bewegung, die in einem Affekt ansetzt und auf einen Affekt abzielt, doch so,

dass zwischen beide die Produktion eines Textes geschaltet ist, der als eine Form des Denkens auftritt. Es geht daher nicht an, die Reaktion über ein bestimmtes Set an Anschauungen oder Ideen zu begreifen; man muss vielmehr immer diese Bewegung suchen, die sich in der Tat mit erstaunlicher Verlässlichkeit finden lässt.

Schließlich ist die Reaktion eine *historische* Realität. Ich werde darauf noch näher eingehen, deshalb hier nur als Vorgriff dies: Die Reaktion ist Reaktion im Wortsinn, denn sie reagiert auf einen bestimmten historischen Moment, der kurz gesagt mit der Französischen Revolution bezeichnet ist. Deshalb gibt es die Reaktion nicht immer und überall. Sie ist an gewisse Voraussetzungen gebunden, sie ist wesentlich die Reaktion auf eine demokratische Provokation. Wo es die nicht gibt, kann es zwar z.B. einen ausgeprägten Konservativismus geben (wie z.B. bei dem eingangs erwähnten Konfuzius), aber keine Reaktion.

Du kommst hier nicht rein. Die Auswahl der Autor*innen, die ich behandeln werde, ist ziemlich subjektiv. Sie ist vor allem von der europäischen Warte aus getroffen, und mehr noch von der deutschen aus. Zudem wird man eine historische Eingrenzung feststellen: Alle Protagonist*innen der Reaktion im engen Sinn, die ich behandeln werde, haben ihre schriftstellerische Karriere vor dem Zweiten Weltkrieg begonnen.

Man braucht auch keine Vollständigkeit erwarten. Es fehlen sicher Protagonisten, die manch andre für zentral halten würde, z.B. (um nur ein paar zu nennen) Spengler, Freyer,[8] Evola, Klages oder auch jemand wie George Sorel, dem in einer vollständigen Geschichte der Reaktion eine besonders eigentümliche Position zukäme. Andere Autoren, die ich heranziehe, werden von manch anderen anders bewertet; diese letzteren werden »ihren« Heidegger oder »ihre« Rand nicht bei mir wiedererkennen.

All diese Einschränkungen dienen einem positiven Zweck, indem es eben nicht um die erschöpfende Analyse dieses oder jenes Autors geht, sondern um die Erstellung eines verlässlichen Begriffs reaktionären Denkens. (Wenn der so gewonnen Begriff der Reaktion sich als anwendbar auf andere, historische oder gegenwärtige Schriftsteller*innen erweist, dann ist auch die historische Begrenzung nicht mehr zu beanstanden.) Dass es dabei zu gewissen Perspektivierungen oder, wie die Kritiker sagen werden, Verkürzungen kommt, lässt sich nicht vermeiden. Ich werde aber in jedem Fall zu zeigen versuchen, dass oder inwiefern die behandelten Autoren präzise die Bewegung der Reaktion

8 Hans Freyer ist heute eher vergessen, was in etwa seinem geistigen Format entspricht. Er hat aber nicht nur stilistisch und inhaltlich früh einige Leitmotive und -formen des reaktionären Denkens in der Weimarer Republik geprägt sowie selbst bruchlos den Übergang zum Nationalsozialismus vollzogen; er hat der reaktionären und faschistischen Tradition auch ein wichtiges Stichwort gegeben: Einem kurzen Buch, das zuerst 1918 erschien, gab er den Titel *Antäus*, nach dem mythischen Riesen, den Herkules besiegte. Ernst Jünger und Mircea Eliade erwiesen diesem kaum lesbaren und schwerverdaulichen Text die Ehre, als sie die Zeitschrift, die sie zwischen 1959 und 1971 gemeinsam herausgaben, *Antaios* nannten. Der Verlag, der heute denselben Namen trägt, ist das zentrale Publikationsorgan der radikalen Rechten, gemeinsam mit der Zeitschrift *Sezession*, die wie der Verlag auch von Götz Kubitschek betrieben wird. Nimmt man noch das »Institut für Staatspolitik« dazu, das als herausgebendes Organ der *Sezession* fungiert, hat man wahrscheinlich den derzeit zentralen Knotenpunkt der ideologischen Infrastruktur der radikalen Rechten in Deutschland vor sich.

vollziehen – und dass und inwiefern ihr Denken genau dadurch entwertet wird. Der polemische Tonfall, in dem das oft geschieht, ist dabei ein gutes Beispiel für den spinozistischen Begriff von Affektion, denn er ist Antwort auf den Unfug, den ich in den Texten angetroffen habe, und doch ist er meine Tat: Ich war einfach nicht fähig, anders darüber zu schreiben.

Was kommt. Das Buch ist im Wesentlichen eine grobe historische Rekonstruktion anhand einer Reihe von Autor*innen. Grob gesagt lassen sich drei Etappen dieser Geschichte unterscheiden: Hobbes gehört in die Vorgeschichte der Reaktion; er ist selbst allerdings kein Reaktionär. Burke und de Maistre sind die Vertreter der Frühgeschichte der Reaktion, dort, wo sie noch als Gegenrevolution (d.h. als politischer Kampf zur Wiederherstellung des Ancien Regime) auftreten konnte. Nietzsche erfüllt in meiner Rekonstruktion eine wichtige Scharnierfunktion zwischen Gegenrevolution und Reaktion, da in seinem Denken die Literarisierung des Denkens mit neuer Radikalität und zugleich mit einer gewissen Bewusstheit betrieben wird – eine Literarisierung, die das Wesen des reaktionären Denkens bestimmen wird. Die Porträts danach bilden eine Galerie der im engen Sinn reaktionären Denker (mit der Ausnahme von Ortega y Gasset, der einen speziellen Fall darstellt). In diesen letzteren Teil sind zudem ein paar kleine Vignetten zu Einzelmomenten der reaktionären Befindlichkeit eingestreut. Ich ende mit zwei Kapiteln, die resümieren und Ausblicke bieten sollen.

Was es schon gibt. An der Stelle einer ohnehin unmöglichen Übersicht über die Literatur zu reaktionären und faschistischen Denkformen, begnüge ich mich damit, ein paar Autoren zu nennen, die mir wichtige Einblicke in das Wesen der Reaktion eröffnet haben. Zuerst ist Klaus Theweleit zu nennen, dessen bereits klassische Studie zu den *Männerphantasien* (1977/78) nicht nur methodisch neue Horizonte erschlossen hat, sondern auch durch seinen Scharfsinn und seine Sensibilität für die »metaphysischen« Grundlagen der Kritik des Faschismus bis heute richtungweisend ist. Der US-amerikanische Politikwissenschaftler Corey Robin ist der Verfasser mehrerer gründlicher und eindrucksvoller Studien zum Thema, die vor allem die amerikanische Seite der Reaktion beleuchten: *Fear. The history of a political idea* (2004); *The reactionary mind. Conservatism from Edmund Burke to Sarah Palin* (2011; die Ausgabe von 2018 setzt dann Trump an die Stelle von Palin); *The enigma of Clarence Thomas* (2019). Sehr aufschlussreich sind auch die Porträts von Personen, historischen Konstellationen und Themen, die Mark Lilla entworfen hat in: *The Reckless Mind. Intellectuals and Politics* (2001, erweiterte Fassung 2016) und *The Shipwrecked Mind. On Political Reaction* (2016). Kürzlich hat Simon Strick eine besonders beeindruckende und besonders beängstigende Studie über die Synergieeffekte von Neuen Rechten und Neuen Medien vorgelegt (*Rechte Gefühle. Affekte und Strategien des digitalen Faschismus*, 2021), die in manchem Theweleits Arbeit ein Update für das digitale Zeitalter gibt. Emanuele Caminada hat mich, als das Buch bereits im Wesentlichen fertig war, auf die Arbeiten von Furio Jesi aufmerksam gemacht. In der Tat ist dessen Analyse der *Cultura di destra* höchst eindrucksvoll und kenntnisreich. Was er zu den »Ideen ohne Worte« schreibt, deckt sich in vielem mit dem, was ich in Bezug auf Jünger »Idealismus ohne Idee« nenne: die schiere, verbale Evokation einer Bedeutsamkeit, die außerhalb dieser Evokation aber nicht besteht – es sei denn als ideologischer Deckmantel für die Enthis-

torisierung von realen politischen Verhältnissen und noch der Geschichte selbst. Die Geschichte wird in Jesis Rekonstruktion der rechten Kultur zu einem Brei (»pappa«) eingekocht, in der keine Unterschiede mehr erkennbar sind und die nur noch diffus »Größe« suggerieren und legitimieren soll (Jesi spricht von »spirituellem Luxus«). (So ist es z.B. nicht nötig, über Goethe differenzierte Meinungen zu haben, ja nicht einmal, eine Zeile von ihm je gelesen zu haben, um in ihm den großen Dichter der Deutschen zu sehen, auf den man sich kostenlos berufen kann.) Jesi verfolgt die Geschichte dieser Manipulation in die verschiedensten Richtungen, sowohl als Vorgeschichte des Faschismus wie als Praxis des Neofaschismus, sowie in den verschiedenen nationalen Spielarten des Faschismus. Besonders beeindruckend sind aber die Hypothesen, die Jesi im ersten Teil des Buches bzgl. des esoterischen Faschismus aufstellt: Er versucht zu zeigen, wie der esoterische Faschismus sich auf eine Mythologie des Blutopfers stützt, die Motive ausgerechnet der jüdischen Mystik aufnimmt, umdreht und brutalisiert, so dass eine »Religion des Todes« entsteht.

2. »Reaktion«, »Faschismus«, »Nationalsozialismus«

Begriffliche Vorverständigungen. Die Schwierigkeiten und Fallen, die in diesen Begriffen lauern, ja: die bereits in der Idee ihrer säuberlichen Definition liegen, wurden bereits angedeutet. Gleichwohl wird man in einer solchen Arbeit nicht auf sie verzichten können. Am wenigsten theoretische Lasten bürdet man sich wahrscheinlich mit einer pragmatischen Herangehensweise auf, indem man grob umreißt, wie man diese Begriffe zu *verwenden* gedenkt. Eine erschöpfende Bestimmung muss dann gar nicht mehr gefordert werden.

Das eigentliche Desiderat ist dabei eben der Begriff der *Reaktion*. Was darunter zu verstehen ist, ist ja ganz eigentlich der Gegenstand dieses Buches. Ich verwende »Reaktion« und »reaktionäres Denken« dabei stets synonym, auch wenn eine wichtige Lehre sein wird, dass das reaktionäre Denken nicht nur Denken ist und vielmehr einen ursprünglich affektiven Kern hat. Ich verstehe daher unter der Reaktion oder dem reaktionären Denken eine geistige Bewegung, die sich von einem tiefen und unabweisbaren Gefühl der Unwirklichkeit ab- und anstößt, um in der Herstellung anderer Gefühle diese gespenstige Unwirklichkeit zu überwinden und, in eins damit, auch die moderne Welt, die Trägerin wie Ursache der Unwirklichkeit ist.

Am schwierigsten von den dreien ist sicher der Begriff des *Faschismus*. Er erfordert eine Unterscheidung in mehrere Ebenen. Auf einer grundlegendsten Ebene nenne ich Faschismus die in sich paradoxe Bestrebung, das reaktionäre Denken – das intrinsisch antipolitisch ist – in eine politische Praxis umzusetzen. Bleiben wir dabei, das eine Bestrebung zu nennen, dann können wir umstandslos die verschiedensten Realisierungsformen als Auffächerungen dieser Tendenz verstehen: Am einen Ende steht die Erfindung faschistischer Ideologien, d.h. theoretischer Rechtfertigungen sowie praktischer Programme zur Erstellung faschistischer Politik und faschistischer Regime. Die Bedeutung dieser Ideologien sollte nicht überschätzt werden, wenn es stimmt, dass der Faschismus, ebenso wie die Reaktion, die sein Motor ist, nicht primär eine geistige oder theoretische Angelegenheit ist. Faschisten[1] sind notorisch pragmatisch, so wie sie manchmal auch

1 Ich werde recht konsequent die Faschisten und Reaktionäre in ihrer männlichen Form auftreten lassen. Darin soll keine Unterschätzung von Frauen liegen: Weder sollen sie fix in die männliche Form einverleibt werden noch auch, begütigend und eben dadurch herablassend, unterstellt wer-

völlig verblendet gewissen Wahnideen nachlaufen und sich dabei selbst im Wege stehen können. (So fehlten, um ein drastisches Beispiel zu nennen, die Züge, die die Nazis zur Deportation von Juden verwendeten, der »Kriegsanstrengung«.) Man sollte das aber eben nicht in erster Linie als eine Frage der Ideologie auffassen. Vielmehr sind ja auch diese Wahnideen – wenn man sie so nennen kann, ohne sie damit zu verharmlosen – vor allem affektiv gegründet und besitzen eine Evidenz eigener, jedenfalls nicht »ideologischer« Art. Daneben gibt es bereits gelebten Faschismus in mehr oder weniger geordneter Weise, etwa im spontanen oder auch angestifteten Rassismus, so wie sich andererseits in manchen Milieus der politische vom ganz und gar nicht-politischen Teil eines Engagements nur mühsam trennen lässt: In diesem Sinn gibt es manche Fußballvereine, deren Anhängerschaft zu einem großen Teil und gewissermaßen traditionell stramm rechts ist. Fantum und Faschismus vermengen sich hier, ohne dass man Mittel hätte, sie genau voneinander zu scheiden. Schließlich gibt es faschistische Gruppen, Vereine, Bewegungen, Parteien – und es gibt die faschistischen Subkulturen, die dazugehören.[2] Und im schlimmsten Fall gelangen solche Parteien oder Bewegungen in einem Staat an die Macht und begründen ein ausdrücklich faschistisches Regime.

Faschismus ist in meinem Wortgebrauch also das, was sich zu einer politischen »Umsetzung« der reaktionären Evidenz anschickt, egal ob als Theorie (»Ideologie«) oder als politische Praxis. Damit ist es einsichtig, dass viele reaktionäre Autoren natürliche Nähen mit faschistischen Regimen hatten und haben und dass einige herzhaft an ihnen mitgearbeitet haben. So haben in unterschiedlichem Maß Schmitt und Heidegger im NS-Regime kollaboriert. Jünger hingegen hat stets eine gewisse Distanz gewahrt. Man sollte aber weder aus dieser Distanz noch aus Heideggers Entfernung vom NS-Regime nach 1934 schließen, dass Jünger und Heidegger doch keine Rechten oder Reaktionäre gewesen wären oder dass sie ein Einsehen gehabt hätten. Es kann vielmehr sein, dass ihnen der Nationalsozialismus in einem gewissen Sinn nicht radikal, nicht revolutionär, nicht reaktionär genug war. Andererseits kann es Verfasser reaktionärer Texte geben, deren politische Orientierung nicht faschistisch ist. Ortega y Gasset hat mit dem *Aufstand der Massen* ein einziges Pastiche reaktionärer Klischees verfasst. Er war aber selbst ein entschiedener Gegner des Faschismus: So erklärte er sich nach dem faschistischen Putsch in Spanien öffentlich mit der gewählten demokratischen Regierung solidarisch und verließ im Anschluss für viele Jahre Spanien. Ayn Rands Radikalliberalismus lässt am

---

den, dass es eigentlich keine weiblichen Faschisten oder Reaktionäre gebe. Beides wäre falsch, und die Unterschätzung der Bedeutung von Frauen für den Rechtsextremismus ist bis heute eine Quelle fataler Irrtümer. Ich stütze mich deshalb im Wesentlichen auf die männliche Form, weil Reaktion und Faschismus durchgehend auch eine Sorge um die angeblich verschwimmenden Geschlechtergrenzen zeigen und noch genauer eine Furcht davor, das Männliche könnte verloren gehen. In vielen ihrer Aspekte verstehen sich Reaktion und Faschismus, egal ob ihre Protagonisten Männer oder Frauen sind, als Sorge um die Männlichkeit.

2 Da der Faschismus selbst inzwischen seine Geschichte hat, werden die Mechanismen des »Beitritts« zum faschistischen Kreis auch deutlich komplizierter. Meine nur aufs Fühlen und Denken angelegte Auslegung wird nie die ganze Komplexität der Sache erreichen. Z.B. spielen Verhältnisse innerhalb von Familien und die Beziehungen zwischen verschiedenen Generationen inklusive der Verehrung vorgeblicher faschistischer »Märtyrer« für den heutigen italienischen Neofaschismus eine große Rolle, wie Lene Faust in ihrer Studie *Neofaschismus in Italien* gezeigt hat.

Ende gar keine eigene Sphäre politischer Entscheidung und Lenkung mehr zu. So sind die Folgen ihrer »Philosophie« zwar maximal unappetitlich; man kann sie aber nicht guten Gewissens als Faschistin bezeichnen, es sei denn in einem sehr weiten und nur noch polemischen Sinn des Wortes.

Am wenigsten Schwierigkeiten macht in meiner Verwendung der Begriffe der des Nationalsozialismus. Ich verwende ihn schlicht und einfach, um den Faschismus zu bezeichnen, der sich in der NSDAP entwickelte und zwischen 1933 und 1945 in Deutschland zur Herrschaft kam. Weil es für meine Bemühungen nicht relevant ist, lasse ich dabei die Frage nach dem Wesen oder der Auszeichnung des Nationalsozialismus außen vor. Ebenso ist für mich nicht entscheidend, was in anderen Fragekontexten durchaus bedeutsam sein kann: ob nämlich der Nationalsozialismus ein Faschismus neben anderen ist oder ob er noch einmal eine besondere Form der Ideologie, der Staatsordnung und der Herrschaft ist. Ich gehe mit dieser Frage insofern pragmatisch um, als kein Faschismus, verstanden als staatliches faschistisches Regime, dem anderen gleicht. Alle weiteren Fragen müssen von den Historiker*innen diskutiert werden, deren Urteil ich mich darin unterstelle.

3. Thomas Hobbes: Politik der Angst

Wann anfangen? Man kann sich die Frage stellen, wann genau, mit welchem Autor, in welchem Moment das Denken der Reaktion seinen Anfang nimmt. Aber wahrscheinlich gibt es keine einfache Antwort auf diese Frage. Ich werde mit Hobbes beginnen, aus Gründen, die gleich deutlich werden, und mit einer wichtigen Einschränkung: Hobbes gehört nämlich in die *Vor*geschichte der Reaktion, so wie ich sie verstehe, nicht geradewegs in sie selbst.

Das Verständnis von Reaktion, das ich hier entwickeln will, ist von einer geschichtlichen Voraussetzung abhängig. Reaktion, schon ihr Name sagt das, reagiert auf etwas. Und das, worauf sie reagiert, ist die Dekonstruktion von politischen Hierarchien, die Idee und der Anspruch der Demokratie, von deren Verfolgung die Moderne als politische Angelegenheit abhängig ist. Das wird in späteren Kapiteln noch näher gefasst; so muss man gleich bemerken, dass die Schlagworte von Demokratie oder Freiheit natürlich nicht ausreichen, um das, wogegen sich die Reaktion stemmt, zu kennzeichnen. Man kann ein Vorkämpfer der Freiheit und doch zutiefst reaktionär sein. Aber als eine erste Näherung kann das hier genügen: Die Reaktion formt sich in einem geschichtlichen Moment, in dem die Herausforderungen, die mit den Begriffen von Freiheit, Volkssouveränität, Demokratie, Partizipation, Öffentlichkeit verbunden sind, in die Arena des Politischen eingedrungen sind. In einem Kontext, in dem das Ancien Regime ganz einfach *das* Regime ist, in dem also die Souveränität der Fürsten und Könige, die Unterordnung der Bauern und Handwerker und Kaufleute, die Exklusivität politischer Entscheidung nicht *grundsätzlich* in Frage gestellt ist, kann keine Reaktion aufkommen.

Deshalb wäre es zum Beispiel auch verfehlt, in Niccolò Machiavelli einen Reaktionär zu sehen. Machiavelli ist Opfer einer traurigen Verzerrung geworden, als man seinen Namen zum Synonym für eine absolut rücksichtslose und zynische Durchsetzung von Machtinteressen erklärt hat. Was Machiavelli in seinen Texten einerseits ausspricht, ist zunächst einmal der Anspruch einer realistischen, einer wissenschaftlichen Behandlung der Politik: Wie funktioniert denn das überhaupt? Was muss ein Politiker machen, um bestimmte Ziele zu erreichen? In der Tat scheut Machiavelli dabei nicht vor den brutalen Konsequenzen zurück, die sie dabei ergeben können. Es kann im Sinn der Staatsräson sein, zu lügen, zu täuschen und das eigene Wort zu brechen. So erklärt er in einer berühmten und berüchtigten Stelle, dass Giovampagolo Baglioni eine unerklärliche

Schwäche zeigte, als er seinen Feind, den Papst Julius II. nicht tötete, als er die Gelegenheit dazu hatte.[1] Aber erstens erklärt er nicht, dass man immer und unbedingt so zynisch handeln solle. Und zweitens ist darin vor allem auch eine Abgrenzung zu jenen politischen Theorien zu sehen, die sich nicht darauf stützten, wie Menschen einander im Feld des Politischen tatsächlich behandeln, sondern darauf, wie sie es sollten. Eigenartigerweise waren die Fürsten, Könige und Kaiser ja nicht gerechter oder auch nur weniger kriegerisch, als die politische Theorie primär ihre Tugenden verherrlichte und ihre Laster abkanzelte. Die Provokation, die Machiavelli seinen schlechten Ruf eingebracht hat, liegt in dem Bruch mit einer bestimmten theoretischen Herangehensweise, nicht in der persönlichen Verworfenheit des Autors. Für ihn war dieser Bruch mit der Tradition das Mittel, um den Bruch mit der Realität des Politischen wieder zu heilen.

Andererseits ist diese Machtpolitik auch bei Machiavelli niemals Selbstzweck. Liest man nur den *Principe*, dann kann man dem Missverständnis aufsitzen, dass Machiavelli den Rechtfertigungsrahmen für eine absolutistische Monarchie bietet. In Wahrheit muss man das Plädoyer für eine Königsherrschaft in ihren historischen Kontext zurückversetzen: Es geht Machiavelli um den Appell an eine geeignete Figur von dem nötigen Format – es ist recht deutlich Lorenzo di Piero de‹ Medici gemeint –, um die italienischen Staaten zu einer Einheit zu führen, mindestens zu weit, um die Potenziale dieser Staaten zur Geltung bringen zu können, ihre gegenseitigen Kriege und die äußeren Einmischungen zu verringern. Was die eigentliche politische Vision Machiavellis angeht, ist er auf der anderen Seite zutiefst geprägt von der florentinischen Republik und ihrer Organisation. Mit Demokratie im modernen Verstand hatte das nicht viel zu tun. Vielmehr hatten in Florenz auch nur die Wenigsten eine politische Repräsentation. Die politische Führung war fest in der Hand einer relativ kleinen Elite. Die vom Mittelalter herstammende Organisation in Zünfte war ein unverzichtbarer Bestandteil der politischen Struktur. Aber die gesamte Ordnung der florentinischen Republik war nun einmal eine nicht aristokratische, sondern bürgerliche, eine auf Handel und Industrie beruhende. Nicht Herkunft allein bestimmte über das Schicksal einer Person, sondern kaufmännisches Geschick und oft auch Glück. Bürgerliche Tugenden, in denen die Vernunft als eine rechnende, vorausschauende, kalkulierende, und damit immer moderierende auftrat, waren die Schlüssel zum Erfolg. Um die Durchsetzung und Ausweitung eines solchen Modells war es Machiavelli zu tun (Ausweitung aber natürlich nicht im Sinn der Bekehrung des Rests der Welt). Was bei einem oberflächlichen Blick als eine zynische Legitimation der Alleinherrschaft erscheint, erweist sich bei näherem Zusehen als eine differenzierte Vision eines republikanisch verfassten Gemeinwesens.

In beiden Hinsichten ist Machiavelli dabei entschieden modern: sowohl in der »wissenschaftlichen« Erfassung der Funktionsweise von Politik als auch in seiner eigenen politischen Ausrichtung. Machiavelli gehört in die Vorgeschichte der liberalen Denkungsart in der Politik. Vor allem aber hatte er überhaupt eine politische Ausrichtung. Wir werden sehen, dass die Reaktion letzten Endes anti-politisch oder unpolitisch werden muss: Die Verunglimpfung des Großen, die mit der Politik in der Moderne einhergeht, kann nur umgekehrt werden, wenn man noch von der Idee des Politischen selbst Abstand

1 Niccolò Machiavelli: Discorsi. 121f.

nimmt. Eine geduldige und verantwortungsvolle politische Tagesarbeit, wie sie Machiavelli über Jahre hinweg in Florenz ausgeübt hat, wäre für einen Reaktionär letztlich nicht möglich – denn diese Art von Politik, da ist er sich sicher, ist in einem grundsätzlichen Sinn *falsch*.

Ich lasse meine Vorgeschichte der Reaktion also mit Hobbes beginnen. Vorgeschichte, denn es gibt einen wichtigen Unterschied, der es mit sich bringt, dass Hobbes, obwohl er viele Motive der Reaktion bereits in aller Klarheit formuliert hat, so dass die Späteren darauf nur noch zugreifen müssen, selbst kein Reaktionär ist.

Die Grundzüge der Philosophie von Hobbes sind zu Genüge bekannt. Die Menschen sind in ihrem Naturzustand, d.h. vor dem Eintritt in die gesellschaftliche Existenzform, einander verfeindet. Bevor sich eine politische Seinsweise bildete, mit einer Regierung und der Möglichkeit der Strafe von Verbrechern, herrschte *der Krieg aller gegen alle*. Die gesamte Tragweite dieser Idee wird erst dann klar, wenn man sich daran erinnert, dass damit nicht einfach irgendeine prähistorische Situation gemeint ist. Vielmehr schlummert dieser Naturzustand ununterbrochen im Herzen unserer bürgerlichen Gesellschaften. Er ist ihr Anfang, aber er ist auch ihre Wahrheit und ihre beständige Bedrohung. Sobald die Zügel der Gesetze, der Disziplin, der Autorität nur ein wenig gelockert werden, so meint Hobbes, muss die Gewalt des Naturzustandes von Neuem ausbrechen. Werden die Menschen nicht mehr von einer Zwangsanstalt namens Staat zu ihrem Glück gezwungen, dann schlagen sie sich gegenseitig die Köpfe ein.

Weil die Menschen nun nicht anders können, als früher oder später zur Einsicht in diese so missliche wie unvermeidliche Lage zu kommen, weil sie zudem eine tiefe Sehnsucht nach Frieden haben, und eine gut begründete noch dazu – angesichts der Vorzüge der befriedeten bürgerlichen Gesellschaft gegenüber der von Kriegen zerrissenen –, kommen sie über kurz oder lang in die Situation, dass sie sich entscheiden müssen: entweder diesen Zustand permanenten Kampfes und Lebensgefahr fortsetzen, frei sein, aber dafür vielleicht morgen schon tot – oder aber die eigene Freiheit aufgeben, zulassen, dass ein anderer diese aufgegebene Freiheit aufnimmt und sich einverleibt, sich also mit anderen Worten einem Staat anvertrauen, dessen Verfügungen unbedingt für mich gelten, der mir im Gegenzug aber Sicherheit vor willkürlicher Gewalt garantiert. Hobbes artikuliert diesen Gedankengang in Form einer Vertragstheorie. Ich werde hier nicht darauf eingehen, wie überzeugend diese ist und welchen Status der Vertrag bei Hobbes hat (ob er z.B. nur eine nachträgliche, legitimierende Rekonstruktion ist); das gehört in die Forschung zu Hobbes, die hier nicht das Thema ist.[2] Wichtig ist nur der grobe Gang der Argumente: Es gibt einen vernünftigen Zug zur Aufgabe der eigenen Freiheit, um die eigene Sicherheit und Unversehrtheit genießen zu können – und mit ihr alle Güter, die nur von der friedlichen Gemeinschaft hervorgebracht werden können und die als Güter des Handels, der wirtschaftlichen Produktion und als Resultate einer ungestörten wissenschaftlichen Forschung gedacht werden.

2 Ich habe meine Ansichten hierzu in dem 2020 erschienenen Büchlein *Thomas Hobbes und der diskrete Charme der Großinquisition* ausgeführt. Am Ende dieses Kapitels werde ich doch noch einmal auf diese Fragen eingehen müssen, wenn auch nur ganz kursorisch; zur Rechtfertigung meiner Hobbes-Auslegung muss ich auf die frühere Arbeit verweisen.

Hobbes denkt das nun aber ganz radikal: Damit dieser Übergang vom Krieg in den Frieden funktionieren kann, darf der Souverän, d.h. die so konstituierte Regierung, keine Einschränkungen seiner bzw. ihrer Rechte leiden. Um es auf den Punkt zu bringen: Eine geteilte Regierung ist für Hobbes keine Regierung. Es gibt nun, nach dem Übergang in eine bürgerliche Ordnung, keine Rechte der Untertanen mehr. Der Souverän kann von ihnen nicht verlangen, dass sie sich selbst schaden, denn genau die eigene Unversehrtheit ist ja der Zweck ihrer freiwilligen Unterwerfung. Aber davon abgesehen haben sie keinerlei Widerstandsrechte mehr. Wenn ihnen die Finanz- oder die Religionspolitik ihrer Regierung nicht passt, dann können sie zwar eine Eingabe machen, wenn so eine Möglichkeit vorgesehen ist; aber wenn man nicht auf sie hört, dann müssen sie gehorchen. Sie haben kein *Recht*, sich irgendwelchen Anordnungen der Regierung zu verweigern. Allerhöchstens können unzufriedene Untertanen noch auswandern, aber in dem Staat, in den sie dann kommen, gilt das Gleiche. Die Macht des Souveräns ist immer *absolut*. Ist sie es nicht, ist er kein Souverän, und das, dem er vorsteht, kein echter Staat.[3] Man sieht, wie der Naturzustand mit seinem Krieg aller gegen alle sich in der staatlichen Existenz fortsetzt, und das sogar und gerade im besten Fall: Denn in Wahrheit ist ja die allgegenwärtige Gewaltdrohung des Naturzustandes im staatlichen Zustand konserviert und nur überhöht worden, indem nämlich der Souverän diese Gewaltdrohung nun als eine legitime in sich konzentriert.[4] Es gibt kein Entrinnen.

Bürgerkriege. Diese Theorie mag abwegig und an den Haaren herbeigezogen oder auch ganz einleuchtend erscheinen, je nachdem, wie tief man einen gewissen neuzeitlichen Diskurs verinnerlicht hat. Eines muss man sich aber gleich klarmachen: Diese Theorie, so wie viele verwandte Theorien, die zur selben Zeit entworfen werden, fallen nicht vom Himmel. Sie haben nicht einfach nur theoretische Voraussetzungen. Vielmehr hat sich im Verlauf des 16. Und 17.Jhs. eine neue Form von Krieg herausgebildet, deren Brutalität und Unbeherrschbarkeit die Zeitgenossen zutiefst erschütterte: der ideologisch, meistens religiös begründete oder überformte Bürgerkrieg.[5] Hobbes selbst schreibt in einer Zeit, in der in England der Konflikt zwischen dem Parlament und der Krone in einen langwierigen und teils chaotischen Bürgerkrieg geführt hat, der das Land zerriss. Hobbes war, als Anhänger der Königspartei, ins französische Exil gegangen. Nach der Veröffentlichung des *Leviathan* 1651 kam er dort allerdings ebenfalls in eine schwierige Position: Einerseits hatten seine massiven Angriffe gegen kathologische Theologen ihn in dem katholischen Frankreich nicht eben beliebt gemacht. Andererseits fiel es anderen Königstreuen nicht schwer, Hobbes angesichts des eklatanten Machtpositivismus beim

3 Was für eine Art von Regierung dieser Staat hat, ist dabei nachrangig: Eine monarchische Struktur kommt dem Denkens Hobbes' naturgemäß besonders entgegen; die Theorie gilt aber, egal ob man es mit einer Monarchie, einer Aristokratie, einer Demokratie oder einer Mischverfassung zu tun hat – solange man unter »Mischverfassung« eben nicht eine Teilung der Souveränität versteht.

4 Vgl. dazu Giorgio Agamben: Homo sacer. Italienisch. 41–45. Dt. 45–49.

5 Or so the story goes… Dieses Klischee der Geschichtsschreibung ist selbst zu hinterfragen, zumindest in der verkürzten Form, in der es oft auftritt. Nicht selten nämlich dient es so – wir werden es z.B. bei Schmitt sehen – der Diskreditierung jeder Art von Engagement für eine bessere Welt, das pauschal und billig unter Ideologie- und Totalitarismusverdacht gestellt wird.

König als einen verkappten Theoretiker der Parlamentspartei anzuschwärzen: Wenn jede existente Macht als solche schon gerechtfertigt ist, wie es Hobbes letztlich behauptet, dann gibt es keinen tieferen Grund mehr, auf dem der geschlagene und aus dem Land vertriebene englische König seine Ansprüche auf die Führung des Landes aufbauen könnte. Hobbes musste daher Frankreich wieder verlassen und nach England zurückkehren.

Zwei Bemerkungen noch zu diesem Bürgerkrieg: Zum einen lässt sich an ihm diese eigenartige Grundidee von Hobbes exemplifizieren, wonach eine geteilte Souveränität in Wahrheit das Ende von Souveränität ist. Die Verfassungsformel für die englische Regierungsform vor dem Bürgerkrieg lautete »King in Parliament«, d.h. dass der König herrschte, dabei aber in bestimmten Belangen auf die Zustimmung des Parlaments angewiesen war. Diese Belange betrafen vor allen Dingen Steuerfragen. Zwar waren es die Könige, die das Parlament einberiefen, und zwar versuchten sie nachvollziehbarerweise diese Einberufung oft hinauszuschieben, weil sie nun einmal mit möglichem Protest und Widerständen verbunden war; sie konnte aber in manchen Situationen – vor allem, wenn die Krone dringend Geld brauchte – nicht vermieden werden. Man kann sich vorstellen, dass Hobbes' Rigorismus hier in die Schule gegangen ist, hatte er doch ein System vor sich, das von einer vorgeblich geteilten Souveränität in einen verheerenden Bürgerkrieg abgerutscht war.

Zum anderen war dieser Bürgerkrieg einer der ersten Kriege, die auch in der Öffentlichkeit, als Propagandakriege ausgetragen wurden. Vor allem in seinen frühen Phasen betrieb die Parlamentspartei, um die andere Seite zu schwächen, eine Aufhebung der Zensur. In einer Zeit, in der nun aber auch »einfache Leute«, vor allem natürlich Kaufleute, aber manchmal auch Handwerker lesen konnten; in der gerade durch die militärische Mobilisierung ein großer Austausch zwischen den Regionen und Bevölkerungsgruppen möglich wurde; in der befeuert durch die Reformation der eigenen Lektüre und Deutung der einzelnen Gläubigen überhaupt erst ein eigenes Gewicht zuerkannt wurde; und nicht zuletzt in einer Zeit, in der durch die Verbreitung von Druckmaschinen die Herstellung von Flugblättern und Pamphleten aller Art in hoher Auflage technisch recht einfach zustande zu bringen war – in dieser Zeit bedeutete die Aufhebung der Zensur eine unerhörte Freisetzung von publizistischen Energien aus allen erdenklichen Richtungen. In theologischer wie in politischer Hinsicht führte das zu einer Pluralität der Entwürfe und bald auch öffentlich diskutierten, rivalisierenden Programmen, die kaum ein Vorbild in der westlichen Geschichte hat. Man traf sich etwa zu großen Aussprachen, bei denen an mehreren Tagen und vor der versammelten Armee über die Art und Weise gestritten wurde, wie man künftig die Regierung des Landes organisieren sollte. Dort standen dann konservative Entwürfe einer auf Besitz gegründeten Struktur Forderungen nach einem regelrechten Kommunismus oder Sozialismus entgegen, auch wenn es diese Wörter noch nicht gab. Autoritäre Regierungsvorstellungen sahen sich von radikaldemokratischen und anarchistischen Ansprüchen herausgefordert. Die Parlamentsarmee selbst hatte zeitweise eine Struktur, die sich nur mit dem modernen Begriff der Räte-Abordnung beschreiben lässt. Unzählige größere und kleinere religiöse Sekten entstanden, deren Namen teilweise noch von der Furchtlosigkeit und der Lust zeugen, mit der in ihnen überkommene Hierarchien in Frage gestellt wurden, und das nicht selten ganz handfest, indem man die Einzäunungen der einstmals kommunalen Felder rück-

gängig machte: Seekers, Ranters, Levellers, Diggers, um nur die bekanntesten zu nennen.[6]

Die englische Revolution von 1640–1660 war also ein entschieden demokratischer Moment. Man darf das nicht falsch verstehen: Das Parlament vertrat keine Politik, die sich in einem modernen Sinn als demokratisch deuten lässt. Es waren aber die Auseinandersetzungen zwischen König und Parlament, die dank des historischen Kontextes einen Moment hervorgebracht haben, in dem der demokratische Gedanke als solcher in aller Klarheit und mit all seiner Provokationskraft aufgetreten ist – auch wenn er sich nicht durchsetzen konnte. Die Forderung, der Gedanke, die Provokation eben sind da. Eine Provokation ist im römischen Recht die Vorladung vors Gericht: Um nichts anderes handelt es sich, wenn der demokratische Gedanke die herkömmlichen Rechtfertigungen von Herrschaft ihrer Scheinevidenz beraubt.

Es wurde schon angedeutet: Der Begriff oder das Verständnis, das ich hier von der Reaktion vorstellen will, beruht auf einer historischen Voraussetzung: Reaktion ist nämlich Reaktion auf eine bestimmte Bewegung oder Forderung, die man ganz allgemein als eine demokratische beschreiben kann – das in aller Ungenauigkeit noch gesprochen. Nicht jede Verteidigung z.B. der Rechte der Könige oder allgemeiner ererbter Macht ist per se schon reaktionär. Und es gibt auch reaktionäres Denken, das sich zumindest in einer bestimmten Hinsicht demokratisch gibt. In jedem Fall aber kann es keine Reaktion geben ohne die Bewegung der Abwendung, der Aversion gegen eine als fatal oder gar als geschmacklos, als widerwärtig, abartig empfundene Gleichmacherei, deren naheliegende Manifestation im Bereich des Politischen als demokratische Forderung erscheint. Es ist die historische Voraussetzung für die Rede von Reaktion bei Hobbes erfüllt. Zudem hat Hobbes einige ganz zentrale Elemente reaktionären Denkens schon in aller Schärfe zum Ausdruck gebracht. Ich will diesen antizipatorischen Aspekt der Philosophie von Hobbes unter drei Überschriften bringen. In ihrer Ausführung wird denn auch deutlich werden, weshalb Hobbes zwar in die Vorgeschichte der Reaktion gehört, nicht aber zur Reaktion selbst; es ist eine kleine, aber entscheidende Verschiebung, die seine Philosophie unterlaufen muss, bis sich aus den Elementen, die bei ihm versammelt sind, die spezifische Physiognomie der Reaktion ergibt.

Erstens: Der Krieg. Der Krieg ist für Hobbes nicht ein bestimmtes zeitlich und räumlich begrenztes Ereignis, in dem sich z.B. ein Staat eines äußeren Eindringlings erwehrte oder durch den sich die Interessensphären zweier rivalisierender Staaten abgrenzen ließen. Der Krieg ist vielmehr die Natur menschlicher Beziehungen selbst. Er ist nicht so sehr der Vater aller Dinge, wie es von Heraklit so rätselhaft wie eindringlich behauptet wird. Er ist einfach die Wahrheit aller Dinge, zumindest der menschlichen. Eine hoffnungslos pessimistische Anthropologie, der zufolge die Menschen immer nur jeder nach seinem Vorteil handeln, gebietet eine Konzeption, in der diese selben Menschen, sich selbst überlassen und ohne eine Einschränkung und Disziplinierung durch eine größere Macht, die sie durch Strafandrohung von allen Übeltaten abhält, einander nur als Feinde begegnen können. Der Naturzustand wird von Hobbes als eine animalische Feindschaft

6 Ein eindrucksvolles Portrait der vielfältigen und oft widersprüchlichen geistigen Bewegungen jener Zeit gibt Christopher Hill in *The World Turned Upside Down* (zuerst veröffentlicht 1972).

imaginiert, in der die Menschen einander verschlingen, mit allem Recht der Welt im Übrigen. Der Naturzustand, das ist der Zustand, in dem die Menschen leben, wenn sie sich nicht zur Befolgung fester Regeln verbindlich erklärt haben. D.h. der Zustand außerhalb, vor, jenseits oder nach aller staatlichen Organisation. Der Bürgerkrieg, der die Zeitgenossen so erschütterte, ist nicht einfach ein anderer Krieg. In einem herkömmlichen Krieg gibt es eine erzwungene oder freiwillige innere Solidarisierung in den kriegsführenden Staaten, zumindest stellt man sich das so vor. Es gibt jedenfalls keinen zwingenden Grund, weshalb ein äußerer Krieg die innere Ordnung in Frage stellen oder sogar auflösen sollte. Hingegen ist der Bürgerkrieg die volle und gnadenlose Enthüllung der brutalen egoistischen Natur des Menschen durch die Auflösung exakt der einen Institution, die den Menschen vor sich selbst schützen kann. Der Bürgerkrieg lässt die Schranken fallen, die dem Streben des Menschen (seiner »Power«, wie Hobbes schreibt) sonst gesetzt sind. Was dann folgt, ist gut in dem berühmten Satz aus Shakespeares *Julius Caesar* auf den Punkt gebracht: Nach der Ermordung des Titelhelden findet sich Marc Anton mit dessen Leichnam alleine und schwört Cäsar, ihn zu rächen – auch das der Beginn eines blutigen Bürgerkriegs. Und das klingt so:

> A curse shall light upon the limbs of men:
> Domestic fury and fierce civil strife
> Shall cumber all the parts of Italy;
> Blood and destruction shall be so in use
> And dreadful objects so familiar
> That mothers shall but smile when they behold
> Their infants quartered with the hands of war,
> All pity choked with custom of fell deeds;
> And Caesar's spirit, ranging for revenge,
> With Ate by his side come hot from hell,
> Shall in these confines with a monarch's voice
> Cry havoc and let slip the dogs of war,
> That this foul deed shall smell above the earth
> With carrion men groaning for burial. (III, 1, 262–275)[7]

Ja, der Krieg ist für Hobbes eine tiefe, schicksalhafte Wahrheit menschlicher Existenz. Seine gesamte Philosophie dient keinem anderen Zweck, als die Macht von Krieg, Feindschaft, Streit zurückzudrängen.

Der Krieg mag also die Wahrheit der menschlichen Dinge sind. Er ist gerade nicht ihr Vater. Alles Wertvolle im menschlichen Zusammenleben – Wissenschaft, Technik, Handel, Industrie, Wohlstand, Sicherheit – ist dem Krieg *abgerungen*. In seinem eindrucks-

7 »[…] ein Fluch soll auf die Glieder der Menschen fallen. Raserei im Innern und wütender Bürgerkrieg sollen alle Teile Italiens heimsuchen. Blut und Zerstörung sollen so üblich und schreckliche Dinge so vertraut sein, dass Mütter nur noch lächeln, wenn sie mitansehen, wie ihre Kinder durch die Hände des Krieges zerfetzt werden, weil alles Mitleid erstickt wird durch Gewöhnung an Grausamkeit. Und Caesars Geist, ausspähend nach Möglichkeiten für seine Rache, heiß aus der Hölle kommend, wird in diesen Gegenden mit Herrscherstimme ›Vernichtung‹ schreien und die Kriegshunde herauslassen, auf dass diese böse Tat zum Himmel stinke durch Menschen in Verwesung, die nach Begräbnis stöhnen.« (Übersetzung von Dietrich Klose. 93)

vollen und kämpferischen Buch *L'empire du moindre mal* hat Jean-Claude Michéa darauf hingewiesen, wie wichtig der Horror vor dem religiös und ideologisch motivierten Bürgerkrieg für die moderne liberale Idee einer »Neutralität« des Staates war, der nur noch die Form des Zusammenlebens der Menschen definierte (nämlich über die Rechte, die sich in Gesetzen Ausdruck verschafften), während die eigentliche Arbeit der Zusammenführung der Menschen dem unpersönlich agierenden »Markt« überlassen wurde. Der gesamte Liberalismus beruht auf dieser Vorstellung, dass die Menschen von sich aus nicht schon aufeinander ausgerichtet sind, gerade nicht eine politische Existenzweise haben, sondern eine friedliche Koexistenz nur über die Vermittlung der freien Ökonomie kennenlernen können. Insofern gehört Hobbes nicht nur in die Vorgeschichte der Reaktion, sondern auch und sogar viel mehr in die des Liberalismus.

Denn man findet bei Hobbes nicht den Anflug einer romantischen Verklärung des Krieges. Der Krieg – sicher der politische, noch gewisser aber der fundamentale anthropologische und in nicht zu ignorierender Brutalität der Bürgerkrieg – ist ein Übel. Es gibt nichts Gutes an ihm. Es ist dies der Punkt, der Hobbes klar von den Reaktionären abgrenzt. Bei Hobbes wandert das Thema des Krieges in den Mittelpunkt der philosophischen Reflexion. Aber nur zu dem einen Zweck, die Macht des Krieges zu brechen. Die Reaktionäre hingegen finden auf die eine oder andere Weise ihren Gefallen am Krieg. Die Idee einer grundlegenden Konfliktualität im menschlichen Sein, die Idee, dass Leben Kampf bedeutet, übt auf diese Autoren eine unwiderstehliche Anziehungskraft aus, und das auch dann, wenn dieser Kampf in scheinbar zivilisierte Formen überführt ist, wie es die kapitalistische Konkurrenz ist – zumindest dem kapitalistischen Mythos zufolge.

Dieses zweideutige Verhältnis zwischen Hobbes und der Reaktion lässt auch bei den folgenden Punkten wiederfinden: Hobbes formuliert einerseits eine ganze Reihe von Grundgedanken, fast: Axiomen des reaktionären Denkens; sie treten bei ihm aber in einer ganz nüchternen, resignierten, fahlen Beleuchtung in Erscheinung – die Reaktion wird sie erst in schreienden Farben ausmalen müssen, um ihnen den spezifisch reaktionären Ton zu geben.

Zweitens: Individualismus, Egoismus, Gleichheit. Die Menschen erscheinen bei Hobbes als radikal egoistische Wesen. Ein jeder kämpft für sich, am Ende: für seine Selbsterhaltung. Zwar wird man dieses Bild nicht in der Abstraktheit lesen dürfen, die sich uns Späteren dabei aufdrängt: Wir denken dann an atomisierte Subjekte, ein jedes vom anderen getrennt. Wahrscheinlich aber steht bei Hobbes noch die Idee von solchen Einzelwesen im Hintergrund, die aus einem kleinen Familienverband heraus agieren: diesen schützend und repräsentierend. Das würde zumindest auch den sozialen und politischen Gepflogenheiten der Zeit besser entsprechen als die Vorstellung total isolierter Subjekte. Aber wie dem auch sei: In jedem Fall treten da Wesen auf den Plan, die in einem fundamentalen Sinn *entwurzelt* sind.[8] Sie leben nicht mehr primär aus einer Geschichte oder Kultur heraus, sie streben nicht mehr nach einer Erfüllung, sei sie religiös oder politisch verstanden, ihr Leben ist nicht geleitet von einem Ideal des glücklichen oder gelungenen

8 Durchaus in dem präzisen und tiefen Sinn, den Simone Weil diesem Begriff gegeben hat.

Lebens. Es sind abstrakte, d.h. aus ihrem auch weltanschaulichen Zusammenhang abgezogene Entitäten, die sich, einfach da eben alles andere gestrichen wurden, nur mehr um sich selbst bekümmern können. Man hat demnach eine dreifache Abstraktionsbewegung vor sich: die Abstraktion der Menschen aus einem vorgängigen (natürlichen) Bedingungsgefüge, die sie als vereinzelte erscheinen lässt; die Abstraktion der Menschen aus politischen und sozialen Kontexten, die sie als reine Individuen auf den Plan treten lässt (denn das Politische muss ja erst nachträglich und auf verwickelten Wegen wiedergefunden werden); und die Abstraktion der Menschen aus allen weltanschaulichen oder ideologischen Einbindungen, so dass es nur mehr eine einzige universelle und unzweifelhafte Zielsetzung menschlichen Lebens jenseits aller vorgeblichen Werte geben kann: die nackte Selbsterhaltung.

Man sieht, dass Hobbes darin ein entschieden moderner Denker ist. In der Tat artikuliert er damit den Grundgedanken der modernen, liberalen Ideologie: dass Menschen zutiefst egoistische Wesen sind; dass dieser Egoismus ontologisch in der Vereinzelung der Menschen gegründet ist; und dass darum das einzige Ziel dieser vereinzelten Egoisten die eigene Selbsterhaltung ist, höchstens noch die Verbesserung der materiellen und der Sicherheitslage, die aber beide in Wahrheit nur Korrolarien der Selbsterhaltung sind. Das moderne Denken nennt diese vereinzelten, egoistischen Wesen *Individuen*.

Man sieht auch, dass die Ontologie des Krieges mit dieser Anthropologie der Selbsterhaltung in engstem Zusammenhang steht. Ist diese gesetzt, kann jede nicht mehr ausbleiben. Diese Sichtweise ist uns so von den hegemonialen Diskursen in Politik und Ökonomie geläufig, dass wir uns meistens erst besinnen müssen, um zu sehen, dass diese Behauptung mit der Realität nichts zu tun hat. Sie muss riesige Teile des menschlichen Lebens mühsam amputieren, und zwar die besten Teile dieses Lebens. Natürlich kann man argumentativ herleiten, dass die Liebe für das eigene Kind und das, was man für es zu tun bereit bin, irgendwie Ausdruck des eigenen egoistischen Glücksstrebens sind; aber dass man das auf einem Blatt Papier kann, ändert nun einmal nichts an der schlichtesten Tatsache der Welt: dass so eine Liebe eben nichts mit Egoismus zu tun hat. Aus Egoismus kann niemals Liebe entstehen, noch nicht einmal so etwas Grundlegendes wie Vertrauen.[9]

Es gibt demnach gute Gründe, dieser These zu misstrauen. Es gibt gute Gründe, die anthropologischen Voraussetzungen, auf denen sie beruht, einer fundamentalen Kritik zu unterwerfen. Das ist eine entschieden emanzipatorische Forderung. Man findet allerdings einen Widerhall auch im reaktionären Denken, wenn auch, wie immer, in einer ganz widersprüchlichen Form. Denn es dreht sich am Ende alles um die Konsequenz, die sich mit unbestechlicher Notwendigkeit aus dieser Anthropologie ergibt – oder ihr zugrunde liegt, je nach Perspektive: Denn in dieser Sichtweise gilt eine *fundamentale Gleichheit aller Menschen*. Keine höheren Prinzipien können die grundsätzliche Privilegierung eines Menschen vor anderen rechtfertigen, weder Tradition und Blut noch Talente, Werte, Weisheit oder Verdienst. In verschiedenen Spielarten tritt diese Gleichheitsidee in

9 Dieses Problem habe ich in meiner Kritik an Hobbes' Vertragskonzept schon ausführlich behandelt, vgl. Thomas Hobbes und der diskrete Charme der Großinquisition. 48ff. Auch diesen Punkt diskutiert Michéa, a.a.O. 131–134. 147. Dt.: 123–125. 136f.

den Theorien der Reaktionäre auf, und immer sind sie bemüht, die Implikationen dieser Gleichheit zu überwinden, zumindest die, die sie darin zu finden glauben. Sie sehen dort, wo ein emanzipatorischer Diskurs vor allem eine Bedingung für Befreiung oder einfach für die Reduzierung von Unrecht sieht, eine gefährliche Lüge. Nicht nur *sind* die Menschen einander nicht gleich, wie die Reaktion nicht müde wird zu betonen – und darin hat sie sicher nicht Unrecht. In der Tat sind viele Sackgassen und Hilflosigkeiten der gegenwärtigen »linken« Diskurse darauf zurückzuführen, dass man mit dieser eigenartigen Behauptung ganz leichtfertig umgeht. Die Reaktion sieht in dieser These vor allem das Vorzeichen einer allgemeinen Entwicklung, die es ganz eigentlich ist, was ihr Angst macht, wenn nicht sogar: Ekel bereitet: *eine große Gleichmacherei*. Das Gleiche, Undifferenzierte, Vulgäre stößt sie ab. Noch mehr: diese These der Gleichheit aller ist, in den Augen der Reaktionäre, sogar die Ursache für all die Verheerungen durch Krieg, Massenvernichtung und Totalitarismus, die, wieder in ihren Augen, die wahren Insignien der Moderne sind. Weil man, so geht die Argumentation, der natürlichen Ungleichheit der Menschen nicht mehr Rechnung trägt, führt man diese systematisch in eine Situation der Überforderung; man erwartet von ihnen das »Handwerk der Freiheit«,[10] dem sie in Wahrheit gar nicht gewachsen sind. Kein Wunder also, wenn die Eskalation der Gewalt immer haarsträubendere Tiefpunkte erreicht.

Diese These wieder teilt die Reaktion mit Hobbes: Die Menschen sind der Freiheit gar nicht gewachsen. Es ist daher besser, ihnen diese Freiheit gar nicht erst zuzumuten. Doch der *Ton* ist ein anderer, bei Hobbes und bei den Reaktionären. Wie ist das gemeint?

Wenn Hobbes so spricht, dann konstatiert er resigniert, vielleicht schwermütig, aber am Ende gelassen und mit der Distanziertheit des Denkers ein Problem. So sieht es aus, sagt er. Was machen wir jetzt damit? Seine Antwort ist einfach: Es gilt, ein Gemeinwesen zu schaffen, das durch seine schiere Übermacht die Menschen daran hindert, einander die Köpfe einzuschlagen. Der Staat hat eine Zucht- und Abschreckungsfunktion. Der Staat arbeitet in erster Linie mit *Angst*: »The passion to be reckoned upon, is Fear […].«[11] Man muss eine Affektökonomie etablieren, in der alle Leidenschaften und Begierden, die die einzelnen sonst so haben könnten, zumindest die schlimmsten und gefährlichsten, immer überwogen werden von der Angst vor staatlicher Strafe. Ob diese Strafe, ob die Gesetze gerecht sind oder nicht, spielt dabei nicht nur keine Rolle. Diese Frage ist sogar sinnlos – weil es Staaten sind, die Recht und Unrecht definieren – und gefährlich, weil jeder, der so fragt, sich tendenziell das Recht anmaßt, über die Rechtmäßigkeiten staatlicher Setzungen zu diskutieren. Die Gleichheit der Menschen lässt sich nur durch die Übermacht des Staates übertrumpfen.

Damit akzeptiert Hobbes diese Gleichheit aber, und mit ihr die *Grundlage* für die Rufe nach Freiheit, und zwar nach der Freiheit aller, ohne Ansehen der Person. Und so geht er für die Reaktionäre schon einen Schritt zu weit. Er paktiert mit der Moderne, die er hätte überwältigen sollen. Die Hand, die man ihr entgegenstreckt, muss sie in einer Finte am Handgelenk packen, um ihr den Arm auf den Rücken zu drehen. Es gibt hier keinen

10 Das ist der schöne Titel eines Buches, das mit dieser Thematik aber in Wahrheit nicht viel zu tun hat.

11 Thomas Hobbes: Leviathan. 99.

ehrenvollen Kompromiss, weil der Gegner nicht satisfaktionsfähig ist – so denkt die Reaktion. Hobbes ist und bleibt ein zutiefst rationaler Denker, auch und gerade in seiner Theorie der Angst, des Egoismus und des Staates. Es gibt hier keine Verbrämungen und Verklärungen. Die Welt ist kalt in Hobbes' Augen, und er würde sicher sagen, dass das nun einmal nicht seine Schuld ist.

Den Reaktionären aber ist die Gleichheit, die Hobbes bekennt und der er nur in der Praxis etwas entgegenzusetzen sucht, ein Graus. Es ist dabei, wie wir sehen werden, nicht so, dass Reaktionäre notwendig etwas gegen eine bestimmte Gruppe haben, auch wenn das gewöhnlich genug ist. Es ist die Tendenz hinter der behaupteten Gleichheit, die sie abstößt, die Tendenz nämlich, alles gleichzumachen. Die Moderne ist für sie eine einzige Bulldozer- und Planierraupenunternehmung. Am Ende gibt es keine Unterschiede mehr, und damit auch nichts Besonderes. Aller Wert, alle Größe, alles Wertvolle und Würdige ist gewichen. Die Reaktionäre akzeptieren die Gleichheit aller deshalb nur als genau den Ausgangspunkt, den man überwinden muss, und zwar gerade mit den Eigenschaften dieser Ausgangssituation selbst.

Hobbes hat der Gleichheit der Menschen eine besonders frappierende Begründung mitgegeben, die so ganz in Übereinstimmung mit diesem illusionslosen und materialistischen Pessimismus steht. Die Gleichheit der Menschen zeigt sich daran, dass sie alle in der Lage sind, den jeweils anderen umzubringen. Die Kraft ist überall ungefähr gleich, und wo sie doch einmal einen signifikanten Unterschied zeigt, kann dieser mit anderen Mitteln, zum Beispiel der List, kompensiert werden.[12] Doch diese mörderische Gleichheit aller wird durch den Erfolg nicht aufgehoben. Ich habe meinen Feind umgebracht, schön und gut. Doch im Becher, den ich zur Feier meines Triumphes hebe, kann schon das Gift eines anderen Feindes brodeln.

Die Reaktionäre hingegen verfolgen eine andere Strategie: Es gilt, mit den Mitteln der Gleichheit diese zu überwinden, und das geschieht im Kampf, noch genauer: in einer metaphysischen Überhöhung von Kampf und Sieg, die einem Hobbes ganz fernliegt. Denn für die Reaktionäre ist der Krieg nicht, wie für Hobbes, die traurige Realität der menschlichen Welt, sondern ihr Motor, der Hochofen, aus dem der beste Stahl fließt. Der Krieg ist dort tatsächlich, was er nach Heraklit angeblich war: Vater aller Dinge. Und der Sieg ist deshalb auch einerseits Beweis einer natürlichen Überlegenheit, die sich gerade darin, im Sieg, bezeugt, und andererseits das Ergebnis, in das der Kampf als Produktionsmaschine von echten Männern mündet: der Sieger nämlich, der seine Überlegenheit bewiesen hat und der sich in diesem Beweis, der zugleich Feuerprobe war, erst zu seiner wahren Höhe emporgeschwungen hat. Für die Reaktionäre also ist der Mord, der Kampf nicht wie für Hobbes der Beweis für die Gleichheit der Menschen, sondern genau im Gegensatz für die Überlegenheit der einen über die anderen. Diese Gedankenfigur lässt sich leicht auf eine Ebene ausweiten, in der sich nicht mehr Einzelne, sondern Völker gegenüberstehen, die dann ihren respektiven Wert im Kampf miteinander ausmachen. Diese »völkische« Interpretation hat zudem für die Reaktionäre den Vorteil, dass damit der geschmähte Individualismus der Moderne mit einem Schlag mit überwunden ist, wenn auch nur dem Begriffe nach. (Wohlgemerkt, nicht alle Reaktionäre sind Anti-Individualisten und/oder in Nationen denkende Kollektivisten. Ayn Rand etwa ist entschiedene,

12 Vgl. ebd. 86f.

radikale Verfechterin eines metaphysischen Individualismus und Feindin der Nationalismen – auch wenn sie in Wahrheit selbst einen kaum verhohlenen US-amerikanischen Nationalismus fördert.)

Drittens: Angst. Philosophie ist keine abstrakt-geistige Angelegenheit. Philosophie entsteigt immer einer Leidenschaft. Bei Platon kommt das unzweideutig zur Sprache, wenn er von der Philosophie als Erotik und von dieser als von einem göttlichen Wahnsinn spricht. So unzweifelhaft das ist, so selten geschieht es, dass ein Philosoph sich der eigenen Leidenschaft, die sein Denken antreibt, ganz bewusst wird. Bei Hobbes ist das anders. Der Nerv, um den sich sein Denken legt (und mit ihm im Übrigen noch andere Affekte, zu denen sehr wohl auch eine echte Sorge um die Menschen gehört), ist die Angst, und Hobbes spricht das klar aus. Sie tritt nicht nur als der Hebel auf, um die Menschen zu einer wirklich menschwürdigen Gemeinschaft zu zwingen. Hobbes bekennt sich zudem in einer erstaunlichen Passage eines kleinen autobiographischen Gedichts zu ihr:

> Non est ut patriae pudeat; sed tempus iniquum
> Conqueror, et mecum tot quoque nata mala.
> Fama ferebat enim diffusa per oppida nostra,
> Extremum genti classe venire diem.
> Atque metum tantum concepit tunc mea mater,
> Ut pareret geminos, meque metumque simul.
>
> I need not be ashamed of my native place; I mourn
> An unjust time and the so many evils born with me.
> For through the scattered towns a rumor ran
> That our people's last day was coming in a fleet,
> And so much fear my mother conceived at that time
> That she gave birth to twins: myself and Fear.[13]

Die Angst ist Hobbes' Zwilling, mit ihm geboren. So sehr das natürlich eine nachträgliche Projektion ist, Hobbes spricht doch in voller Aufrichtigkeit. Es ist sicher nicht zuletzt die Erfahrung der Kriege, vor allem der religiös und ideologisch überhöhten (der Dreißigjährige Krieg und der Englische Bürgerkrieg), die Hobbes diese Angst eingegeben hat. Das wurde bereits erwähnt. Die Angst ist dabei nicht einfach Angst vor diesem oder jenem, etwa vor einer Krankheit. Das kann sie auch sein, denn am Grunde steht das scharfe Bewusstsein, wie prekär menschliche Existenz ist, eine Prekarität, der die Emphase der individuellen ontologischen Macht oder Mächtigkeit (»Power«) Paroli zu bieten hat. Diese ist so groß wie das Bewusstsein jener. Daher ist die Angst vor allem Angst vor dem Tod, und sie ist noch näherhin ein tiefes Misstrauen gegen die anderen Menschen. Nicht so eines, das gar kein Vertrauen mehr zulässt; offenbar unterhielt der Privatmann Hobbes durchaus enge und vertrauensvolle Beziehungen zu anderen. Aber ein solches Misstrauen, das sich gleichmäßig auf alle menschlichen Beziehungen, vor al-

13 Hobbes: The Verse Life. V. 21–26.

lem in der Perspektive des Philosophen, legen muss, wie ein Pilz, der alles bedeckt und faul werden lässt.

In der Angst verdichten sich also die affektive Kraft und der systematische Kern von Hobbes' Denken. Aus ihr müssen die Konsequenzen erwachsen, die der *Leviathan* zieht: die Unerlässlichkeit, sich unter jede gegebene Autorität zu unterwerfen, will man nicht das größte denkbare Übel riskieren, den Bürgerkrieg, d.h. die allseitige Entfesselung aller aggressiven und destruktiven Potenzen der Menschen. Die Angst lässt erkennen, dass Sicherheit, Zwang und Freiheit ein und dasselbe sind.[14]

Die Orientierung bleibt also, bei aller echten Arbeit am bestmöglichen Gemeinwesen (das eben nicht das beste schlechthin sein kann), zutiefst negativ. Es gilt das schlimmste Übel zu *vermeiden*. *Das*, diese Vermeidung ist die beste politische Organisation, ist ihr einziger legitimer Erfolg. Alles Weitere ist Dreingabe oder wieder Gefahr für diesen Erfolg. Die Perspektive bleibt negativ, düster, und die Angst erfährt zu keinem Zeitpunkt eine Verklärung oder Erlösung. Sie ist und bleibt, als Angst, als genau diese Angst, im Herzen von Hobbes' Denken.

Wieder tritt Hobbes als Stichwortgeber für die Reaktion auf. Wie der Krieg und die Feindschaft, wie die mörderische Isolation und der Egoismus, so kehrt auch die Angst bei ihnen wieder. Aber so wie Krieg und Individuum eine Verklärung erfahren müssen, um in den reaktionären Diskurs einzugehen, so auch die Angst. Bei ihr ist diese Verklärung eigentlich erst bei der Sache, denn die Reaktion ist genau dies: die Suche nach einer Wirklichkeit, der das Wirklichsein abhandengekommen ist, und das mit der Hilfe des Affekts. Die Angst hat daher nicht primär ihre Funktion als Angst und als genau diese Angst, sondern als ein Affekt oder gar als ein Überaffekt, der es mit nichts Geringerem mehr als mit dem Sein als solchen zu tun hat (wie bei Heidegger). Im ersten Fall ist die Angst ein Affekt in einer ganzen Reihe, ausgezeichnet aber durch seine Intensität wie durch die ständig greifbare Aktivierung; im zweiten Fall ist sie Entschlüsselung (und in Wahrheit Setzung) der Wahrheit von Sein selbst. War sie bei Hobbes einerseits autobiographisch und zugleich konkret historisch begründet, andererseits das Scharnier der Theorie, wird sie in der Reaktion zu einer metaphysischen Größe. Sie ist nicht mehr einfach nur vernünftige Reaktion auf einen bestimmten Zustand der Welt oder Instrument sozialer und politischer Praxis, also etwas zwar Höchstwichtiges aber zugleich genau Benennbares, wie bei Hobbes. *Es geht dann vielmehr in ihr um alles,* und das in einem Sinn, der radikaler nicht sein könnte. Bei Hobbes zeigt die Angst unmittelbar die *conditio humana* an; in der Reaktion hingegen wird ihr die Aufgabe übertragen, an irgendeine tiefe Wahrheit dieser *conditio humana* zu rühren, die abwesend bleibt. Bei Hobbes ist ihre Negativität die eines Fotonegativs: Das gibt die Dinge ja auch in aller Schärfe wieder. Bei den Reaktionären hingegen ist ihre Negativität die einer Widerlegung dessen, was gemeinhin als Wirklichkeit gilt (nämlich der »Masse«) und die Überantwortung der Frage der Wirklichkeit an einige Wenige, an die Wissenden, die Auserwählten, die Elite.

14 Bei vielen Reaktionären wird die Gleichsetzung von Freiheit und Notwendigkeit dann wiederkehren, zwar ohne die durchgeführte philosophische Theorie, die diese Gleichsetzung bei Hobbes immerhin noch diskutierbar macht, dafür aber mit sichtlicher Lust an der Paradoxie und noch größerer Lust an der Unterwerfung.

Zweierlei Seelenfang. Das führt schließlich zu einem letzten Punkt, in der sich die Reaktion und Hobbes fast bis zur Verwechslung nah sind, und in dem sie doch durch eine entscheidende Nuance getrennt sind. Es gibt auf beiden Seiten einen entschieden manipulativen Aspekt der Literatur.

Ich habe in einer früheren Interpretation von Hobbes versucht, glaubhaft zu machen, dass der *Leviathan* ein Buch ist, das sich nur zum Teil durch die Theorien erklären lässt, die darin vorgestellt werden. Man muss ihn zugleich als ein Mittel zur Einwirkung auf die Seelen der Leser*innen verstehen. Ob man das nun Manipulation oder Pädagogik nennt, ist in diesem Kontext nachrangig. Wichtig ist, dass sich einige ganz offensichtlich ungenügende und teilweise sogar widersprüchliche Teile von Hobbes' Theorie nur dann erklären lassen, wenn man annimmt, dass seine Absicht im Schreiben war, die Gemüter derjenigen, die sein Buch lesen werden, auf verschiedensten und manchmal auch auf inkonsistenten Wegen zu einer Haltung zu führen, in der sie bereit und willens sind, sich der staatlichen Autoritäten zu unterwerfen. Er versucht das durch Abschreckung zu erreichen, aber auch durch komplizierte Argumentationen, die immerhin den Anschein der Rationalität hinterlassen. So kann sich eine jede überzeugen, dass ihre Botmäßigkeit nicht nur in ihrem egoistischen Interesse ist, sondern in dem aller und somit von der Vernunft selbst gefordert. (Hobbes nennt seine Grundsätze, die eine Konstruktion des Staates möglich machen sollen, in der Tat »Naturgesetze«.) Auch der Titel des Buches spricht dafür, denn dass Hobbes ausgerechnet dieses ab und zu ganz nebenbei in der Bibel erwähnte Seeungeheuer zum Titelgeber des Buches machte, erklärt sich einerseits aus der reinen Suggestivkraft des Bildes, andererseits aus dem Zusammenhang: Im Buch Hiob nämlich, auf das Hobbes selbst verweist, um seine Titelwahl zu erklären, geht es um die Klagen des gerechten Hiob: Der hatte nun, nach einem Leben in Gottgefälligkeit, alles verloren, und klagt erbittert Gott an. Die ganze Pointe des Buches besteht dabei in der letzten Rede, in der ein junger Mann, der die Reden der Alten mitangehört hatte, das Wort ergreift und kurz gesagt folgendes Argument anführt: An Gott ist keine Frage von Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit zu richten, aber nicht etwa, weil er per definitionem gerecht wäre, sondern weil er vielmehr allmächtig ist. Wer wäre schon so vermessen und dumm, sich mit dem Mächtigsten anzulegen? Man sieht, dass hier alle theoretische Diskussion über Recht und Unrecht mit einer schlichten Beobachtung aus der Welt gewischt wird: Angesichts absoluter Macht gibt es nur die vollständige Unterwerfung. Keine andere These vertritt der *Leviathan* von Hobbes.

Ich habe in dieser Interpretation Hobbes durch meinen Titel wiederum dem Großinquisitor aus Dostojewskijs *Die Brüder Karamasow* angenähert. Der Großinquisitor ist derjenige, der weiß, dass die Dogmen, Normen und Strukturen, durch die er Herrschaft ausübt, unwahr sind, der diese Unwahrheit, seine eigene Unaufrichtigkeit aber für die einzige viable Möglichkeit hält, die christliche Nächstenliebe zu praktizieren. Der Großinquisitor belügt die Menschen, weil er glaubt, dass das in ihrem besten Interesse ist. Der Freiheit, so seine Überzeugung, sind sie ohnehin nicht gewachsen.[15]

Hobbes und der Großinquisitor sagen also die Unwahrheit im vollsten Bewusstsein dieser Unwahrheit, ihr politisches Wirken ist Manipulation, und das paradoxerweise aus einer tiefempfundenen Sorge um die anderen heraus.

15 Vgl. Dostojewskij: Die Brüder Karamasow. 397–427.

Auch die Texte der Reaktionäre sind Manipulation. Sie sind zuerst Literatur, bevor sie etwa Philosophie sind. Sie sind es aber in anderer Weise. Die spezifisch reaktionäre Performativität verfolgt keinen so mundanen Zweck, sie will nicht bestimmte Menschen, die es vielleicht nicht besser wissen, ein wenig belügen und betrügen, um sie zum richtigen Handeln zu bewegen. Sie will vielmehr eine gewisse Affektivität provozieren, sie schürt von sich aus Leidenschaft, nicht ganz gleich welche, aber der genaue Inhalt ist dem Entfachen der Leidenschaft als solcher nachgeordnet. Und sie treibt diese Affekte hervor, mit dem Zweck, sich und die anderen der Wirklichkeit neu zu versichern: die Unwirklichkeit der alltäglichen, bürgerlichen, kalkulierenden Welt aufzudecken und dagegen die tiefere Wirklichkeit spürbar zu machen, die sich ganz nicht dem Verstand, sondern nur dem Gefühl darbietet. Es geht also nicht um eine strategische, sondern um eine ontologische Manipulation, und sie erfasst als erste die Manipulatoren selbst.

Hobbes konstatiert seine Anthropologie und Metaphysik, aus der sich erst eine gewisse Philosophie des Politischen ergibt (eben die der Unterwerfung der Menschen unter eine souveräne und ungeteilte Macht) und dann noch die Notwendigkeit, um das Heil der Menschen willen, diese wenigstens ein bisschen zu täuschen. Die Augenwischerei des *Leviathan*, mit dem die dortigen Argumentationslücken unsichtbar gemacht werden, ebenso wie die Manipulationen, mit deren Hilfe solche Seelen gefangen werden, die sich leicht und gerne unterwerfen – diese strategischen, performativen Aspekte von Hobbes' Denken folgen erstens den theoretischen Teilen nach, sie geschehen zweitens in vollstem Bewusstsein. Selbst der Affekt der Angst, der bei Hobbes immer im Zentrum bleibt, der noch die Theorie lenkt, ist in aller Klarheit erkannt. Hobbes täuscht immer nur andere, und eigentlich auch nur die, die sich täuschen lassen. Sich selbst täuscht er nie. Auch sind seine Täuschungen und Manipulationen deutlich einer theoretischen Strategie unterstellt. Es gilt einen bestimmten Zweck zu erreichen, und daher kann Hobbes unterschiedslos sowohl affektive als auch kognitive Wege verfolgen: affektiv ist etwa die Evokation des Meeresungeheuers, wohingegen die gewundenen und selbstbegründenden Argumentationen in der Vertragstheorie deutlich abstrakt und intellektuell sind. Er feuert gewissermaßen ein paar Nebelkerzen ab und schaut dann, wer sich wie verwirren lässt.

Ganz anders die Reaktionäre: Hier steht der Affekt am Anfang, aber als ein undurchschauter. Was Affekt ist, wird unmittelbar auf die Welt übertragen. Die Welt hat ihre Wirklichkeit eingebüßt. Alles fühlt sich falsch an. Also gilt es dieses Gefühl zu korrigieren, mit einer Reizung des Affektiven, bis man den Schmerz nicht mehr leugnen kann: als Reales. Die Reaktion ist das pseudo-intellektuelle, das literarische Äquivalent zur Selbstverletzung, die Bekräftigung des Selbst und der Welt sein soll.

Daher ist der reaktionäre Text gar nichts anderes als eine solche Affektreizung. Er ist *primär* performativ. Es ist nicht so, dass eine philosophische These an seinem Anfang steht, die eine Manipulation aus irgendwelchen Gründen nötig, unvermeidlich macht, vielleicht sogar gegen den erklärten Willen der Autoren. Nein, die Manipulation ist hier das Erste, und zwar eine, die sich deshalb nicht um die »Wahrheit« ihrer Thesen kümmert oder gar den Gehalt ihrer »Ideen« (man vergleiche Jüngers Schwadronieren von der Idee, über die er aber bezeichnenderweise nie etwas zu sagen weiß), weil das Wirkliche doch in dieser Manipulation erst selbst wieder ins Leben gerufen werden muss. Wenn mein Text, einer Inkantation gleich, doch erst selbst die Wirklichkeit herstellen soll, dann

kann man ihm schließlich keine Wirklichkeitsferne oder Falschheit vorwerfen. Es sind die Geister, die sie riefen – nur dass ihnen im Allgemeinen die Selbstkritik des Zauberlehrlings fehlt. Die philosophischen Thesen folgen daher wie von selbst aus dieser Ökonomie des Erlebens: Die Unwirklichkeit des »normalen« Lebens ist das Wirklichste für den Reaktionär. Dagegen müssen eben Krieg, Feindschaft, Eigentlichkeit, Heldentum, das Große, Erhabene, die Idee usw. ins Feld geführt werden, um wieder etwas zu fühlen, um an die Wirklichkeit von neuem glauben zu können. *Man sieht, dass die Theorien der Reaktion nicht Theorien im gängigen Sinn sind, sondern die Mittel der Herstellung ihrer eigenen Bewahrheitung im Medium des Affekts.*

So kann sich die Reaktion als der wahre Realismus, sogar als der wahre Rationalismus gerieren. Kein Wunder, stellt sie im Text doch selbst die Wirklichkeit her, die sie »beschreibt«. (Und das ist eine der großen Ironien der Geschichte, dass es ausgerechnet die Reaktion ist, mit ihrer Anrufung des Ewigen, Wahren usw. gegen den vorgeblichen Nihilismus und Relativismus der Moderne, die am konsequentesten und weitesten auf dem Weg der Performativität und des angewandten Konstruktivismus gegangen ist.)

Und vor allem ist der reaktionäre Text zuerst und immer auch eine Selbsttäuschung: Der Reaktionär schreibt, um *selbst* wieder Wirklichkeit zu fühlen. Und damit das funktioniert, darf er genau *nicht* wissen, was er da treibt, dass er sich selbst manipuliert. Sonst würde das sofort zusammenbrechen.

Aus all dem lässt sich ersehen, dass Thomas Hobbes kein Reaktionär ist. Er gehört in Wahrheit in die frühe Geschichte des modernen Rationalismus und Liberalismus. Seine Anthropologie, seine Metaphysik haben ihn aber in eine Nähe zur Reaktion gebracht, die ihn zu einem Stichwortgeber für reaktionäre Klischees hat werden lassen. Wir werden das im Folgenden immer wieder erkennen können.

4. Edmund Burke: Keine Experimente!

Konservativismus, Konterrevolution, Reaktion. Edmund Burke ist eine der wichtigsten Figuren in der Vor- und Frühgeschichte der Reaktion. Er wird nicht selten als der Vater des modernen Konservativismus bezeichnet, und dieser Name, so diskussionswürdig wie alle derartigen Vaterschaftszuschreibungen, ist nicht ohne Plausibilität. Das Werk, das Burke diesen Namen vor allem eingetragen hat, ist eine Schrift, die schon im Jahr 1790 vehement Partei gegen die bürgerliche Revolution in Frankreich und ihre Anhänger in England ergriffen hat: *Reflections on the Revolution in France*.

Es ist wichtig, in den begrifflichen Kategorien einige Klarheit zu wahren. Es leuchtet ein, in Burke einen Vertreter des Konservativismus zu sehen: Die Berufung auf eine lange praktizierte Tradition und Überlieferung ist für ihn einer der sichersten Maßstäbe für die Legitimität einer politischen Institution so wie für ihre gute Einrichtung. Für sich betrachtet, scheint mir dieser Begriff des Konservativen nicht unbedingt problematisch zu sein: Ob man dieser Idee folgt oder nicht, sie definiert zuerst einmal eine gewisse politische Beharrungskraft, die man wahlweise ängstlich oder pragmatisch nennen kann, die aber in manchen Fällen auch das Prädikat des Vernünftigen verdienen kann, das sie sich mit Vorliebe selbst zulegt. Wenn Konservativismus nichts anderes als das bedeutet, dann stellt er zwar eine eigene Kraft des Politischen dar, ihre Trägheitskraft eben, aber nichts, was dem Politischen eine eigene Richtung zu geben vermag. Es müssen dann immer noch andere Faktoren mit in die Rechnung treten – wie es bei Burke auch der Fall ist.

Andererseits ist Burke kein Vertreter der Reaktion in dem Sinn, der hier entwickelt wird. Man muss zwischen der Konterrevolution einerseits und der Reaktion andererseits unterscheiden. Beides ist nicht dasselbe, im Gegenteil ist der Unterschied ein wesentlicher. Das fällt nur deshalb nicht sofort ins Auge, weil der Unterschied durch eine veränderte Gesamtlage bedingt ist, die eine andere politische Antwort der anti-emanzipatorischen Kräfte verlangt.

Für die begriffliche Differenzierung, die ich vorschlage, muss ich selbstverständlich auf eine gewisse künstliche Vereinheitlichung zurückgreifen – was aber deshalb nicht so schwerwiegend ist, weil es exakt diese Vereinheitlichung ist, die auch die anti-emanzipatorischen Kräfte zu erkennen meinen. Sie sind eben anti-emanzipatorisch, indem sie sich gegen etwas stemmen, was sie als ein einheitliches modernes Konzept des Po-

litischen wahrnehmen. Es liegt hier keine Einheitlichkeit vor, im Gegenteil ist dieses Konzept von Anfang an und konstitutiv divergent, bis hin zum Widerspruch und zum Kampf. Ist des deshalb *ein* Konzept? Es ist auf jeden Fall eine *Bewegung*. Und Bewegungen können nun einmal streuen, wenn sie – wie es zur Grundlage dieser Bewegung der Moderne gehört – von mehr als einem Körper vollzogen werden. Diese Bewegung startet von solchen Ideen wie der Freiheit, der Gleichheit, der Souveränität des Volkes, der Kritik an überkommenen Hierarchien und Ideologien, an abergläubischen Rechtfertigungen von Macht, an Exklusionen, Verbrämungen ökonomischer und politischer Ungleichheit. Sie sucht nach einer Gestaltung von Politik, in der die Vielen mitreden dürfen und sollen, in der ein jeder und eine jede kraft ihrer Individualität auch schon zur Teilhabe qualifiziert ist. In der allgemeine Rechte alle Bürger und Bürgerinnen gleichermaßen zu Mitgliedern und Mitwirkenden in einer Gemeinschaft erhebt. In der Ausbeutung und Unterdrückung, hier wie dort, nicht durch den Verweis auf vorgeblich natürliche Unterschiede gerechtfertigt wird. Nennen wir das Ganze mit dem zu simplen, aber bequemen Namen »Demokratie« oder »Sozialismus«, nur um eben einen bequemen Dachbegriff zu haben. Mit dieser Zusammenführung unter einen Begriff sollen gerade nicht all die Widersprüche, Divergenzen und oft auch gewaltsam sich entladenden Konflikte weggedeutet werden, die in dieser Bewegung von Anfang an wirksam sind. Die Emanzipation kann nur als Geschichte beständiger Aufspaltung und Neubesinnung gedacht werden, nicht als eine große Einheit.

Diese Idee von Demokratie oder Sozialismus oder Gleichheit hatte mehr als eine Geburtsstunde in der Moderne. Sie emanzipiert sich in mehreren Anläufen, in verschiedenen historischen und lokalen Kontexten, in verschiedenen Maßen, mit unterschiedlichem Erfolg. Man kann sie z.B. bis in einige bürgerliche Ermächtigungen in norditalienischen Städten zurückverfolgen, die sich bereits im späten Mittelalter ereignet hatten. Besonders kraftvoll kommt der Gedanke dann wieder in der Englischen Revolution 1640–1660 zum Tragen, die, selbst ein höchst widersprüchliches Ereignis, radikaldemokratische und proto-kommunistische Stimmen kennt. Emblematisch wird dann natürlich die Französische Revolution, die mit dem Sturm auf die Bastille und der Hinrichtung der Königsfamilie in drastischer Symbolik den Bruch mit den traditionellen Ideen von Politik vollzieht.[1] (Was nicht heißt – da braucht man sich keine Illusionen hingeben –, dass diese Französische Revolution eine irgendein widerspruchsfreie oder gerechte, »gute« Sache gewesen wäre. Von der beschämenden Inkonsequenz und dem brutalen Egoismus der Revolutionäre wissen Olympe de Gouges ebenso wie die Sklaven von Haiti einiges zu erzählen.)[2]

Ich spreche nun bei einem Autor wie Burke von Konterrevolution. Das ist vielleicht ein unschönes Wort, das in sich schon abschätzig klingt. Es ist aber zuerst einmal ganz

1 Burke ist sich dessen sehr bewusst. Er schreibt mit Blick auf den 6. Oktober 1789, an dem die königliche Familie im Triumph als Gefangene nach Paris überführt worden war: »[…] the most important of all revolutions, which may be dated from that day, I mean a revolution in sentiments, manners, and moral opinions.« Burke: Reflections. In: Revolutionary Writings. 1–250. 82.

2 In der neueren deutschen Ausgabe von de Gouges' *Erklärung der Rechte der Frau* von Gisela Bock wird auch der historische Kontext und de Gouges' persönliches wie literarisches Schicksal in der und nach der Revolution ausführlich gewürdigt. Zu Haiti vgl. Hanke: Revolution in Haiti.

systematisch gemeint. Denn Burke positioniert sich klar gegen dieses moderne Konzept des Politischen, er kämpft entschieden gegen die politischen Erscheinungen, in denen es sich äußert. Er tut dies – und das ist das Entscheidende – in einer historischen Situation, in der es möglich erscheint, diesen Kampf noch zu gewinnen. Der Kampf gegen die Revolution und gegen das, wofür sie steht, kann publizistisch, politisch, ideologisch, militärisch, ökonomisch geführt werden. Er kann dazu führen, dass das Revolutionsregime in Frankreich gestürzt wird und dass die legitime Herrschaftssphäre des Königs wieder hergestellt wird. Er kann damit enden, dass die Verfechter von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit nicht nur das Heft des Handelns, sondern auch die ideologische Vorherrschaft verlieren und als monströse Kuriosität in die Geschichte eingehen. Es kann zur Wiederherstellung eines hierarchischen, autoritären Mainstreams kommen. Das alles ist möglich – im Jahr 1790.

Irgendwann ist das nicht mehr möglich. Irgendwann hat zwar nicht die Demokratie als politische Form einfach gewonnen. Aber es gibt einen Zeitpunkt (der sich natürlich nicht einfach bestimmen lässt), von dem ab die Bezugnahme auf eine traditionelle Legitimation von Herrschaft allen Kredit verloren hat, zumindest in so breiten Teilen dessen, was man dann Öffentlichkeit nennt und was selbst Produkt der Moderne ist, dass diese Idee von Politik keine Chance mehr hat. Irgendwann kann die Berufung aufs und die Evokation des Ancien Regime nur noch lächerlich wirken. Wer heute Monarchist ist, ist im besten Fall ein bunter Vogel, den man zu Dinnerpartys einlädt, *weil* man ihn nicht ernstnimmt. Der Abscheu vor der Demokratie, vor der Gleichheit, auch vor der entseelenden Gleichförmigkeit der kapitalistischen Organisation von Arbeit etc. muss sich dann andere Wege suchen. Reaktion und Faschismus sind keine konservativen Bewegungen, in dem Sinn, dass sie bestrebt wären, eine alte Herrschaftsform und -legitimation wiederherzustellen. Sie streben eben nie das Ancien Regime an. Der italienische Faschismus bringt das auf den Punkt, wenn er eine bereits pseudo-althergebrachte Herrschaftsform, die Monarchie (Italien war im frühen Mittelalter mal eine Monarchie gewesen, dann nochmal kurz nominell unter Napoleon), mit ihrer ganz andersartigen Form und Legitimation von Herrschaft überlagerte, in scheinbar völliger Indifferenz der beiden Politiktypen zueinander. Die Konterrevolution will die Rückkehr zu einer monarchischen Herrschaft, die ihre Legitimation von der Tradition oder von Gott herleitet. Die Reaktion ist aber Reaktion nicht nur auf die Moderne und ihr Konzept von Politik, sondern auch auf die Unmöglichkeit der Konterrevolution. Sie sucht neue, hoch autoritäre Herrschaftsformen auf, die ihre Legitimation aber durchaus aus dem Volk oder einem begrifflichen Äquivalent ziehen. Die Reaktion tritt also erst dort auf den Plan, wo die Konterrevolution unmöglich geworden ist. Wir werden später sehen, dass die Reaktion ein widersprüchliches Verhältnis zum Verlust des Wesentlichen und Wahren enthält. Einerseits wird in unablässigem Alarmismus vor diesem Verlust gewarnt, der andererseits als längst geschehen imaginiert ist. Dieser Widerspruch macht Sinn, wenn man ihn in diesen Kontext zurückversetzt. Der Verlust, der schon geschehen ist und der nicht wieder wettzumachen ist, ist der Verlust der politischen und gemeinschaftlichen Wahrheit, der mit der Moderne und ihrer Sophistik in die Welt getreten ist. Deshalb gilt es nun, den letzten Rest der Wahrheit zu retten, sie genau dieser Vernichtung durch die Moderne zu entreißen, bevor alles zu spät ist. Wohlgemerkt: Diese Rekonstruktion steht nicht bei den Reaktionären selbst, und sie tut ihnen zu viel Ehre an oder zu wenig, je nachdem. Denn

die Widersprüchlichkeit des Verlustnarrativs in der reaktionären Prosa ist kein Problem für diese und kein Argument gegen sie; die Kraft dieses Narrativs ist eine nur literarisch, ästhetisch zu validierende. Die wahre Gestalt der reaktionären Verlustidee ist die widersprüchliche Verdichtung, so wie sie in ihrer Prosa auftritt, nicht meine Rekonstruktion. Diese soll im Gegenteil dazu dienen, der Bezauberung durch das Widersprüchliche als solches eine rationale Fassung entgegenzusetzen. Für die Fadheit dieser Rekonstruktion bin ich deshalb nicht verantwortlich.

Eine Mahnung noch, bevor Burke zu Wort kommt: Ich hatte gesagt, dass die Idee der Moderne oder der Demokratie oder der Aufklärung (um den Namen soll an dieser Stelle nicht gestritten werden) gesiegt hat, so dass fortan noch der Protest gegen diese Idee in den Termini dieser Idee selbst formuliert werden muss. Das stimmt historisch. Damit ist aber keine falsche Sicherheit gemeint, so als könne es nie mehr anders werden. Solche Sicherheiten sollten wir uns schleunigst abgewöhnen. Es kann auch immer alles vergessen und verdrängt werden. Keine Frage.

Polemik und Kritik. Edmund Burke ist also Vertreter des Konservativismus und der Konterrevolution. Er ist nicht selbst Vertreter der Reaktion. Dennoch sind die *Reflections*, als ein wirkmächtiger Beitrag zur Kritik der Revolution, einige Betrachtungen wert.

Der Text der *Reflections* ist in Wahrheit nicht besonders ordentlich; vielmehr setzt er sich aus nacheinander geschalteten Passagen zu verschiedenen Themen und in verschiedenem Tonfall zusammen, ohne dass ein Kompositionsprinzip erkennbar wäre (mir jedenfalls nicht). Anlass für die Abfassung ist neben den Ereignissen in Frankreich selbst die Begeisterung, mit der einige Zeitgenossen diesseits des Kanals diese Ereignisse verfolgt hatten. Besonders die Rede des Dr. Richard Price mit dem Titel *A Discourse on the Love of our Country* von 1789 wird von Burke immer wieder einer harschen Kritik unterworfen.

Die *Reflections* sind ein polemischer Text, und das ganz offen. Es wundert deshalb nicht, dass sich darin allerlei Beschimpfungen aus dem großen Arsenal der moralischen Erbitterung finden. Auch sind nicht alle Darstellungen der historischen Ereignisse ganz akkurat. Auch das gehört zum Geschäft und ist, wie ich finde, verzeihlich, wenn man die Textsorte berücksichtigt. Dass einige Gemeinplätze der antidemokratischen Propaganda aufgerufen werden, etwa die »swinish multitude«,[3] ist ebenfalls erwartbar.

Über diese Trivialitäten hinaus ist sich Burke auch nicht zu schade, immer wieder in die Trickkiste politischer Augenwischerei zu greifen und allerlei, meist wenig subtile Taschenspielertricks einzusetzen. So findet man bei ihm die beliebte Idee, dass ja eigentlich die Aufklärer die Armen unzufrieden und damit unglücklich machen, so dass, wer wahrhaft barmherzig sein will, den Armen die Ideologie von Ungleichheit und Gehorsam einbläuen müsse;[4] genauso sind die Revolutionäre schuld, wenn die Könige fortan, da ja nun der französische König getäuscht worden war, keine Rücksicht mehr nehmen und zu wahren Tyrannen ausarten (die Könige waren bisher also alles Lämmer, wie es scheint);[5] auch ist, wie man überrascht vernimmt, die Disziplinierung der Leidenschaften ein natürliches Bedürfnis, das der Staat befrieden müsse, so dass Beherrschtwer-

3 Ebd. 81.

4 Ebd. 38.

5 Ebd. 39.

den zum Menschenrecht gerät;[6] was im Übrigen den Reichtum der Kirche angeht, würde vielleicht nicht jeder Pfennig für wohltätige Zwecke verwendet, aber doch manches, und überhaupt sei es doch viel besser, ein wenig Armut zu akzeptieren, dafür aber der Freiheit und wahren Menschlichkeit den nötigen Platz einzuräumen, also nicht alles gesetzlich festzulegen (manchmal scheint kein Tag vergangen zu sein seit 1790);[7] und wer die Kirchen des Aberglaubens zeiht, dem wird erst mal Recht gegeben, nur um dann zu erklären, dass ja doch irgendwie alles Aberglaube ist.[8]

Das alles sind sattsam bekannte Taktiken der Ablenkung und der Verwirrung. Besonders die Taktik der Umkehrung von Grund und Folge, die sich in den ersten Beispielen zeigt, sind bis heute beliebt und verfehlen selten ihren Effekt.

Es finden sich aber auch einige mehr systematische Versuche, den Gegner zu entwaffnen. Die sind deshalb interessant – ohne dass ich hier im Detail auf sie eingehen will –, weil sie die begrifflichen Grundlagen des modernen emanzipatorischen Denkens betreffen und zumindest im Teil Bedenken formulieren, die relevant sind und auf echte Schwierigkeiten verweisen. Im Grunde geht Burke das gesamte Register des aufklärerischen Begriffsinventars durch, um es zu unterhöhlen oder umzudrehen. Manchmal ist das fast absurd, etwa wenn er dem Gedanken des *Gesellschaftsvertrags* eine Deutung gibt, die mit keinem gängigen Begriff von Vertrag mehr zu vereinbaren ist. Was da inszeniert wird, ist nichts anderes als eine metaphysische Überhöhung der Existenz von hierarchischen Ordnungen über alle Zeiten hinweg und der Unausweichlichkeit, sich ihnen, die von anderer ontologischer Ordnung sind, indem sie den Zusammenhang der Schöpfung als solcher symbolisieren, zu unterwerfen.

> Each contract of each particular state is but a clause in the great primæval contract of eternal society, linking the lower with the higher natures, connecting the visible and invisible world, according to a fixed compact sanctioned by the inviolable oath which holds all physical and all moral natures, each in their appointed place. This law is not subject to the will of those, who by an obligation above them, and infinitely superior, are bound to submit their will to that law.[9]

Aber nicht immer verfährt er so ausweichend wie in dieser Entwendung des Vertragsbegriffs. So versucht er die Ansprüche einer *Volkssouveränität* immerhin mit Argumenten zu entkräften.[10] Unter »*Nation*« versteht Burke sichtlich weder, wie Sieyès, den Dritten Stand noch auch, Gott bewahre!, die Gesamtheit der Bevölkerung eines Staates; vielmehr

6 Ebd. 61.

7 Ebd. 107f. Auf 107 wird die »Enteignung der Armen und der Kirche« sogar praktisch zu einem Hendiadyoin! Man reibt sich die Augen.

8 Ebd. 163.

9 Ebd. 101.

10 Vgl. z.B. ebd. 15 und dann in der Diskussion der These des Dr. Price, dass das Volk das Recht habe, sich seine eigenen Herrscher zu wählen, 17ff. Fn. 354 auf 190 zitiert eine markante Stelle aus einer Wahlrede Burkes: Darin erklärt er selbstbewusst, dass ein MP kein Delegierter ist; vielmehr wird er gewählt, um dann gemäß der eigenen Urteilskraft politisch zu handeln. »You chuse a Member indeed; but when you have chosen him, he is not a Member of Bristol, but he is a Member of *Parliament*.« Immerhin lässt sich dem eine gewisse Konsequenz und auch Probität nicht aberkennen.

kommt der Begriff in einem engen Sinn nur der legitimen Vertretung des »Volkes« zu, d.h. im Fall von England den beiden Parlamentskammern.[11]

Vor allem aber wendet er sich gegen die aufklärerischen Begriffe von *Freiheit*,[12] von *Naturrechten*[13] und von der *Gleichheit* aller Menschen.[14] Alle diese haben für Burke einen massiven Fehler, und der besteht darin, dass in diesem konzeptuellen Rahmen die Menschen als *Abstrakta* gedacht werden: abgelöst von allen konkreten historischen und gesellschaftlichen Beziehungen, die wirkliches menschliches Leben ausmachen. Diese Kritik trifft einen wichtigen Punkt (auch wenn man Burke und sich die Frage vorlegen muss, ob es zwischen dem abstrakt-individualistischen und dem feudalistischen Freiheitsbegriff, der im Wesentlichen eine Abstufung von Privilegien meint, kein Drittes gibt). Es könnte sein, dass in dieser Abstraktheit der aufklärerischen, emanzipatorischen Begriffe nicht nur ihre besondere Kraft, sondern auch andererseits eine bestimmte Anfälligkeit liegt. Bekannt sind die modernen Kritiken, die festhalten, dass oft diejenigen, die nur noch durch die Menschenrechte geschützt werden, faktisch durch gar nichts geschützt sind.[15] Burke sieht mit scharfem Blick, dass dieses Paradox bis in die Revolution selbst hinein zurückzuverfolgen ist, also gleichursprünglich mit dem liberalen Projekt zu sein scheint. In Bezug auf die von den Revolutionären eingeführte Minimalbedingung für das aktive Wahlrecht (die Zahlung von drei Tageslöhnen) schreibt er ganz richtig dies:

> … it excludes from a vote, the man of all others whose natural equality stands the most in need of protection and defence; I mean the man who has nothing else but his natural equality to guard him. You order him to buy the right, which you before told him nature had given to him gratuitously at his birth, and of which no authority on earth could lawfully deprive him. With regard to the person who cannot come up to your market, a tyrannous aristocracy, as against him, is established at the very outset, by you who pretend to be its sworn foe.[16]

Der Traditionalist. Anders als der etwas spätere Joseph de Maistre denkt Burke die fürstliche Macht nicht primär als eine gottgegebene Würde. Maistre ist in dieser Hinsicht ganz altbacken und in Wahrheit naiv, geradezu abergläubisch. Das ist bei Burke ganz anders. Burke weiß ganz genau um die Kontingenz politischer Ordnungen und Arrangements. Aber er weiß eben auch, dass genau diese Kontingenz als solche notwendig ist. D.h. es gibt zwar keine unmittelbare Salbung des Königs durch irgendeine Berührung mit dem Heiligen Geist. Es muss aber eine feste, verlässliche, unberührbare Ordnung geben, zu der für Burke nun einmal ein König oder zumindest eine starke Hierarchie gehört.[17] Das

11 Vgl. ebd. 19.

12 Vgl. ebd. 8.

13 Vgl. ebd. 59–63.

14 Vgl. ebd. 50.

15 Agamben zitiert in diesem Sinn Arendt in: Homo sacer. It. 139f. Dt. 135.

16 A.a.O. 178.

17 Zur Ablehnung einer zu wörtlichen Idee göttlicher Weihe des Königs, vgl. ebd. 27. Dort findet man auch, dass Burke die Erbfolge der Krone als Funktion der Stabilität und Dauerhaftigkeit der Gemeinschaft betrachtet und nicht etwa als eine irgendwie durch höhere Ordnung gerechtfertigte Sache.

Politikverständnis von Burke hat auf der einen Seite etwas sehr Abgeklärtes, fast möchte man sagen: Aufgeklärtes: »Political reason is a computing principle; adding, subtracting, multiplying, and dividing, morally and not metaphysically or mathematically, true moral denominations.«[18] Die »wahren moralischen Bezeichnungen« meinen hier die Qualität von Funktionen, Positionen und Wirkungsmechanismen einer Gemeinschaft, die in langer Erfahrung und Praxis erprobt und verbessert sind, und die vielleicht nicht in jeder Hinsicht das vollkommene Gutsein bieten, die aber einen Ausgleich und eine Zusammenstimmung erbringen, so dass keine Extreme und Exzesse den Staat stören. (Es ist also nicht eine rein »rationale« Kalkulation der Vorteile und Nachteile am grünen Tisch gemeint, in der sogar die möglichen heilsamen Effekte aktueller verbrecherischer Akte abgewogen und Zwecke und Mittel ohne alle inhaltliche Betrachtung miteinander verrechnet werden.)[19] Dieses Kunststück zu vollbringen, bedarf es viel Genauigkeit und Geduld, vor allen Dingen bedarf es aber der Erfahrung, und zwar der von vielen Generationen.

Man sieht, warum Burke sich selbst und andere ihn als »gemäßigt« bezeichnen. Die Mäßigung, das Maßhalten, die Vermeidung aller Extreme: *moderation* ist eine der zentralen Prinzipien in Burke intellektueller Physiognomie. So gibt er z.B. auch in der Auseinandersetzung mit der Rede des Dr. Price das Recht auf den Widerstand gegen Herrscher *zu* – allerdings unter den strengsten Bedingungen und nur für besonders qualifizierte Personen (d.h. nicht jeder darf einfach und für sich entscheiden, dass er oder sie nicht mehr an die Loyalität dem König gegenüber gebunden ist).[20]

An die Stelle einer mehr oder weniger unmittelbaren göttlichen Fügung tritt in Burkes Systematik die *Tradition*. Auch hier ist Burke nicht einfach naiv und unkritisch. Alles, was uns überliefert wird, ist unvollkommen – allein schon deshalb, weil die Welt der Menschen eine grundsätzlich unvollkommene ist. Das heißt, dass es durchaus erlaubt und manchmal geboten ist, die Überlieferung zu modifizieren, zu reformieren, neu zu justieren. Das aber darf nur in der vorsichtigsten und besonnensten Weise erfolgen.[21]

Burke hält die Tradition für das konkrete, kontingente, gewordene, aber lebenswichtige Gewebe, an dem sich eine politische Einrichtung, ein Staat, über die Zeit hinweg etabliert, erneuert und vor allem dauerhaft erhält. Tradition hat dabei mehrere Aspekte. Für die Politik manifestiert sich die Wirksamkeit des Traditionsprinzips in der *Erbmonarchie*. Der Titel wird nicht durch Wahl oder Zustimmung erteilt, sondern er wird vom Vater auf den Sohn weitergegeben. Dabei kann es zu Schwierigkeiten kommen, die spontane Modifikationen erzwingen (z.B. wenn kein männlicher Erbfolger oder wenn keiner mit der nötigen Konfession bereitsteht); aber für Burke bestätigt die Ausnahme nun mal die Regel, nicht andersherum.[22]

---

18 Ebd. 63.

19 Vgl. ebd. 84.

20 Vgl. ebd. 31f.

21 Zur Reform als Methode der Politik, siehe 161: »A disposition to preserve, and an ability to improve, taken together, would be my standard of a statesman.« Und 172: »By a slow but well-sustained progress, the effect of each step is watched; the good or ill success in the first, gives light to us in the second; and so, from light to light, we are conducted with safety through the whole series.«

22 Vgl. ebd. 17–26.

Mit Blick auf die Formung einer herrschenden Klasse, die, von oben her, Charakter und Sitten des Volkes leiten und prägen wird, stellt sich das Traditionsprinzip als das der *Bildung* (*learning*) dar: Über den Adel und den Klerus bilden sich so zwei komplementäre Geisteshaltungen aus (der *spirit of a gentleman* und der *spirit of religion*), die internalisiert und zur handlungsleitenden Macht erhoben eben die Privilegierung der Klassen rechtfertigen und zugleich die »Nation« ausmachen.[23]

Was die Gemeinschaft in allen Teilen betrifft, macht sich die Tradition als *Eigentum* bemerkbar. Hier nimmt eine wichtige Konstante der konservativen wie der reaktionären Politik ihren Ausgang, die sich von Anfang an als anti-sozialistisch versteht: Das Privateigentum, seine Garantie und seine mögliche Vererbung ist nicht Teil des Problems moderner Gesellschaften, sondern Teil der Lösung. Die *Ungleichheit* in den Lebensbedingungen ist bei Burke nicht ein Missstand, der zu beseitigen wäre, sondern eine produktive Bedingung menschlicher Aktivität – wie der Liberalismus nicht müde werden wird zu betonen – und mehr als das: Die ökonomische Ungleichheit ist deswegen nicht zu kritisieren (nicht im Prinzip, wenn auch öfters im Besonderen), weil sich in ihr nur *die natürliche Ungleichheit der Menschen* selbst abbildet. Dieses Motiv, das in der gesamten Geschichte des Konservativismus und der Reaktion leitend wird, zeichnet sich bereits bei Burke ab. Diejenigen, die versuchen, alle Hierarchien einzuebnen, »only change and pervert the natural order of things«.[24]

Metaphysische und ökonomische Ungleichheit hängen von da an immer eng zusammen. Auch wenn Burke beide nicht leichtfertig miteinander identifiziert (so als sei diese in jedem Fall Strafe für jene oder ähnliche Verrücktheiten, die man ja bis heute finden kann), kehrt er fast zwanghaft zum Thema des Schutzes des Eigentums zurück. Beim Eigentum hört die Politik auf: Die Parlamente können nicht einfach Eigentum verletzen oder eine fiktive Papierwährung an die Stelle einer auf »realem Wert« gegründeten einsetzen[25] – was für Burke auf die Unterhöhlung von Eigentum hinausläuft. Lange Passagen sind der Analyse und Kritik der ökonomischen Gründe und Motive für den Verlauf der Französischen Revolution gewidmet, und in der Aufdeckung der Verbindung von aufklärerischer Philosophie mit bürgerlichem Liberalismus weist Burke in der Tat auf einen der fundamentalen Widersprüche dieser Revolution hin: dass sie eben eine bürgerliche sein sollte, so dass ihre Einbindung der und ihre Sorge um die Armen natürliche Grenzen haben musste. »I do not know under what description to class the present

23 Vgl. ebd. 81.

24 Ebd. 50. Das Subjekt des Satzes sind die »leveller«, ursprünglich eine der vielen losen Parteiungen in der Englischen Revolution des 17.Jhs. Der Name geht am Anfang zurück auf die widerrechtliche Schleifung der Einhegungen, die an Gemeingrund vorgenommen worden waren; d.h. es hatte traditionell in den Gemeinden Englands Weiden und Wiesen gegeben, die kein Privateigentum waren, sondern allen Gemeindemitgliedern gleichermaßen zur Nutzung offenstanden. Dieses Gemeineigentum war aber nach und nach privatisiert und, zum Zeichen dafür, mit Hecken oder Mauern umgeben worden. Die »levellers« hatten ihren Namen eben von der symbolischen oder realen aber symbolträchtigen Abtragung solcher Mauern und Umhegungen. Eben weil diese Idee so symbolstark war, wurde der Name bald zu einem allgemeinen Ausdruck für alle Bestrebungen, etablierte Hierarchien und Ordnungen zu erschüttern.

25 Vgl. ebd. 156.

ruling authority in France. It affects to be a pure democracy, though I think it in a direct train of becoming shortly a mischievous and ignoble oligarchy.«[26] Und mit Blick auf die Konflikte der Pariser Regierung mit den und auf die in den französischen Kolonien schreibt Burke ganz treffend: »You lay down metaphysic propositions which infer universal consequences, and then you attempt to limit logic by despotism.«[27]

Man fragt sich aber, warum er nicht die gleiche Sorgfalt auf die Analyse der ökonomischen Bedingungen des ständischen Englischen Königreichs verwendet. Was bei den Revolutionären schnödes Eigeninteresse ist, scheint bei den Englischen Aristokraten vom Himmel gefallen zu sein. Nur ein reicher Mann kann so einen Satz schreiben: »A brave people will certainly prefer liberty, accompanied with a virtuous poverty, to a depraved and wealthy servitude.«[28]

Schließlich nimmt die *Religion* eine zentrale Rolle in den *Reflections* ein. In ihr entspinnt sich zum einen ein weiterer Faden, der die Menschen mit ihrer Vergangenheit und ihrer Nachwelt verbindet; zum anderen und vor allem (in diesem Kontext) gibt die Religion in ihrer Gestalt als institutionalisierter Kirche dem Staat durch ihre Weihe und Heiligung eine Stütze, so wie dieser die Kirche und damit die Religion fördert und stützt. »We know, and what is better, we feel inwardly, that religion is the basis of civil society, and the source of all good and of all comfort.«[29] Der offen antiklerikale Impetus der Französischen Revolution ist deshalb ein weiterer Beweis für ihre so ignorante wie destruktive Essenz. Religiosität ist dem Menschen natürlich, wesentlich.[30]

---

26 Ebd. 129. Vgl. auch 113ff. 159. 178f. 194. 199. Die Nachdrücklichkeit, mit der Burke auf dieses Thema zu sprechen kommt, zeigt auf der einen Seite seine Scharfsichtigkeit an: Es sind ja tatsächlich die Effekte dessen, was man Kapitalismus nennen wird, die sich in der bürgerlichen Revolution abzeichnen und ihre Widersprüche und Verheerungen zu einem guten Teil mitbegründen. Auf der anderen Seite aber ist die von Burke aufgemachte Alternative zwischen dem seelenlosen Kapitalismus und dem althergebrachten Feudalismus wenig anziehend: die Wahl zwischen zwei Arten der Ausbeutung. Zugleich macht sich doch derselbe Kapitalismus auch längst unter den Auspizien der konstitutionellen Monarchie mit landbesitzendem Adel in England breit. Ab einer bestimmten historischen Konstellation muss der, der Privateigentum sagt, auch Kapitalismus sagen. Was Burke in dem angeführten Zitat dankbar zur Zielscheibe nimmt, ist eine Handlungslogik, die in der Folge immer wieder von den Feinden progressiver Politik angeführt werden wird, meist aber mit eher imaginärer Beziehung zu realen Ereignissen und Entwicklungen. Hirschman hat diese Logik bzw. die sie behauptende rhetorische Strategie in seiner bestechenden Analyse reaktionärer Rhetorik als Perversions-Argument identifiziert: Diese Strategie zufolge fördern progressive Politiken im Effekt immer genau die Verhältnisse, die den ursprünglichen Zielen und Intentionen diametral entgegengesetzt waren. Damit ist jeder Versuch einer solchen Veränderung und Verbesserung der Lage von Anfang an aussichtslos. De Maistre hat diese Strategie mit besonderer Lust eingesetzt. Hirschman identifiziert daneben die ebenso einflussreichen Strategie der Vergeblichkeit (futility): Es gibt unveränderliche Gesetze oder Strukturen der sozialen Welt; jeder Versuch einer Veränderung dieser Gesetze führt einfach auf nichts; sowie die Strategie der Gefahr (jeopardy): Eine zur Diskussion stehende Reform oder grundlegende Veränderung gefährde demnach bereits etablierte Errungenschaften der politischen Freiheit – womit die Reaktion die Sensibilitäten der Emanzipation gegen ihre eigene Tendenz einsetzt (vgl. Hirschman: Perversity. Futility. Jeopardy).

27 A.a.O. 224.

28 Ebd. 139.

29 Ebd. 94.

30 Vgl. ebd. 95. Und auch 96ff. 152.

Die Tradition ist also das Gesamt der Fäden, das Menschen mit ihrer Vergangenheit verbindet und ihnen erst einen wirklichen Ausblick auf die Zukunft eröffnet, so dass sich die Stabilität von Institutionen und die Verlässlichkeit von Menschen in und durch Tradition erst herstellt. Und das alles ist in Übereinstimmung mit der *Natur*. Es ist die natürliche Ordnung der Dinge.

> Our political system is placed in a just correspondence and symmetry with the order of the world, and with the mode of existence decreed to a permanent body composed of transitory parts; wherein, by the disposition of a stupendous wisdom, moulding together the great mysterious incorporation of the human race, the whole, at one time, is never older, or middle-aged, or young, but in a condition of unchangeable constancy, moves on through the varied tenour of perpetual decay, fall, renovation, and progression. Thus, by preserving the method of nature in the conduct of the state, in what we improve we are never wholly new; in what we retain we are never wholly obsolete.[31]

Es gibt eine natürliche Ordnung, die Natur des Menschen ist an sich unveränderlich. Diese natürliche Ordnung – die Ungleichheit einschließt und fordert – mag noch so sehr von den Schreiberlingen und Metaphysikern in Zweifel gezogen werden: Das Gefühl, das unverstellte und unverbildete Gefühl des Engländers weiß um sie und respektiert sie instinktiv.[32] Wir treffen hier auf ein Motiv, das in der folgenden Geschichte der Reaktion und des Konservativismus von großer Bedeutung werden wird: Wenn man keine Lust mehr hat, sich auf Argumente und Analysen einzulassen, wischt man das alles mit einem Handstreich fort, erklärt die Tätigkeit des kritischen Verstandes (die man sonst gerne für sich reklamiert) für eine selbstzweckhafte Verstiegenheit, die nur zerstörend wirkt, erklärt im gleichen Atemzug ihre Vertreter für verwöhnte Papiertiger, so dass »Intellektualität« zum Schimpfwort wird, und beruft sich stattdessen auf irgendwelche Gefühle, die einerseits vom Himmel gefallen sind wie die Verteilung des Reichtums und die andererseits oft erstaunlich präzise Inhalte haben. Das Herz des echten Engländers, Deutschen etc. wird zum wahren Trüffelschwein.

Wie gesagt, bei Burke erreicht diese Strategie noch nicht den Grad an Unaufrichtigkeit wie oft bei späteren Autoren. Dem steht allein schon sein Bewusstsein der kontingenten Natur politischer und gesellschaftlicher Institutionen entgegen. In einem grundlegenden Sinn teilt Burke noch Hobbes' Desillusionierung und Pragmatismus der politischen Ordnung: Ordnung *muss* sein. Ohne sie würde alles zerfallen.[33] Ordnung als solche ist also göttlich gefordert. Und Ordnung kann bei uns Sterblichen eben nur im Sinn einer

---

31 Ebd. 35.

32 Vgl. z.B. ebd. 82. 89. 246.

33 Vgl. ebd. 99f. Ohne die bindende und verbindende Kraft der Tradition »the whole chain and continuity of the commonwealth would be broken. No generation would link with the other. Men would become little better than the flies of the summer. […] and thus the commonwealth itself would, in a few generations, crumble away, be disconnected into the dust and powder of individuality, and at length dispersed to all the winds of heaven.« Die Gewissheit der Auflösung hat also nicht dieselbe Dringlichkeit wie bei Hobbes. Dem korrespondiert gerade das Gegenmittel: Während Hobbes nur die souveräne Macht als solche kennt, die dem Chaos widerstehen kann und also auf einen Augenblick gebannt ist, der durch diese Macht gewaltsam verlängert werden muss, ist Burkes Prinzip des Zusammenhalts schon als solches ein zeitlich ausgedehntes. Was nicht heißt, dass nicht

Tradition und eines sensibel austarierten Gleichgewichts der verschiedensten Ansprüche existieren. Wie genau diese Ordnung aber aussieht, ist damit noch nicht festgelegt. Vor allen Dingen sucht sich Gott nicht direkt die Könige aus. Da ist der Protestant Burke nüchterner als sein reichlich phantasiebegabter katholischer Ko-Konterrevolutionär Joseph de Maistre. Allerdings sind die beiden sich einig darin, dass die Idee universaler Rechte und Gleichheit eine Illusion darstellt, die sich nicht auf reale Menschen bezieht. Das Individuum ist ein Konstrukt (was ja völlig richtig ist), vielleicht am ehesten noch dem Zustand des Menschen vor dem Sündenfall vergleichbar. Sobald jedenfalls Menschen in die Gesellschaft eintreten (wo sie ja immer schon sind), wird diese vorgebliche Gleichheit gebrochen:

> These metaphysic rights entering into common life, like rays of light which pierce into a dense medium, are, by the laws of nature, refracted from their straight line. Indeed in the gross and complicated mass of human passions and concerns, the primitive rights of men undergo such a variety of refractions and reflections, that it becomes absurd to talk of them as if they continued in the simplicity of their original direction.[34]

Es ist also eine Pragmatik der politischen Ordnung erforderlich, die behutsam die Erfahrungen der Geschichte und den Respekt vor der Tradition inkorporiert und die aus der zentralen Einsicht lebt, dass sich der Mensch nicht ändert, dass es also – auch das wird eine Lieblingsidee der Konservativen und Reaktionäre werden – im engen Sinn *keine Geschichte* geben kann:

> We know that *we* have made no discoveries, and we think that no discoveries are to be made, in morality; nor many in the great principles of government, nor in the ideas of liberty, which were understood long before we were born, altogether as well as they will be after the grace has heaped its mould upon our presumption, and the silent tomb shall have imposed its law on our pert loquacity.[35]

Lofty sentiments. Aber die Pragmatik muss zugleich überformt werden durch Affekt. Das ist die eigenartige Spannung, in der sich Burkes Denken entfaltet, denn wenn er auf der einen Seite eine geradezu physische Empfindlichkeit für die Kontingenz menschlicher Ordnungen hat, so empfindet er (deshalb oder dennoch?) das Bedürfnis, eine gegebene Ordnung mit einer Schicht des Anziehenden, Reizvollen, des Respektheischenden und Großen zu überziehen, die doch, am Ende, ein Trug sein muss. Burke selbst schreibt es: »pleasing illusions«.[36] Diese Illusionen – Burke fasst sie als Ritterlichkeit (*chivalry*) zusammen – haben zwar eine Funktion, sie sind aber in sich sehr wohl eine Täuschung, eine Augenwischerei, eine Illusion eben. Burke befindet sich also in der Lage, dass er eine Illusion (anders ausgedrückt: die Mystifizierung der Macht) ins Treffen führen muss, um die Wirksamkeit der Macht zu stützen; dass eine Täuschung zur Bewahrheitung der

---

manchmal die Zerstörung auch sehr schnell gehen kann, wie für ihn das Beispiel der Französischen Revolution zeigt.

34 Ebd. 62.

35 Ebd. 89. Vgl. auch 145.

36 Ebd. 79.

Ordnung nötig ist. Das ist nicht zu verwechseln mit den (mal mehr, mal weniger) zynischen Bemerkungen, wonach man das Volk zu seinem eigenen Wohl oft belügen muss. Burke selbst will ja diese Bezauberung empfinden! Er steckt in der eigenartigen Zwickmühle, dass er weiß, dass erstens dieser folgende Satz wahr ist, dass er zweitens der Auffassung ist, dass seine Vulgarisierung den Ruin des Staates mit sich führen muss und dass er drittens die Aufdeckung dieses Satzes bedauert, und zwar für sich selbst: »On this scheme of things, a king is but a man; a queen is but a woman […].«[37]

Burke bringt noch ein weiteres *theoretisches* Argument, weshalb die affektive Legierung der legalen Ordnung nötig ist. Die pure Vernunft, die sich aller affektiven Einkleidung begeben hat, ist von sich aus unfähig an die Stelle der »public affections« zu treten. Was dann bleibt, ist, für das Empfinden aber auch für die politische Wirklichkeit, die nackte, durch nichts anderes gemilderte Macht! Was Burke also beklagt, ist genau die Ontologie der Macht, die von Hobbes resigniert, aber ungerührt ausgesprochen wird: Am Ende ist Macht ihr eigener Maßstab. Da, wo eben diese Rationalität und dieser Realismus der Macht zur Herrschaft gelangen, wandelt sich die nun nackte Macht auch in ihrer Realisierung in pure Tyrannei. Was dann folgt, wird von Burke in allen Farben der Intrige und des Verrats gezeichnet.[38]

Das ist alles einigermaßen fasslich. Aber wir gelangen wahrscheinlich mit dieser Idee der verlorenen Ritterlichkeit auf einen besonders zentralen Knoten von Burkes Denken, einer, der sich nicht so einfach auf rationale Argumente reduzieren lässt. Hier ist etwas, was Burke intim trifft, ihm wehtut. Wir werden immer wieder die Rolle des Affektiven in der reaktionären Denkweise antreffen. Bei Hobbes lag die Sache noch relativ klar, insofern dieser klarer als so viele andere Philosophen von seinem eigenen Affekt Rechnung abzulegen wusste: die universale Angst und Unsicherheit und, darauf gegründet, die ihm eigene, eigenartige Sorge um die Sicherheit aller anderen. Wir werden bei den Reaktionären immer wieder Symptome einer affektiven Selbststimulation antreffen, die nicht wie nebenbei geschieht, sondern die den neuralgischen Punkt ihrer Prosa selbst ausmacht. Bei Burke liegt die Sache noch etwas anders. Wir kommen hier an einen sehr wohl neuralgischen Punkt; doch was da geschieht, ist noch *Produkt*, nicht Ursache und Zweck seiner Prosa. Das ist der erste Unterschied. Der zweite liegt in der Qualität des Affekts. Bei den Reaktionären wird es vor allen Dingen um die systematische Herstellung des Erhabenen gehen – das Burke jedoch, wie wir gleich sehen werden, zuerst im modernen Sinn begrifflich erfasst hat. Bei Burke hingegen ist es ein Moment eigenartig unpassender *Sentimentalität*, das sich in seinen Text eingeschlichen hat. Gemeinsam haben die reaktionäre und die Burke'sche Inszenierung jedoch ihre *Unechtheit*.

Es geht um die Seiten, in denen Burke es sich nicht nehmen lässt, die Leiden des französischen Königs und vor allem der Königin an jenen frühen Oktobertagen 1789 nachzuempfinden.[39] Nachdem er mitfühlend erklärt hat, dass der König sich nicht nur wohl gehalten hat bei all diesen Entwürdigungen, sondern dabei auch viel gefühlt habe (»felt much on that shameful occasion« – ach was),[40] wendet er sich der Königin zu: Er frohlo-

37 Ebd.
38 Ebd. 80.
39 Vgl. ebd. 72–78.
40 Ebd. 76.

cke zu hören, dass sie sich – und nun folgt eine mehrzeilige Aufzählung all ihrer Leiden – mit »heiterer Geduld« halte! Und wieder folgt eine lange Schilderung ihres hervorragenden Betragens, ihrer Standhaftigkeit und Selbstachtung, die kurioserweise in der Überzeugung gipfelt, dass sie sich der letzten Demütigung zweifelsohne zu entziehen wisse – nämlich, wie impliziert ist, durch Selbstmord. Lassen wir beiseite, dass diese Pointe sehr fragwürdig ist, weil der Selbstmord bekanntlich eine unverzeihliche Sünde ist, die der Ehefrau des katholischsten aller Könige wohl schlecht zu Gesicht stünde. Was hier auffällt, ist die hemmungslose rhetorische Überhöhung des Gegenstandes. Das klingt alles irgendwie falsch, aber es ist Burke offenbar ernst damit. Im Stil wie in den Aussagen wird das Leiden des Königspaars zum Gegenstand einer ästhetischen Überspitzung, an der es Burke direkt gelegen zu sein scheint. Sie mag in sich unecht sein, Burkes Bekenntnis zu ihr ist es nicht. Wir finden also die Struktur von eben wieder: ein Unechtes, eine Illusion, die als solche begehrt wird.

Burke spricht den theatralischen Charakter seiner Schilderungen sogar selbst aus. Nicht nur wird später der Vergleich mit dem Theater gezogen,[41] vielmehr fällt hier in einer Parenthese der erstaunliche Satz: »[…] one is interested that beings made for suffering should suffer well […].«[42] Das ist doch zweifelsohne eine Aussage über Romane und Theaterstücke. Wir sind Zeugen, wie das Ästhetische ins Politische hineinsickert.

Allerdings, das Ganze funktioniert bei Burke noch nicht so richtig. Es fällt auf, dass das hier etwas unecht ist. Das fällt erst recht im folgenden Absatz ins Auge, der eine Erinnerung an die Begegnung mit der jungen Marie Antoinette im Jahre 1773 wiedergibt.[43] Hier kennt der sentimentalische Überschwang keine Zurückhaltung mehr:

> It is now sixteen or seventeen years since I saw the queen of France, then the dauphiness, at Versailles; and surely never lighted on this orb, which she hardly seemed to touch, a more delightful vision. I saw her just above the horizon, decorating and cheering the elevated sphere she just began to move in, – glittering like the morning star, full of life, and splendor, and joy. Oh! what a revolution! and what an heart must I have, to contemplate without emotion that elevation and that fall! Little did I dream when she added titles of veneration to those of enthusiastic, distant, respectful love, that she should ever be obliged to carry the sharp antidote against disgrace concealed in that bosom; little did I dream that I should have lived to see such disasters fallen upon her in a nation of gallant men, in a nation of men of honour and of cavaliers.[44]

Die Zeichnung der jungen Prinzessin klingt hohl, vorgefertigt, und die Beschwörung der Wechselfälle von Aufstieg und Fall wirken so, als ob sich Burke da selbst an dem literarischen Topos berauscht. Den Zeitgenossen ist das nicht entgangen, sogar einer seiner Freunde, der das Manuskript gelesen hatte, drängte ihn, diese Passage zu überarbeiten. Burke lehnt entschieden ab: Es seien ihm, erklärt er dem Freund, beim Schreiben selbst

41 Ebd. 83.

42 Ebd. 77.

43 Oder es doch behauptet. Laut der Anmerkung des Herausgebers hatte Burke seinerzeit diese Begegnung nicht verzeichnet. Vgl. ebd.

44 Ebd.

die Tränen gekommen![45] Ich glaube ihm das. Doch ist es ein alter Fehler, die eigene, am besten noch selbst erzeugte Sentimentalität für ein aufrichtiges Gefühl zu halten. Es beschleicht ihn wohl noch selbst ein Verdacht: Einige Seiten weiter schreibt er, dass er sicher einige Tränen vergießen würde, wenn er die Demütigungen der Edlen auf der Bühne präsentiert bekäme, und er würde sich doch sehr schämen, wenn er zwar Mitgefühl empfände bei »that superficial, theatric scene of painted distress«, nicht aber im Angesicht der realen Tragödie. Heuchlerischere Tränen wären das, wenn nicht gar solche des Wahnsinns.[46] Das Problem: Nach all dem rhetorischen Aufwand ist eben nicht mehr ganz sicher, ob Burke noch guten Gewissens behaupten kann, er habe die Leiden des *realen* Königspaares gezeichnet, wobei ihm die Tränen die Wange herabgelaufen sind. Wodurch unterscheidet sich diese Stilisierung nun von einem Theaterstück?

Besonders empfindlich wird diese ganze (ungewollte) Strategie der »Fiktivgesinnung«,[47] wenn Burke zu einer Klage über den Verlust der Ritterlichkeit ansetzt. Über die Bedeutung der Verlusterzählung wird noch einiges zu sagen sein; hier will ich nur noch einmal darauf hinweisen, wie hohl diese Klage klingt. Sie ist reine Rhetorik, und wenn ihr auch in einer bestimmten Hinsicht eine reale historische Entwicklung entspricht – die man etwa mit der Verschiebung von einer aristokratischen Kultur der Ehre hin zu einer bürgerlichen Kultur der Würde beschreiben könnte[48] – so kann man getrost davon ausgehen, dass es das, was Burke als verloren beklagt, nie gegeben hat. Es ist der Verlust des nie Dagewesenen, die Nostalgie der guten alten Zeit, die vorgeblich von irgendwem zerstört wurde und in der doch in Wahrheit niemand freiwillig hätte leben wollen, die hier mit ermüdender Emphase zelebriert wird:

> But the age of chivalry is gone. – That of sophisters, œconomists, and calculators, has succeeded; and the glory of Europe is extinguished forever. Never, never more, shall we behold that generous loyalty to rank and sex, that proud submission, that dignified obedience, that subordination of the heart, which kept alive, even in servitude itself, the spirit of an exalted freedom. The unbought grace of life, the cheap defence of nations, the nurse of manly sentiment and heroic enterprise, is gone! It is gone, that sensibility of principle, that chastity of honour, which felt a stain like a wound, which inspired courage whilst it mitigated ferocity, which ennobled whatever it touched, and under which vice itself lost half its evil, by losing all its grossness.[49]

Was wir mit dieser lächerlichen und ganz unglaubwürdigen Tirade bekommen, ist ein Vorgeschmack auf die reaktionären Selbststimulationen, allerdings in einer Form, die einerseits für den Text selbst noch akzidentell ist und die sich andererseits auf eine etwas unvorteilhafte, fast will man mit den Reaktionären sagen: unmännliche Weise äußert: als jammernde Sentimentalität.

---

45 Vgl. noch einmal die Anmerkung 157 des Heraushebers aus 77.

46 Ebd. 83.

47 Der Ausdruck ist von Buber, aus einem Satz, der aller Philosophie, noch der wohlmeinendsten als Mahnung dienen sollte (und vielleicht gerade der wohlmeinendsten): »Die edelste Fiktion ist ein Fetisch, die erhabenste Fiktivgesinnung ist ein Laster.« (Ich und Du. 14)

48 Vgl. Berger: On the Obsolescence of the Concept of Honor.

49 A.a.O. 78.

Edmund Burke ist noch in einer anderen Hinsicht eine prägende Gestalt für die Reaktion geworden, auch wenn man ihm dafür nicht unmittelbar die Schuld geben kann. Denn er hat mit einem ganz anderen, auf den ersten Blick völlig unpolitischen Text der Reaktion eben die Blaupause der affektiven Stimulation und Selbststimulation geliefert, die besser funktioniert und die sich als unheimlich attraktiv erweisen sollte: im Affekt der *Erhabenheit*. Dies geschieht in der frühen Schrift *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beatiful* von 1757, wo das Erhabene zu einem Schlüsselbegriff der modernen Ästhetik aufsteigt.

Das Erhabene in der Antike. Um diese Neuausrichtung des Begriffs einzuordnen, ist es zuerst notwendig, sich die antike Verwendung zu vergegenwärtigen. Wir besitzen in der Tat sogar eine eigene Schrift aus der Antike, die dem Erhabenen gewidmet ist: das *Peri Hypsous* eines Autors, dessen Identität und Name nicht ganz geklärt sind. Ich nenne ihn hier, dem verbreiteten Gebrauch entsprechend, Longinus.[50]

Das Erhabene, wie es bei Longinus begegnet, ist die *Eigenschaft eines bestimmten literarischen Stils*. Das ist bereits wichtig, denn das wird in Burkes Neufassung nicht mehr gelten – und doch ist für die Geschichte der Reaktion die Verbindung zur Rhetorik nicht ohne Bedeutung, wie zu sehen sein wird. Die antike Rhetorik jedenfalls unterschied zwischen drei verschiedenen Stilebenen: dem schlichten, dem mittleren (oder gemischten) und eben dem erhabenen (oder großen) Stil, *genus sublime*, *χαρακτήρ ὑψηλός*. Diese waren zumindest in einigen Systematisierungen den drei verschiedenen Redegattungen zugeordnet, die schon bei Aristoteles klar unterschieden sind: die Gerichtsrede, die Staatsrede (in der für oder gegen eine bestimmte Politik argumentiert wird) und schließlich der Gelegenheitsrede oder Festrede, der also die Erhabenheit zukommt.

Bei Longinus ist die Perspektive über die Redegattungen geweitet; es werden gleichermaßen Reden im engen Sinn als Beispiele herangezogen wie Epen, Gedichte, Dramen und Prosa. Homer, Platon, Herodot, Sophokles, Sappho oder Archilochos begegnen ebenso wie Demosthenes und Isokrates. Entscheidend für das Erhabene ist bei Longinus die Darstellung von Großem, Überwältigendem. Das hat oft einen heroischen oder auch schrecklichen Aspekt. Dieser ist aber nicht die eigentliche Sache beim Erhabenen. Es ist meist ganz einfach das Thema, das Sujet, das eine gewisse literarische Verarbeitung fordert, nämlich ins Große hinein, ins Beeindruckende, Großartige, Tiefe, Pathetische, Gehobene – all diese Ausdrücke und andere tauchen bei Longinus auf.[51] Offenbar ist ihm die begriffliche Strenge nicht so wichtig, was gut damit übereinstimmt, dass das Erhabene eben mehr eine literarische Technik als etwas inhaltlich genau Bestimmtes ist. Wichtig ist ihm vielmehr der praktische Aspekt, der sich etwa im Bemühen äußert, das Erhabene nicht in Effekthascherei abgleiten zu lassen; es soll sich vielmehr aus dem organischen Zusammenspiel der Größe des Sujets und des Feingefühls und der Leidenschaft des Autors ergeben. Longinus' Buch versucht durch eine Analyse der ihm vorliegenden griechischen Werke zu ergründen, wie der erhabene Stil funktioniert und durch welche

50 Die Vermutungen über die Abfassungszeit des Werkes gehen auseinander. Sie bewegen sich aber grob um den Zeitenwechsel herum (etwa von 30 v. Chr. bis 50 n. Chr.). Vgl. das Nachwort des Herausgebers in: Longinus: Vom Erhabenen. 136.

51 Vgl. ebd. 7.

Fehler er bzw. sein Gelingen gefährdet ist. In diesem Sinn ist die Abhandlung zwar voller Lust am Text und selbst auch oft rhetorisch verspielt, im Gedankengang aber sehr konzentriert und nüchtern.[52]

Wenn das Erhabene für Longinus die Eigenschaft (und damit der Name) eines bestimmten Stils ist, dann ist mindestens genauso wichtig, was das Erhabene *nicht* ist: Das Erhabene ist kein Affekt. Das Erhabene ist höchstens noch Eigenschaft bestimmter Sache oder Handlungen. Es begegnet aber nie als Affekt. Insofern das Erhabene einen Stil bezeichnet, soll und muss dieser Stil zwar auf jeden Fall Affekte generieren, und das wahrscheinlich noch vordringlicher als die anderen beiden Stilarten, bei denen der rationale Aspekt größeres Gewicht hat. Aber diese Affekte können verschiedene sein, je nachdem, worum es eben geht. Longinus geht sogar so weit, noch einen lächerlichen Eindruck, wenn er denn passt, zu den Effekten des Erhabenen zu zählen.[53] Dieser Umstand ist dann besonders bemerkenswert, wenn man sich erinnert, dass in der Neuzeit das Schöne oft *neben* das Erhabene, das Lächerliche diesem aber *entgegen*gesetzt wurde.

Das Erhabene in der Moderne. Hier liegt denn auch eine wichtige Verschiebung, die Burke dem Begriff des Erhabenen auf den Weg gibt. Bei Burke ist das Erhabene nicht mehr der Titel eines bestimmten Stilniveaus, sondern es ist selbst ein Affekt, und sogar der stärkste, den es gibt:

> Whatever is fitted in any sort to excite the ideas of pain, and danger, that is to say, whatever is in any sort terrible, or is conversant about terrible objects, or operates in a manner analogous to terror, is a source of the *sublime*; that is, it is productive of the strongest emotion which the mind is capable of feeling.[54]

Der Affekt oder die Emotion des Erhabenen ist deshalb so stark, weil er/sie direkt auf die Selbsterhaltung des Menschen zielt. Das Erhabene stellt sich dort ein, wo der Mensch sich als bedroht erlebt. Damit ist der ästhetischen Theorie eine Wendung gegeben, die sich unmittelbar in die neuzeitliche Anthropologie der Selbstsetzung und Selbstaffirmation des Individuums einreiht, wie sie paradigmatisch von Hobbes (und Spinoza) formuliert wird.

Damit ist aber eine wichtige Entscheidung in Hinsicht auf die Möglichkeit einer philosophischen Ästhetik als solcher getroffen. Man kann nämlich durchaus argumentieren, dass es so eine Teildisziplin wie eine philosophische Ästhetik überhaupt erst etwa seit dem 18.Jh. geben kann. Antike und Mittelalter kannten zwar die Rhetorik, wie das Beispiel von Longinus zeigt, sie kannten aber keine eigenständige Ästhetik. Dafür kann

---

52 So unterscheidet Longinus fünf Quellen des erhabenen Stils, die er nach und nach abarbeitet: »die kraftvolle Fähigkeit, erhabene Gedanken zu zeugen«, »starke, begeisternde Leidenschaft«, »besondere Bildung der Figuren« (nämlich der rhetorischen Figuren), »großartige Sprache«, als deren Teile »Wahl der Wörter« und »figurenreiche, kunstvolle Diktion« auftreten, und schließlich »die würdevolle, gehobene Satzfügung« (19). Zusammengehalten wird dies alles durch die eine Bedingung, die allen anderen zugrunde liegt, nämlich die Kraft der Rede oder Sprache selbst.

53 Ebd. 93.

54 Burke: A Philosophical Enquiry. 36. Und der Schrecken (*terror*) ist das Prinzip des Erhabenen, ebd. 54.

man einen ganz einfachen Grund benennen: Solange die Ästhetik nur einen einzigen Grundbegriff hat und solange dieser Grundbegriff sich unmittelbar mit einem ontologischen Grundbegriff identifiziert, lässt sich gar nicht angeben, worin die Eigenständigkeit der Ästhetik beruhen könnte (wenn man darunter nicht, wie der griechische Wortlaut es nahelegt, primär eine Theorie der Wahrnehmung versteht). Solange die »Ästhetik« also eine *Metaphysik des Schönen* war, konnte sie nur eine bestimmte Art und Weise sein, eine ontologische Fragestellung anzugehen. Die Tatsache, dass nun ein anderer Grundbegriff in Konkurrenz zum Schönen auftritt, korrespondiert unmittelbar mit der Bewegung zur Verselbständigung der Ästhetik. (Ohne hier allzu leichtfertige Bedingungsverhältnisse, geschweige denn Kausalfolgen postulieren zu wollen.) Das Erhabene tritt nicht einfach als zweiter Begriff zu dem des Schönen hinzu, sondern modifiziert grundlegend die Reflexion über das ästhetische Erleben als solches. In dem Moment, wo es zwei Grundbegriffe gibt, ist die Ästhetik so oder so aus dem Bannkreis der Metaphysik herausgetreten – was natürlich nicht heißt, dass sie von dieser unabhängig geworden ist. So können dann noch weitere Begriffe zu Grunderfahrungen des Ästhetischen werden, etwa das Lächerliche oder das Groteske. Das Feld des Ästhetischen fächert sich auf.

Darum geht es hier natürlich nicht. Wichtig ist immerhin, dass Burke der Ästhetik nicht nur einen zweiten Begriff erschließt, sondern dass dieser zweite Grundbegriff in die entgegengesetzte Richtung des Schönen geht. Damit ist erstens das Schöne selbst fundamental entwertet, es rückt zweitens eine ganz andere Art der Erfahrung in den Vordergrund (die ganz andere Ideen über den Menschen und seine Gemeinschaft fordert) und dies wiederum fungiert drittens als Blaupause für Rhetorik und Programmatik der Reaktion. Das ist der eigentlich erstaunliche Punkt, dass Burke in diesem frühen Text – er ist bei der Abfassung noch nicht einmal 30 Jahre alt – einen Überblick über die literarische Wirklichkeitskonstruktion der reaktionären Prosa liefert, die er selbst mehr als dreißig Jahre später vorbereiten wird und die auch erst mit anderen Autoren ihre volle Entfaltung erfahren wird.

Zuerst ist wichtig, dass die Erfahrung des Erhabenen eine ist, die eben die *Gefährdung* des Einzelnen in Anspruch nimmt. Gleichwohl ist diese Erfahrung eine *angenehme*. Sie muss also in einer ganz besonderen Weise angenehm sein, eine Lust eigener Art begründen, die mit der der Schönheit in keinem Zusammenhang steht. Burke nennt diese Lust des Furchterregenden »delight« im Gegensatz zum »pleasure«, das mit der Schönheit assoziiert ist.

Das Erhabene ist eine Emotion, die sich einstellt, wenn wir mit solchem konfrontiert sind, was uns bedroht, was mächtig ist, was Härte, Schroffheit, Gleichgültigkeit ausstrahlt. Im Erhabenen erfahren wir uns unterworfen. Das Schöne dagegen ist das, was *unter uns* steht; wir blicken auf das, was uns als Schönes affiziert, deshalb immer mit einem gewissen Maß an *Verachtung* herab: »[…] but love approaches much nearer to contempt than is commonly imagined […].«[55] Man sieht, wie weit fortgeschritten die Säkularisierung des Schönen sein muss, wenn jemand in ihm vor allem die Anzeichen von Schwäche liest. Man sieht auch, dass Burke offenbar beide ästhetische Grundbegriffe in

55 Ebd. 61.

Verhältnissen der Über- und Unterordnung, in einer *Machthierarchie* denkt. Das Erhabene unterwirft uns und produziert Bewunderung (*admiration*) oder eben Schrecken (*terror*); das Schöne unterwirft sich uns und produziert Liebe (*love*).[56] Auch die Liebe ist also einbezogen in dieses desillusionierte Bild menschlichen Zusammenlebens. Ästhetik ist damit von Anfang an unmittelbar ein politisches Feld, auch wenn das in diesem Text noch keine sichtbare Relevanz hat.[57]

Man kann Burke freilich nicht bestreiten, dass er etwas Richtiges gesehen hat. Es gibt nun einmal eine eigentümliche Lust am Schrecken, die sich vor allem dort unverstellt zeigt, wo sie als die Faszination für das Leid der anderen auftritt. Ob es der Unfall auf der Autobahn ist oder die Selbstdemontage eines Prominenten: Oft können wir nicht wegschauen. Es ist allerdings eigenartig, dass Burke die Ursache für diese eigenartige Lust ausgerechnet darin lokalisiert, dass der Schöpfer uns als soziale Wesen hervorgebracht hat und dass er wollte, dass diese Faszination dazu dient, dass wir einander helfen und das Leid der anderen lindern wollen.[58] Davon kann wohl keine Rede sein, selbst wenn man die naive Teleologie akzeptieren wollte: Es scheint, dass sich hier eine Logik des Kampfes aller gegen alle durchsetzt, die auf Hobbes zurückgeht und die hier nicht ausgesprochen, ja sogar dementiert wird, die aber der Sache nach nicht zu leugnen ist. Damit meine ich nicht, dass diese unbestreitbare Faszination für das Leid der anderen durch eine so massive spekulative These wie den Krieg aller gegen alle erklärt werden muss; Burke bewegt sich aber durchweg auf den Spuren von Hobbes, selbst da, wo er es selbst nicht wahrhaben will.

Die unmittelbaren Effekte des Erhabenen (in der Natur) sind solche, die das Denken gerade hindern: Zumindest für den Augenblick ist keine Vernunfttätigkeit mehr möglich, wenn Erstaunen (*astonishment*), Furcht und Schrecken herrschen.[59] Allerdings ist das eine Frage des Grades, da beim Erhabenen meist nicht unmittelbar unser Leben auf dem Spiel steht; so ist es für Burke unzweifelhaft, dass dieser Affekt nicht aus einer Vernunfttätigkeit entsteht, dass er ihr aber »vorgreifen« und uns (in ihr) antreiben kann. »Hence arises the great power of the sublime, that far from being produced by them, it anticipates our reasonings, and hurries us on by an irresistible force.«[60] Anders ausgedrückt: Das Erhabene ist eine unmittelbare, anschauliche Erfahrung, die selbst vernunftfrei ist, unser Denken aber in gewisse Richtungen lenken kann. Man ahnt schon, wie diese Macht des Erhabenen in der Rhetorik der Reaktion gebraucht werden wird.

Es ist denn nur logisch, dass alles, was Burke dann im Folgenden über die Art und Weise zu sagen hat, wie sich das Erhabene darstellt, als eine ausführliche Schreibanweisung für die reaktionäre Prosa gelesen werden kann. Natürlich nur nachträglich, und natürlich liegt darin eine Rückprojektion, mit allen Fragwürdigkeiten, die mit so einem

56 Vgl. ebd. 100f.

57 Noch unausgeführt, aber bereit liegt auch schon die Dimension der Geschlechterordnung, die für die Reaktionäre und Faschisten immer wieder in den Vordergrund rücken wird: Burke spricht nicht ausdrücklich davon, aber es bedarf wenig historischer Kenntnisse, um zu sehen, wie die mit Schönheit verbundenen Tugenden klassischerweise mit dem Weiblichen, die dem Umkreis des Erhabenen entstammenden mit dem Männlichen assoziiert sind.

58 Vgl. ebd. 42f.

59 Vgl. ebd. 53.

60 Ebd.

Verfahren verbunden sind. Das ändert nichts daran, dass man schwerlich eine präzisere Beschreibung der reaktionären Prosa finden wird als in diesem Zweiten Teil von Burkes *Enquiry*.

Phänomenologie des Erhabenen. Zum Schrecken gehört *Dunkelheit* (*obscurity*), wörtlich wie im übertragenen Sinn. Wir werden sehen, wie die Reaktion das Raunen zur Methode ausbildet – und zwar aus systematischen Gründen. Burkes Beschreibung ist daher fast schon das Programm der reaktionären Prosa: »In this description all is dark, uncertain, confused, terrible and sublime to the last degree.«[61]

Klarheit und affektive Kraft sind sogar umgekehrt proportional.[62] Das Erhabene braucht *Größe*, so sehr, dass es eine Tendenz auf *Unendlichkeit* zeigen muss.[63] Das Erhabene ist das, was *Macht* hat (*power*). Die Lust am Erhabenen (*delight*) ist damit immer auch die Lust an der eigenen Unterwerfung, und sei sie fiktiv. Gewalt, Stärke, Schmerz: Sie fließen in einen Affekt zusammen und produzieren eine Lust, die mit herkömmlichen Kategorien nicht fassbar ist – und die für die Faszination des Faschismus von zentraler Bedeutung sein wird. Das Erhabene ist die Affektordnung, in der Rücksichtlosigkeit, Härte, Entschlossenheit, Durchsetzungskraft, Gewalt, Macht geil sind – und das unabhängig davon, ob man sich dabei als Herr oder als Knecht imaginiert.[64]

Das Erhabene wird allgemein produziert durch alle Privationen: Weite, Dunkelheit, Einsamkeit, *Stille*.[65] Gerade die schweigenden Männer in den reaktionären Phantasmen werden diese Topoi bestätigen. Das Erhabene wird erlangt durch *Schwierigkeit* (also die Idee einer kaum zu bewältigenden Aufgabe) und durch *Pracht* (*magnificence*), durch die ungeordnete Häufung von Einzeldingen.[66] Der erklärte Feind des Erhabenen ist das Leichte und Lachende[67] – womit auch genau der Punkt angedeutet ist, an dem sich der reaktionäre Diskurs für alle, die sich nicht an ihm berauschen, ständig selbst entlarven wird: Er wird allzu leicht lächerlich. Und während die Tugenden, die Liebe inspirieren (und die also mit dem Schönen assoziiert sind), Nachsicht, Gunstbezeugung, Neigung sind, gehören zum Erhabenen die Tugenden der Tapferkeit, der Gerechtigkeit, der Weisheit, der Würde: alles Haltungen und Habitus, die mit Härten operieren, mit Bedrohungen und mit Strafen.[68]

Diese Liste der Elemente des Erhabenen liest sich als ein Kompendium der Indizien für eine Anthropologie von Angst und Gefahr. (Das wird im übrigen auch in Sektion

61 Ebd. 55. Voranging ein Zitat aus Miltons *Paradise Lost*, in dem ein reaktionärer Lieblingstopos geschildert wird: der Tod.

62 Vgl. ebd. 55f.

63 Vgl. ebd. 58. Und Sektionen VII und VIII.

64 Vgl. ebd. 59f. 63. Diese Lust an Macht und Kraft hat im Übrigen zwei Varianten: die herrische und die rebellische. Die Reaktion und der Faschismus haben immer gewusst, beide zu bespielen. Gerade gegenwärtig geriert sich der Faschismus als Rebell gegen ein übermächtiges System von Lüge und Unterdrückung – ausgerechnet.

65 Vgl. ebd. Sektion VI.

66 Ebd. Sektionen XII und XIII.

67 Vgl. ebd. 75.

68 Vgl. ebd. 100f.

XVIII des Zweiten Teils bestätigt, der unter der Überschrift der »Plötzlichkeit« den Menschen als ein Tier inszeniert, das beständig auf der Hut ist.)

- Dunkelheit, Nacht
- Bewunderung, Erregung, Unwissenheit
- Größe
- Unendlichkeit
- Macht, Gewalt, Stärke
- Weite, Einsamkeit, Stille
- Pracht
- Härte, Widerstand, Unbestechlichkeit
- Tapferkeit, Gerechtigkeit, Weisheit, Würde
- Schmerz
- *Schrecken*.

Die Prosa der Reaktion wird sie alle bemühen, ja, sie wird sich aus ihnen und aus dem Bild einer permanenten, einer unausweichlichen Bedrohung aufbauen. Daraus, aus der Furcht, die damit einhergeht, wird sie einen Teil ihrer Kraft gewinnen, aber nicht den wichtigsten. Die Furcht wäre für sich genommen ohnmächtig, wenn sie nicht schon in sich mit einer Lust verbunden wäre: mit der Faszination für Leid, Unglück und Gefahr, und wenn es nicht vor allen Dingen eine eigene Lust an der Unterwerfung gäbe – eine Lust, die so grundlegend ist, dass sie *als Lust* gar nicht unterscheiden muss, wer da wen unterwirft.

Realität und Fiktion. Zwei Bemerkungen sind noch wichtig, um zu erkennen, dass Burke nicht einfach wie nebenbei eine Ästhetik formuliert, die dann in Reaktion und Faschismus eine unheilvolle Realisierung finden wird. Es ist in Wahrheit umgekehrt: Reaktion und Faschismus finden ihre Verwirklichung erst in dieser und durch diese Ästhetik. Die Reaktion ist in einem bestimmten, fest umschriebenen Sinn ein »ästhetisches« Phänomen, eine über Inszenierung vermittelte Antwort auf ein Problem, das sich zugleich als ontologisches und als politisches präsentiert. Die Reaktion ist nicht zufällig auf Inszenierung und literarische Konstruktion angewiesen, sondern wesensmäßig – was nicht zu dem Missverständnis verleiten sollte, dass die Reaktion (und noch weniger der Faschismus) *nur* ein ästhetisches Phänomen wäre. Ihre Verwirklichung ist eine in allen Lebensbereichen, sie expandiert von der Prosa bis zur Parteipolitik, zur Kulturkritik, zum Mord, zum Ressentiment oder zum Lebensentwurf. Zu erklären, dass die Reaktion einer literarischen (oder anders ästhetischen) Vermittlung bedarf, bedeutet nicht, ihre Brutalität und ihre menschenverachtenden Konsequenzen zu leugnen.

Eine erste Bemerkung ist noch eher anekdotischer Art: Burke schreibt an einer Stelle, dass das, was wie ein Versprechen auftritt, »pleasure« produziert, also die Art von Genuss, die mit dem Schönen verbunden ist. Der Frühling, die Jugend, eine Skizze öffnen sich von sich aus auf eine Wirklichkeit, welche Öffnung in gewisser Weise als die Komplementärfunktion des Unendlichen aufseiten des Schönen fungiert: »because the

imagination is entertained with the promise of something more, and does not acquiesce in the present object of the sense«.[69]

Burke belässt es nun dabei. Aber man könnte, im Licht der folgenden Jahrhunderte, diesem Gedanken eine Verlängerung geben. Denn wenn das offene Versprechen »pleasure« erzeugt und also dem Schönen angehört, dann ist es nur folgerichtig anzunehmen, dass im Gegensatz dazu der *Verlust* das Gefühl des Erhabenen erzeugt. In der Tat wird dieses Thema in der reaktionären Prosa eine zentrale Stelle einnehmen, und zwar eine, deren paradoxe Präsentationsform in genauer Übereinstimmung mit den Erfordernissen einer affektproduzierenden Literatur steht. Dass auch in Burkes späterer Polemik gegen die Französische Revolution das Thema des Verlusts eine neuralgische Stelle besetzt, haben wir schon gesehen. Die Reaktion wird den Verlust (der Ordnung, des Sinnes, der Identität, des Volkes, des Seins) immer so darstellen, dass er einerseits schon geschehen ist, dass er in einer Hinsicht unwiderruflich ist (worin sich das verstellte Bewusstsein Ausdruck gibt, dass die demokratische Idee zumindest in einem bestimmten Sinn schon gewonnen hat, dass der Reaktionär also in der Tat eine Art Don Quixote ist);[70] andererseits hört die Reaktion nicht auf, zum Kampf gegen den Verlust aufzurufen, so also stünde er eben noch bevor. Dieser offene Widerspruch in den zeitlichen Stellungen zum Verlust macht nun eine besondere rhetorische Stärke der reaktionären Prosa aus, denn genau damit, mit diesem inkohärenten Schillern um den Verlust herum, wird dieser ununterbrochen wach und lebendig gehalten, er wird von einem Ereignis in eine permanente Realität übersetzt, die alleine deshalb ungreifbar (also doch wohl auch »dunkel«) ist, weil sich nicht sagen lässt, ob sie schon war oder noch kommt. Der Verlust, um den sich die Angst der Reaktion dreht, ist sowohl schon geschehen als auch noch drohend, und deshalb ist er *nie gegenwärtig*: was die Voraussetzung seiner unablässigen rhetorischen Vergegenwärtigung ist.[71] So hat Burke die Umrisse für eine Extrapolation

69 Ebd. 70.

70 Nochmal: Mit dieser Bestimmung ist keine Bagatellisierung der Schrecknisse der Geschichte verbunden, keine Teleologie, weder hegelianisch noch marxistisch, keine Endgültigkeit des geschichtlichen Verlaufs. Dass die Idee der Demokratie gewonnen hat, heißt nichts anderes, als dass in dem Moment, in dem wir leben (und etwa seit dem 19. Jh.) alle Antworten auf die Fragen des Politischen in Termini der Demokratie formuliert werden müssen – sogar die antidemokratischen. Genau das tut ja der Faschismus, der sich nicht genug in plebiszitären Selbstbestätigungen suhlen kann. Die gesamte Rahmung dessen, was wir unter Politik verstehen, hat ein irreduzibel demokratisches Moment. Das heißt im Übrigen nicht, dass sich das nicht auch ändern kann. Es ist immerhin möglich, dass eine ausreichend gewissenlose und dauerhafte Politik der Unterdrückung und Unmündigkeit, vielleicht nicht jede Erinnerung an diese demokratische Idee, aber doch die Hoffnung auf sie auslöscht. Damit ist auch klar, dass meine Rede von der Donquixoterie nicht der billige Versuch ist, die Reaktionäre einfach als Verblendete und Ewiggestrige zu disqualifizieren, in der Erwartung, damit mit ihnen fertig zu sein. Sie sind eben sowohl Ewiggestrige wie Hypermoderne. (Deshalb ist Burke kein Reaktionär im engen Sinn.) Und selbst wenn sie nur Ewiggestrige wären, bräuchte man nicht zu hoffen, dass dieser Aufweis alleine etwas gegen sie auszurichten imstande wäre.

71 Corey Robin hat auf die Bedeutung des Verlustthemas für die reaktionäre Selbstinszenierung nachdrücklich hingewiesen (The reactionary mind. 22f. 58f. 98f. 104f.). Im Kapitel 9 wird dort auch schon die paradoxe zeitliche Natur dieses Verlusts angedeutet.

geliefert, die sich, wie alles, was er hier zum Erhabenen schreibt, perfekt in die Logik der reaktionären Prosa einfügt.

Noch entscheidender ist aber die zweite Bemerkung, die voll und ganz ins Herz der reaktionären Unternehmung selbst führt. Wenn es stimmt, dass die Reaktion eine Pragmatik ist, die einen untilgbar »ästhetischen« Aspekt hat, dass sie aus ihrer eigenen Inszenierung heraus lebt; wenn die aber doch andererseits nicht eine bloße Sache von Büchern sein will (schließlich verachtet man die Schreiberlinge und Intellektuellen) und auch nie war – dann ist die Reaktion prinzipiell darauf angewiesen, in der Prosa, die sie kultiviert, den Unterschied von Literatur zu Wirklichkeit aus der Literatur heraus selbst zu unterlaufen oder zu überwinden. Da das aber nun mal nicht geht (zum Glück), braucht sie eine andere Strategie: die Verwischung der Unterschiede. Wir werden sehen, wie zentral diese Strategie werden wird. Das Erstaunliche ist nun, dass Burke auch in dieser Hinsicht vorgearbeitet hat – wenn auch sicher nicht absichtlich.

Kant wird in der *Kritik der Urteilskraft* die Thematik von Burkes Analyse des Erhabenen sowie einige Grundzüge übernehmen. Er wird ihr aber auch eine neue systematische Richtung geben. Es sind hier vor allem zwei Aspekte, die ich als Demarkationslinien benennen möchte und die direkt ins Zentrum der Fragen führen. Erstens ist es für Kant sicher, dass das Erhabene keine Eigenschaft der Objekte selbst ist; vielmehr handelt es sich beim Erhabenen um eine ganz spezifische Art der Antwort des menschlichen Geistes auf eine bestimmte Erfahrung. »Man sieht hieraus auch, dass die wahre Erhabenheit nur im Gemüte des Urteilenden, nicht in dem Naturobjekte, dessen Beurteilung diese Stimmung desselben veranlasst, müsse gesucht werden.«[72] Zwar thematisiert auch Burke das Erhabene als eine Reaktion auf einen bestimmten äußeren Eindruck, also letztlich als ein subjektives Phänomen. Gleichwohl hat Burke eben nicht den strengen transzendentalphilosophischen Ansatz, der eine klare Parteinahme erzwingt: entweder ist das Erhabene etwas rein Subjektives oder es ist in der Natur selbst. Burke ist, obgleich seine Analyse eine »psychologische« und schließlich (im Vierten Teil) eine sinnesphysiologische ist, unbekümmerter, was diese Frage betrifft. Das ist für sich kein Vorwurf, denn es wäre sicherlich ungesund, den transzendentalphilosophischen Standpunkt für allgemein verpflichtend zu erklären.

Der zweite Punkt findet sich ebenfalls bei Burke, wird aber bei Kant um ein Vielfaches eindeutiger durchgeführt. Um die Affektion des Erhabenen zu erleben, muss eine *Distanz* vorliegen. Das Schreckliche darf mich nicht *wirklich* gefährden. »Wer sich fürchtet, kann über das Erhabene in der Natur gar nicht urteilen, so wenig als der, welcher durch Neigung und Appetit eingenommen ist, über das Schöne.«[73] Auch Burke bemerkt, dass mein Leben nicht in Gefahr sein darf, soll ich irgendeine Art von »delight« erleben.[74] Es gehört sicher auch hierher, dass ein guter Teil seiner Beispiele der Kunst entnommen ist.

Aber eben das ist der springende Punkt. Spricht Burke nun über Literatur, über Kunst oder über die Natur, das Wirkliche? Ist das in letzter Konsequenz dasselbe, d.h. partizipiert es an derselben Wirklichkeit, im selben Sinn? Es wäre philosophisch dagegen

72 Kant: Kritik der Urteilskraft. B 95.

73 Ebd. B 103.

74 Burke: A Philosophical Enquiry. 44.

nichts einzuwenden, man wüsste es aber gern. Noch grundsätzlicher aber wird die Sache, wenn Burke zwar einerseits (wie erwähnt) erklärt, dass das Erhabene, um erlebt werden zu können, der Sicherheit und Distanz bedarf; wenn er aber andererseits behauptet, dass Schmerz und das Gefühl des Erhabenen verschiedene Intensitätsstufen ein und desselben Geschehnisses sind. Schmerz und Schrecken unterscheiden sich eigentlich nur in der Richtung: jener kommt vom Körper zum Geist, dieser umgekehrt, »but both agreeing, either primarily, or secondarily, in producing a tension, contraction, or violent emotion of the nerves«.[75] Schließlich erweist sich das Erhabene als eine Art geringerer Schmerz, der für die feineren Teile des Organismus als Anstrengung und Übung dient; aus dieser Anstrengung (*labour*) und Übung und ihrem gesunden Effekt resultiert die spezifische Lust am Erhabenen, so wie aus der Beziehung auf die feineren Teile des Organismus das Erhabene sich in die Nähe des Geistigen rückt (wohingegen sich die Anstrengungen der gröberen Teile unmittelbar als körperliche Schmerzen identifizieren lassen).[76] Anstrengung, Schmerz, Schrecken, Erhabenheit gehören also *einer* Dimension der menschlichen Existenz an, bilden gewissermaßen ein Kontinuum.

Genau das ist der Punkt, an dem eine Unklarheit entsteht, die für die gesamte reaktionäre Prosa charakteristisch werden wird. Diese lebt nämlich nicht nur aus der (teilweise unermüdlichen und daher ermüdenden) Evokation des Erhabenen; sie lebt vor allem daraus, dass diese Evokation die Unterscheidung zwischen dem Ästhetischen und dem Realen verwischt. Das Geile[77] am reaktionären Erhabenen ist eben, dass es unmittelbar das Überwältigende des Realen ausdrücken möchte. Es ist eine literarische Fiktion, die nicht eine Handlung oder Personen fingiert, sondern ihre eigene Wirklichkeit, und zwar stilistisch, eben unter Rückgriff auf die Elemente des Erhabenen, die Burke analysiert. Oder zumindest so: eine literarische Fiktion, die permanent und systematisch unter Appell an die Kraft des Erhabenen die Grenze zwischen Fiktion und Realität verwischt.

Wenn zwischen dem Erhabenen und dem Schmerz, zwischen Angst und Anstrengung nur ein gradueller Unterschied besteht, wenn sie ineinander übergehen, dann lässt sich auch nichts gegen ein literarisches Programm einwenden, dass die Potenz des Erhabenen so weit treibt, bis es gewissermaßen in die Realität springt: bis es als etwas Reales fühlbar wird und sich an die Stelle von anderen Fühlbaren setzt – oder an die Stelle, an der sich ein Mangel an Fühlbarem breitgemacht hat. Wenn zwar das eigene Leben nicht in Gefahr sein darf (was bei einer Leserin ja billig vorausgesetzt werden darf), die Distanz zu Gefahr nur durch den Grad der Anstrengung bemessen wird, dann ist die erhabene Prosa eben sowohl eine Sache des Ästhetischen wie der Erfahrung von Realem. (Natürlich nicht nur so, dass auch ein Text etwas Reales ist.) Die Reaktionäre verwischen eben systematisch diesen Unterschied: Das ästhetisch Herbeigezauberte wird als Realität ausgegeben, darin besteht ihre Mission. Diese Realität ist im Übrigen – auch das ist nicht zu unterschätzen – eine leibliche Realität. Auch das ist bei Burke angedeutet, wenn auch

75 Ebd. 120.

76 Ebd. 123. Teil IV. Sektion VII.

77 Manche Leser*innen stoßen sich vielleicht an so einem vulgären und ungenauen Ausdruck. Es wird sich im Verlauf der Analyse zeigen, dass das »Geile« als ein Terminus Technicus betrachtet werden muss, auf den nicht gut verzichtet werden kann.

Kontext und Formulierung hier noch durchaus harmlos sind: »Our minds and bodies are so intimately connected, that one is incapable of pain or pleasure without the other.«[78]

Doch dass der Leib als Ort der Realität erfahren wird in der reaktionären Selbststimulation, ist nicht ohne Bedeutung. Einerseits unterliegt dieser Aspekt einer Selbstverleugnung, indem er zwar für sich anerkannt, jedoch stets in den Ausdruck irgendeiner höheren Wirklichkeit umgedeutet wird, ganz in Übereinstimmung mit den beständigen idealistischen, antimaterialistischen, antinihilistischen Proklamationen. Andererseits ist eben dieser Rückfall aufs Urtümlichste, aufs Primitivste sehr wohl ein wirksames Prinzip für die Reaktion, die in ihm eben die Quelle all ihrer Brutalismen findet, ihrer Begeisterung für die wilde, verantwortungslose Tat, aber auch die Grundlage für ihre besondere Lieblingsdisziplin: die Verachtung und Beschimpfung der Intellektuellen.

78 Ebd. 121.

5. Joseph de Maistre: Schwelle mit Blutspur

Konterrevolution auf Katholisch. Wie Burke so gehört auch Joseph de Maistre in den Umkreis dessen, was ich als Konterrevolution im engeren Sinn von der Reaktion unterscheide, wenn bei ihm auch die Sache schon deutlich uneindeutiger wird. Auch ist er von denkbar anderer Geistesart als Edmund Burke; er repräsentiert einen anderen Typus von Konservativismus. Burke ist Traditionalist, sein Konservativismus begründet sich letztlich pragmatisch, seine Ängste sind die vor den Unwägbarkeiten, die mit dem Verlust einer etablierten und über Jahrhunderte bewährten wie behutsam an die je aktuellen Erfordernisse angeglichenen Ordnung verbunden sind. Ob man diese Ängste für begründet hält oder nicht, jedenfalls hat Burke ein grundlegend distanziertes Verhältnis zu den politischen Realitäten: Man findet bei ihm nicht den Gedanken einer direkten göttlichen Legitimation von Herrschaft, nur Herrschaft als solche ist gefordert, aber eher durch die menschliche Natur als durch irgendetwas anderes. Gott spricht nicht direkt zu bestimmten Menschen, nicht in bestimmten Institutionen, nicht durch bestimmte Religionen. Es gibt, wenn denn Gott Grund des Seins bleibt, eine fundamentale Opazität dieses Grundes, die alle »überfliegenden« Spekulationen verbietet. Am Ende hat Herrschaft eine Funktion zu erfüllen, und der Vorwurf an die Französische Revolution ist, dass sie die Erfüllung dieser Funktion unmöglich macht.

Auch Joseph de Maistre meldet sich früh in kämpferischer Absicht gegen die Französische Revolution zu Wort. (De Maistre ist selbst nicht Franzose im politischen Sinn, sondern entstammt dem Herzogtum Savoyen, das 1753, im Jahr seiner Geburt, ein unabhängiger Staat ist.) Auch ihm geht es darum, die Woge, die über Europa zu schwappen droht, aufzuhalten. Der Ton ist aber von Anfang an ein anderer als bei dem, bei aller Polemik, »moderaten« Burke. Die Gefahr, die de Maistre ausmacht, ist nicht einfach nur von politischer, sondern von geradezu kosmischer Ordnung; letztlich wird es eine eschatologische Frage sein, die in den politischen Kämpfen gewälzt wird.

Es kann hier nicht darum gehen, de Maistres literarisches Schaffen erschöpfend zu porträtieren. Ich werde lediglich ein paar Schlaglichter auf die Aspekte werfen, die ihn in der Geschichte der Reaktion auszeichnen bzw. die ihn in eine spezifische Übergangsposition in dieser Geschichte stellen.

In excelsis Deo. Denn auf den ersten Blick und vielleicht auch auf den zweiten ist de Maistre zwar ein Konservativer und ein Konterrevolutionär in meinem Sinn, nicht aber ein Reaktionär. Der Begriff des Konterrevolutionärs erfordert, wie schon ausgeführt, eine historische Situation, in der der Kampf gegen Ideale wie Realforderungen der (Französischen) Revolution eine realistische Aussicht auf politischen wie ideologischen Erfolg haben kann. Der Konterrevolutionär kann begründet davon ausgehen, dass sein Kampf, wenn er denn erfolgreich ist, sowohl die neuen politischen Gebilde dem Untergang preisals auch die Konzepte, auf denen sie beruhen, dem Vergessen anheimgeben wird. Der Reaktionär hingegen ist die Gestalt dessen, der ohnmächtig vor dem endgültigen Erfolg der modernen politischen Konzepte steht und nun in die paradoxe Situation gedrängt ist, in ihnen, mit ihnen und gegen sie ihre Überwindung zu denken und zu fordern. Das Ausweichen aufs Fiktive und Affektive, das als ein Wesensmerkmal der Reaktion auftreten wird, ist in dieser Ohnmacht angelegt, ebenso wie andererseits die höchst pragmatische Strategie der Faschisten, sich ihre anti-demokratische Macht mit pseudo-demokratischen Mittel legitimieren zu lassen (vor allem Plebisziten). Der Antimodernismus von Reaktion und Faschismus ist – im Gegensatz zur Konterrevolution – durch die Probe der Moderne gegangen; Reaktion und Faschismus können die Wiederrichtung des Ancien Regime nicht mehr erträumen, bzw. was da erträumt wird, ist das Zerrbild des Ancien Regime: eine hierarchische Ordnung jenseits der Mitsprache der Vielen, in einer Zeit, die ohne diese Mitsprache nicht mehr denken kann.

De Maistre ist in einem ersten Sinn Konterrevolutionär und nicht Reaktionär, weil er wortreich und mit Verve gegen die Französische Revolution ins Feld zieht. Er ist das auch, weil er im Gegensatz zu den späteren Reaktionären sehr wohl genau das will, was diese nicht mehr glauben können (was sie nicht davon abhält, sich immer wieder sehnsüchtig eine solche verlorengegangene und in Wahrheit nie dagewesene harmonische Ordnung zusammenzufabulieren): die Wiederherstellung des Ancien Regime.

Bei de Maistre hat das vor allem einen fundamental religiösen Aspekt. Zwar wird auch von Burke die Religion angerufen, wenn es gilt, die Bestrebungen des Modernismus zu kritisieren; aber die Religion hat hier offensichtlich eine Funktion im Bereich menschlichen Zusammenlebens zu erfüllen. Eine völlige Eigenständigkeit, gar einen absoluten Wahrheitsanspruch von Religion wird man zumindest in den *Reflections* vergeblich suchen. Ganz anders bei de Maistre: Die Religion, und das ist für ihn der Katholizismus, ist absolut wahr. Man kann zwar davon ausgehen, dass sich die Unterordnung unter die Religion immer auch als die beste bürgerliche Verhaltensweise herausstellen wird; aber die Religion erhält davon keinen weiteren Gewinn an Wert und sie ist von dieser politischen Zweckmäßigkeit, wenn es so eine gibt, auch nicht abhängig. Der Primat der Religion gegenüber allen anderen Rücksichten ist ein absoluter.

De Maistres Schriften sind daher ebenso theologisch wie sie politisch sind, oder sogar noch mehr. So beginnen die *Considérations sur la France* nicht nur mit einer allgemeinen Reflexion über das Verhältnis von menschlicher Freiheit und göttlicher Vorherbestimmung; sie versuchen vielmehr durchgehend eine Einkleidung und Erklärung der historischen Geschehnisse in theologischen Termini. Wenn de Maistre auch den Text mit der Bekräftigung menschlicher Freiheit beginnen lässt, so erklärt er ebenso schnell, dass die Revolution in Wahrheit nicht von den Revolutionären geführt wird, sondern jene diese führt. Und schon eine Seite später wird klar, dass sich hinter der Revolution

die göttliche Macht *nahezu* unverhüllt zu erkennen gibt.[1] Nahezu: nämlich nur verdeckt durch ihren größten Gegensatz – für de Maistre ist die gedankliche Kohärenz nicht nur kein zwingendes Erfordernis, sondern fast schon ein Hindernis des Schreibens, weiß er doch, dass das Paradox und die Überspitzung den Leser am zuverlässigsten treffen.

Aber nicht nur ist die Revolution in Wahrheit ein Werkzeug Gottes; sie ist selbst schon eine Strafe: Mit ihr schlägt Gott alle, die die Auflösung der Religiosität und die Untergrabung souveräner Herrschaft betrieben haben.[2] Auch hier ein eigenartiger Zirkelschluss: Denn wenn die Revolution die Strafe für die Unbotmäßigkeiten der sich modern wollenden Menschen ist, dann ist sie also letztlich die Strafe für die Revolution selbst. Sie fungiert, allen versuchten Rationalisierungen zum Trotz, als eine Art Scheitel des Wirbels, der de Maistres Text ist: die Schwerkraft der dunklen Materie.

Die *Considérations* sind insofern eigenartig, als sie einerseits noch die Hoffnung artikulieren, die Revolution werde in eine umso grandiosere Wiederherstellung des Königtums führen, so wie sie auch die Erneuerung des Klerus besorgen werde, der einer Erneuerung bedurft hatte. Von der Gottheit heißt es: »Benutzt sie die schlechtesten Werkzeuge, so geschieht es, weil sie straft, um zu bessern.«[3]

Andererseits zeigt de Maistre bereits in diesem Text eine solche Obsession mit Dekadenz, Auflösung, Strafe, Krieg und Vernichtung, dass es nicht sicher ist, ob er rein libidinös gesprochen wirklich die Restauration erstreben kann, die er politisch zu hoffen vorgibt. Je weiter die Zeit fortschreitet, ohne die triumphale Wiedergutmachung zu bringen, desto tiefer wird der spekulative und literarische Impetus ihrer Evokation wie der der Katastrophe. Es zeichnet sich bei de Maistre also der Übergang von der Konterrevolution zur Reaktion im engen Sinn ab, ohne dass man ihn völlig eindeutig der einen oder anderen Seite zuordnen kann.[4]

---

1 C. 201f./31f. (Ich nenne zuerst die Seitenzahl der französischen Ausgabe, nach dem Querstrich die der deutschen Übersetzung, wo vorhanden. Bei dem Essay von Cioran verfahre ich genauso. Die Übersetzungen aus dem Text über den Protestantismus sind von mir.) Es findet sich in *Sur le protestantisme* diese scheinbar bescheidenere, vielleicht gar philosophisch-kritisch anmutende Bestimmung des eigenen Standpunkts: »je ne veux envisager le christianisme que comme une institution politique« »Ich will das Christentum nur als politische Einrichtung betrachten.« (P. 318). Allerdings kann man das nicht als die ganze Wahrheit betrachten, sondern eher als eine für den Argumentationszusammenhang gemachte (also mehr heuristische) Einschränkung. Niemals ist die Transzendenz des Göttlichen und die absolute Wahrheit des Katholizismus in Frage gestellt oder von anderem abhängig gemacht – auch wenn de Maistre jederzeit das Religiöse und das Politische aufeinander bezogen hält. Cioran lenkt die Aufmerksamkeit auf diese paradoxe Seite von de Maistres Denken, das die absolute Transzendenz Gottes braucht, ihn aber fast nur in der Gestalt der Vorsehung zu Gesicht bekommen kann, d.h. insofern er die unsichtbare Macht ist, die die Geschichte lenkt. Vgl. Cioran: Joseph de Maistre. 1537f./76f. Der politische Sinn seines Katholizismus ist dort pointiert ausgesprochen: »S'il préférait le Père au Fils [d.h. das Alte vor dem Neuen Testament], il préférera encore le pape à l'un et à l'autre […].« »Wenn er den Vater dem Sohn vorzog, so zog er überdies beiden den Papst vor.« (1538/78)

2 Diese Theorie findet eine besonders unappetitliche und brutale Variation in den *Soirées*, wo ausführlich die These vertreten wird, dass alle Krankheiten Strafen und jedes physische Übel in Wahrheit Folge eines moralischen sei. Das wird weiter unten noch näher ausgeführt.

3 C. 202/32. »Si elle emploie les instruments les plus vils, c'est qu'elle punit pour régénérer.«

4 Es versteht sich: Dieser Übergang ist kein einmaliges Ereignis, keine Epoche, nicht bei einem Autor zu finden; es ist eine systematische Verschiebung, die nach und nach an Raum gewinnt, die aber

Der ungebrochene Katholizismus und die Hoffnung auf die Restauration machen ihn zum Konterrevolutionär.[5] Die Ambivalenz zeigt sich aber schon in de Maistres Geschichtsbegriff. Einerseits ist de Maistre, Kind seiner Zeit, ein höchst geschichtsbewusster Denker, der nicht nur anekdotisch historische Belege für seine allgemeinen Thesen bringt, sondern kleine Abhandlungen schreibt, die die historische Unausweichlichkeit seiner Vorhersagen und Diagnosen belegen sollen. So z.B. wenn er die menschliche Geschichte als eine des Krieges darstellt oder die Unmöglichkeit, die Republik zu dauerhafter Existenz zu führen, beweist.[6] Geschichte ist, so erklärt de Maistre mehrfach, »politique expérimentale«.[7]

Doch diese Geschichte lehrt uns vor allem eines: dass sie nichts Neues hervorbringt. »Somit gibt es nichts Neues, und die große Republik ist ein Unding, denn es gab nie eine große Republik.«[8] Wir stehen mit de Maistre also inmitten eines modernen Geschichtsbegriffs, der mit seinen eigenen Mitteln aber wieder zurückgebaut werden soll. Es ist dieselbe strategische Position, die spätere Reaktionäre in Bezug auf die Idee der Demokratie einnehmen werden: die Demokratie mit ihren eigenen Mitteln schlagen.

Andererseits ist das Instrument dieser Enthistorisierung der Historie die göttliche Vorsehung. Die Vorsehung ist der Überschuss über eine nur menschliche Geschichte, die diese lenkt und ihr Sinn gibt – und die ihr damit die Geschichtlichkeit im vollen Sinn nimmt. De Maistre spricht gar die Idee einer List der Vorsehung (»une *affectation* de la Providence«) aus,[9] die wenig später als List der Vernunft wiederkehren wird: Die Vorsehung benutzt das Volk, um ihre eigenen Zwecke zu erreichen, die den erklärten Zwecken des Volkes entgegengesetzt sind. Am Ende gilt, dass »die Ordnung das natürliche Element des Menschen ist«,[10] eine Ordnung, die selbstverständlich eine ewige und göttliche ist.[11]

So eine Ordnung fordert Unterschiede, Hierarchien. Der Abscheu, ein tiefer, metaphysischer Abscheu vor der Idee der Gleichheit ist überall wirksam bei de Maistre. Er

---

unter Umständen von manchen Autoren wieder aufs Neue vollzogen – oder sogar umgedreht werden kann. Daran, dass die Hegemonie irgendwann auf die Seite der Reaktion übergegangen ist, kann dann aber kein Zweifel mehr bestehen.

5 Sehr deutlich am Ende des Kapitels X ausgedrückt, C. 276/122.

6 C. 212–219/45-52. 219 ff/53ff. Kurios ist auch die gewagte Behauptung (um es mal höflich auszudrücken), dass es keine Herrscherfamilie gebe (nicht: geben kann, sondern faktisch gebe), der man einen plebejischen Ursprung nachweisen könne! (C. 272/118).

7 C. 275/121. E. 363/125. Wieder einmal macht der Übersetzer den Leser*innen das Leben unnötig schwer, indem er diesen sehr prägnanten Ausdruck einmal mit »Experimentalpolitik«, dann aber wieder ganz schnöde als »politische Erfahrung« wiedergibt.

8 C. 220/54. »Ainsi, il n'y a rien de nouveau, et la grande république est impossible, parce qu'il n'y a jamais eu de grande république.«

9 C. 256/98. Der Übersetzer schwächt diesen kraftvollen Ausdruck deutlich ab, indem er nur davon spricht, dass »die Vorsehung das Trachten des Volkes nach einem Ziel absichtlich […] benutzt«.

10 C. 259/103. »l'ordre étant l'élément naturel de l'homme«.

11 Überhaupt gibt es keine Unordnung und keinen Zufall in der Welt; überall wirkt die souveräne Macht Gottes, die alles leitet; vgl. C. 271/116. Später spricht de Maistre als das »unwandelbare Gesetz der Revolution« aus: »wonach alles gegen den Willen der Menschen und wider alle Wahrscheinlichkeit geschieht.«»[…] qui veut que tout se fasse malgré les hommes et contres toutes les probabilités.« (C. 273/119).

nimmt sogar eine besonders charakteristische Strategie der späteren Anti-Egalitären auf, indem er die Monarchie als so egalitär rekonstruiert, dass sie die demokratischen Forderungen erfüllt, auf die die Republik Anspruch erhebt. Diese hingegen erscheint als die wahre Despotie. Es ist also die Monarchie, die, weil sie die Unterschiede der Ränge beachtet und allen den ihnen zustehenden Teil gibt, demokratischer ist, als die Republik es durch ihre Gleichmacherei sein kann. Hier wird offenkundig eine Konzeption (die des Demokratischen) entwendet und so umformuliert, dass sie ihr eigenes Gegenteil besagt und politisch befördern soll.[12]

Alles, worauf sich der Zorn de Maistres wirft, ist dadurch ausgezeichnet, dass es überkommene Ordnungen und Hierarchien in Frage stellt und letztlich (weil Infragestellung schon Schwächung ist) vernichtet (zumindest was die praktischen Effekte angeht).[13] Mehrfach fällt der Ausdruck vom »allgemeinen Lösungsmittel« (»dissolvant universel«), das bald die Philosophie (gemeint der religionskritische Rationalismus), bald der Protestantismus ist.[14] Gerade letzterer zieht regelmäßig den Grimm des militanten Katholiken de Maistre auf sich. Er habe zuerst den »Geist der Empörung« (»esprit d'insurrection«) in Europa verbreitet; die Empörung der individuellen Vernunft gegen die allgemeine; der Feind allen gemeinsamen Glauben und damit der Feind der menschlichen Rasse selbst; Todfeind aller Souveränität, der sich schon durch seinen Namen verrät, denn er protestiert gegen alles.[15] Protestantismus und politische Fundamentalkritik von Autorität werden konsequent enggeführt. Sie sind eigentlich dasselbe. Und das, was sie sind, ist einerseits der Ursprung alles Übels und andererseits: nichts. Der Protestantismus ist nicht einmal eine Religion, er ist am Ende die bloße Negation des Katholizismus.[16] Dagegen zeichnet sich die wahre Religion aus durch die Unfehlbarkeit der Lehre, durch blinden Gehorsam, durch Aufgabe aller individuellen Überlegung, durch einen ebenso universellen wie unhinterfragten Glauben. Ordnung ist bei de Maistre gleichbedeutend mit Unterordnung.

Der Protestantismus ist keine Religion, und die Republik ist ebenso unmöglich wie nichtig; diese Nichtigkeit (*nullité*)[17] wird immer wieder angerufen. In einem sehr prägnanten Sinn ist die Republik also nicht; sie ist nicht *wirklich*. Hier deutet sich die fundamental ontologische Problematik an, die spätere Reaktionäre umtreiben wird. Sie ist

12 Vgl. C. 263 f/107f.

13 So richtig wie entgeistert stellt de Maistre fest, dass die kritische Vernunft offenbar vor gar nichts Respekt hat! »La grande base du protestantisme étant le *droit d'examiner*, ce droit n'a point de limites; il porte sur tout et ne peut recevoir de frein. […] Donc, tous les dogmes seront *examinés* et, par une conséquence infaillible, *rejetés*, plus tôt ou plus tard […].« (P. 325) Ja, ganz genau. Und damit muss man klarkommen. Der Appell an eine blinde Unterwerfung war schon 1800 so lächerlich und realitätsfremd wie 2022 – und wie sicher auch bereits 1300.

14 C. 273/118. (Eigenartigerweise fehlt exakt dieser Einschub in der Übersetzung: »le philosophisme, {qui est le dissolvant universel}.«) P. 311.

15 Das alles sind Zitate allein aus den ersten drei Seiten von *Sur le protestantisme* (P. 311–313)!

16 P. 329.

17 Besonders deutlich im Kapitel VII, das die Zeichen der Nichtigkeit der französischen Regierung in seinem Titel führt. »Nullité« ist ein Ausdruck, der stark juristisch gefärbt ist. Das Nicht-Sein, das er anzeigt, ist keines des bloßen Faktums, sondern ein Nicht-Sein de jure, eine Unwirksamkeit, die noch das ausgefeilteste Gebilde, noch den detailliertesten Vertrag schlagen kann, wenn die Grundbedingungen nicht erfüllt sind.

hier aber wieder theologisch, fast schon metaphysisch-traditionell interpretiert: Es ist das Nicht-Sein des Bösen, das sich in der Revolution ausdrückt. »Das Böse hat mit dem Dasein nichts gemein. Es kann nichts schaffen, denn es ist rein verneinend. Das Böse ist die Zerstörung des Seins, es ist nicht *wirklich*.«[18]

Doch dabei bleibt es nicht. Im Verlauf der Auseinandersetzung mit der Revolution, ja schon im nächsten Satz wird diese privative Sicht des Bösen (»mal«) transformiert in eine dämonische Totalität der Verkommenheit, die sich nicht mehr mit dem einfachen Konzept einer *privatio boni* fassen lässt. »Nun aber ist es das Kennzeichen der französischen Revolution, das sie zu einem einzig dastehenden geschichtlichen Ereignis macht, dass sie von Grund aus *böse* ist. Nichts Gutes tröstet den Blick des Betrachters an ihr. Sie ist das höchste Maß von Verworfenheit, die reine Unreinheit.«[19] »In der französischen Revolution liegt etwas *Teuflisches*, das sie von allem unterscheidet, was man bisher erlebt hat und noch erleben wird.«[20] Wie sich die Metaphysik des Bösen zwischen Nicht-Sein und zweitem Prinzip bewegt, so kommt bei de Maistre auch der Geschichtsbegriff in Bewegung, denn plötzlich gibt es ein Ereignis, das ganz neu ist – und das doch am Ende nur die immergleiche Logik der Vorsehung bestätigen *muss*. Immer finden wir de Maistre auf der Schwelle. Sein Lavieren, seine Inkonsistenz in diesen grundlegenden Fragen sind nicht so sehr theoretische Mängel, als sie vielmehr exakt seine systematische und historische Position bestimmen.

Auch in de Maistres Kritik an der Revolution begegnet wie bei Burke hier und da ein theoretischer Grund; etwa die richtige Bemerkung, dass Verfassungen und Institutionen nicht aus einer Deliberation entstehen[21] (was sicher noch für die »demokratischen« Verfassungen zutrifft: so kann man die französischen Verfassungen während der Revolution ja nicht von den blutigen und kriegerischen Geschehnissen abtrennen, die sie erst möglich und notwendig machten); oder die schon von Burke her bekannte Forderung, bei der politischen Gesetzgebung nicht mit Abstrakta wie »der Mensch« zu arbeiten.[22] Wieder ähnlich wie bei Burke wird von nationalen Charakteren gesprochen, die jeweils andere Verfassungsordnungen verlangen. Darüberhinaus wird eine solch schamlose Verklärung der Monarchie betrieben, dass man sich schon fragen muss, wie verrückt jemand sein musste, um sich gegen so ein unübertreffliches System der Verteilung von Gnaden, Gütern und Gunst zu empören. Doch gute oder schlechte Argumente dienen sehr offensichtlich immer nur dem Zweck, eine in sich unantastbare Wahrheit stets aufs Neue zu bekräftigen: dass Gott die Welt regiert, dass der Mensch ein beschränktes und sündiges

18 C. 224/58. »Le mal n'a rien de commun avec l'existence; il ne peut créer, puisque sa force est purement négative: *Le mal est le schisme de l'être: il n'est pas vrai*.« Der französische Ausdruck für die Zerteilung des Seins, den de Maistre verwendet, ist sichtlich schwerer an Gehalt und Verbindungen.

19 Ebd. »Or, ce qui distingue la Révolution française, et ce qui en fait un *événement* unique dans l'histoire, c'est qu'elle est *mauvaise* radicalement; aucun élément de bien n'y soulage l'œil de l'observateur: c'est le plus haut degré de corruption connu; c'est la pure impureté.«

20 C. 226/61. »Il y a dans la Révolution française un caractère *satanique* qui la distingue de tout ce qu'on a vu et peut-être ce qu'on verra.« Das gleiche Schwanken zwischen Manichäismus (E. 387/155) und *Privatio boni*-These (E. 389/158) begegnet auch im *Essai sur le principe créateur*.

21 Z.B. C. 238/76.

22 C. 235/72.

Wesen ist und dass Gott daher die Könige zur Herrschaft beruft – wortwörtlich: »Gott setzt die Könige buchstäblich ein.«[23]

Es geht hier um mehr als um die Rettung eines »gewisse[n] theokratische[n] Element[s]« der (französischen) Monarchie (und nicht nur dieser).[24] Es geht um eine ganze Weltsicht voller Dramatik, Gehorsam,[25] Opferbereitschaft und Blutvergießen. Der Rationalismus der Philosophen zieht nicht nur jedes Gut in Zweifel, höhlt nicht nur die Grundlagen der Monarchie aus, sondern er wirkt vor allen Dingen leblos, mechanisch (so wie die Rationalisten ja auch dem Mechanismus besondere Zuneigung entgegenzubringen scheinen). Es fehlt da einfach das Hohe.

Es gilt das gesprochene Wort. Der kurze Text des *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines* (entstanden 1809, veröffentlicht 1814) bietet eine prägnante Zusammenfassung des Denkens von de Maistre. Das im Titel genannte Prinzip ist schnell identifiziert: Gott war's. Was den doktrinalen Gehalt angeht, kommt man ohnehin bei de Maistre am Ende oft nicht weiter. Er verbindet in diesem Text mit dieser Allerweltsthese aber einen Gedanken, der gerade in seiner Radikalität besonders eindrucksvoll ist. Es wird hier nämlich konsequent die Unterlegenheit des geschrieben gegenüber dem gesprochenen Wort durchdekliniert. Oder noch genauer: Es gibt eine wahre Verfassung der menschlichen Angelegenheiten, die direkt von Gott selbst ausgeht; diese Verfassung ist streng zu unterscheiden von den Reglementierungen, die üblicherweise unter dem Namen der Gesetze figurieren. Das wahre Gesetz nämlich wird von Menschen nicht gemacht, schon gar nicht von *allen* (wie de Maistre mit einigem Widerwillen den demokratischen Gedanken erwähnt), es ist vielmehr unveränderlich und absolut bindend. Und *es ist nicht geschrieben*.

Das wird auf verschiedenen Niveaus durchgedacht. Einerseits ist die Beobachtung völlig unzweifelhaft, dass ein schriftlich niedergelegter Gesetzeskorpus allerlei Relativierungen und Umdeutungen unterworfen sein kann. Das Prinzip »Je mehr bei einer Einrichtung geschrieben wird, desto schwächer ist sie«,[26] könnte sich ebenso bei klassischen Konfuzianern finden: Für Konfuzius ist schon die Tatsache, dass ein Herrscher Gesetze erlassen muss, ein Beweis für sein Scheitern. Aber so meint es de Maistre nur oberflächlich. Die richtige Einschätzung, dass das konkrete Fungieren der Verfassungsorgane nicht vollständig geregelt werden kann, wird hier sofort zur Ausrede: Also muss man gar nichts regeln. Und zum Vorwand für eine ganz andere Behauptung: Am besten regelt man gar nichts: »Das geschriebene Wort ist nichts.«[27]

Und dann nimmt sogar noch de Maistre seine Zuflucht zu einer jener Plattitüden, die man (immerhin noch differenzierter) bei Burke hätte finden können: »Die wahre engli-

23 E. 366/128 »Dieu *fait* les Rois, au pied de la lettre.« Es ist de Maistre, der im Original die Betonung setzt. Es ist ihm offenkundig ernst mit seiner Behauptung. Dieses Vorwort zum *Essai sur le principe créateur…* fungiert, als maximale Verdichtung von de Maistres Denken, fast als ein Credo seiner Metaphysik und Politik, seiner, wie es dort auch heißt: »Metaphysik der Politik« (364/126).

24 C. 243/81. »certain élément théocratique«

25 Cioran spricht treffend von einer »rage de la soumission« (Cioran: Joseph de Maistre. 1549/91).

26 E. 364/127. »Plus on écrit et plus l'institution est faible.«

27 E. 371/134. »Ce qui est écrit n'est rien.« Ganz abgesehen von dem für die Reaktionäre sehr typischen Alarmismus: Es geht immer gleich der ganze Staat unter…

sche Verfassung besteht in jenem wundervollen, einzig dastehenden, untrüglichen, über alles Lob erhabenen Gemeingeist, der alles leitet, alles bewahrt.«[28] Das ist ja schon fast zu demokratisch für einen wie de Maistre; der Zweck so einer Erhebung eines »öffentlichen Geistes« oder »Gemeingeistes« ist sichtlich die Etablierung einer Ordnung, die sich in keiner Weise rational formulieren und deshalb auch nicht kritisieren lässt und die vor allem eine Unterscheidung (der Nationen untereinander und innerhalb der Nationen: eine Schichtung) fordert.

Aber bleiben wir bei der Idee einer metaphysischen Erhabenheit einer »Verfassung«, die sich nicht aufschreiben lässt. »Die eigentlichen und wahren Grundlagen jeder Verfassung sind stets ungeschrieben und können nie geschrieben werden, ohne den Staat zu gefährden.«[29] »Der Mensch kann keine Verfassung machen, und keine legitime Verfassung kann geschrieben werden.«[30] Es ist dies eine jener Mystifizierungen, an denen Derrida seine Freude hatte, die hier aber konkrete theologisch-politische Zwecke erfüllt.

Dort, wo das Eigentliche und Wahre nicht ausgesprochen werden kann (oder darf?), bleibt nur die Unterwerfung. Was sich hier kundtut, ist ein ebenso tief verwurzelter wie intellektueller *Anti-Intellektualismus*. Selbst noch die Opposition von Parole und Langue greift in Wahrheit zu kurz, denn das Wahrste kann nicht aufgeschrieben werden, aber auch nicht wirklich ausgesprochen; am ehesten noch: *gesungen*. »Die Vernunft kann nur *sprechen*, aber die Liebe *singt*; darum singen wir unsere [Symbole].«[31] Es kommt hier also ein entschiedener, hochreflexiver Irrationalismus zum Ausdruck – und einem Denker, der die Paradoxie so schätzt, wird man das Paradoxe dieser Tatsache nicht zum Vorwurf machen können.

Eine *militante Mystifizierung* ist am Werk, die sich bei den Späteren wiederfinden wird. So eine Mystifizierung bleibt letztlich völlig leer und muss sich durch die Autorität bestimmen: Jemand muss sagen, wo das Wahre ist. Das gilt für de Maistres Papismus, und wann einer im Heidegger'schen Sinn eigentlich und entschlossen ist, erfordert ja eine ebenso willkürliche Festlegung, nur dass hier eben die Instanz der Entscheidung nicht mehr mitgegeben ist.

Diese Form der Mystifizierung ist immer die Antwort auf eine kritische Infragestellung. Kein halbwegs ungebrochener Volksglaube etwa kennt den Fanatismus der Unterwerfung, den die Reaktionäre sich und anderen zum Gebot zu machen gewillt sind. Et-

---

28 Ebd. »La véritable *constitution anglaise* est cet esprit public admirable, unique, infaillible, au-dessus de tout éloge, qui mène tout, qui conserve tout, qui sauve tout.«

29 E. 372/135. »[…] ce qu'il y a de plus essentiel, de plus intrinsèquement constitutionnel, et de véritablement fondamental, n'est jamais écrit, et même ne saurait l'être, sans exposer l'État […].« Wieder balanciert de Maistre auf der Schwelle: Ist das absolut Grundlegende nun so, dass man es gar nicht aufschreiben kann? Oder könnte man es aufschreiben, darf es nur nicht, um den Staat nicht in Gefahr zu bringen?

30 E. 382/148. »*L'homme ne peut faire une constitution; et nulle constitution légitime ne saurait être écrite.*«

31 E. 375/139. »La raison ne peut que *parler*; c'est l'amour qui *chante*; et voilà pourquoi nous chantons nos Symboles […].« Meine Korrektur der Übersetzung macht den Text, da besteht kein Zweifel, unklarer. Es kommt aber eben auf diese Unklarheit an. Das Symbolische meint eben jene Dimension des Mysteriösen bzw. der Mystifizierung, die der Text von de Maistre in dem Zug konstruiert, in dem er vorgibt, ihn nur anzurufen. Es bleibt zwar richtig, dass de Maistre hier vielleicht auch konkreter an das apostolische Glaubensbekenntnis (»le symbole des apôtres«) gedacht hat. Dann ist seine Wahl eines Ausdrucks in diesem Fall aber immer noch bezeichnend.

was wird als verloren empfunden und soll durch diesen coup de force wiedererlangt werden; die Gewalt, die man sich selbst dabei antut, ist gewissermaßen Beweis der Wahrheit des derart Proklamierten – und vielleicht ist sie ja die Sache selbst (als Selbstaffektion). Mystifizierung, Autorität, Unterwerfung gehören in dieser Diskreditierung des Geschriebenen zusammen. In Sachen der Religion und des Staates ist die Schrift Kennzeichen der Schwäche und zugleich eine unerlässliche Stufe des Ruins. Und natürlich ist all das nur der radikalen Schlechtigkeit des Menschen geschuldet:

> bei der Begründung derjenigen [Institution], die gewiss göttlichen Ursprungs ist, [wurde] gar nichts geschrieben […], damit wir recht fühlen, dass jedes geschriebene Gesetz nur ein notwendiges Übel ist, das durch menschliche Schwachheit oder Bosheit hervorgerufen wurde, und dass eine Verfassung ganz nichtig ist, wenn sie nicht vorher eine ungeschriebene Weihe erhalten hat.[32]

Mystifizierung und Anti-Intellektualismus ist das eine; die Kritik des Geschriebenen hat aber noch eine weite Funktion oder vielleicht sogar: eine besondere Quelle. Damit eröffnet sich für de Maistre nämlich eine besonders wirkungsvolle Methode, den Protestantismus, diesen Ursprung allen Übels, zu diskreditieren. De Maistre spielt dazu das Verbum gegen die Scriptura aus: Die Protestanten wollen sich auf einen Text verlassen, während die Katholiken wahrhaft auf das Wort Gottes zurückgehen.[33] (De Maistre lässt die »Parole« ins »Verbe« hinüberfließen, welches letztere Wort im Französischen der übliche Ausdruck für den Sohn Gottes als Wort ist.) Das Wort (»Parole«, »Verbe«) wird mit dem Leben und der Wirksamkeit, mit Lebendigkeit und Handlungsmacht gleichgesetzt, wovon die Schrift nur ein Abglanz, ein Abbild ist.[34] Die Strategie de Maistres mag auf dem Papier aufgehen; freilich ist das ein gewagtes Spiel, das er da eingeht: Er ist bereit, die Rolle der Schrift so massiv herunterzudrücken, dass – folgte man dem Gedanken bis ins Letzte – das Christentum als solches ins Schwanken geraten muss. Bisweilen scheint es, de Maistre wäre bereit, die Bibel abzuschaffen, wenn nur der Vatikan weiterbesteht. In der Tat, de Maistre fürchtet keine noch so drastische Übertreibung.

Schließlich führt der *Essai* auf eine Theorie der Namen, die sich nicht mit einer Kritik des Nominalismus aufhält: Es geht hier nicht um Begriffe, sondern um Eigennamen, von denen steif und fest behauptet wird, dass Gott selbst sie gibt und dass sie dem Sein der mit ihnen Belegten entsprechen![35] Es ist nun nicht so, dass man solches oder Ähnliches

---

32 E. 378/143. »celle [l'institution] qui est certainement divine, n'a rien écrit du tout en s'établissant, pour nous faire sentir que toute loi écrite n'est qu'un mal nécessaire, produit par l'infirmité ou par la malice humaine; et qu'elle n'est rien du tout, si elle n'a reçu une sanction antérieure et non écrite.«

33 E. 378f./143f. Vgl. auch P. 313. 323.

34 Vgl. zum Verhältnis von »Verbe«, »Parole« und Zeichen allgemein auch SP. 503ff./120ff.: Es gibt keine willkürlichen Zeichen; in ihnen wirkt sich immer ursprünglich ein sachgerechter Geist aus. Jede Sprache wurde letztlich von Gott empfangen. Der Mensch kann kein Wort schaffen. Im selben Sinn argumentiert de Maistre auch vehement für die These, dass uns die Ideen angeboren seien, und scheut auch da keine metaphysische Plakativität. SP. 508ff./125ff. 626–629/270-274.

35 E. 393f./163f. Und grundlegend bis E. 398.

nicht immer mal wieder geglaubt hat. Dass nun aber ein weitgereister und hochgebildeter Mann zu Beginn des 19. Jhs. daraus eine ganze philosophische Theorie macht, ist eine jener Anachronismen, die de Maistre regelrecht aufsucht. Angriff ist die beste Verteidigung, sagt er sich wohl, und wenn man sich den Anmaßungen der Aufklärung erwehren will, dann kann man gar nicht tief genug ins Unaufgeklärte zurückgehen. Dass das kritisch durchleuchtete und explizit gemachte Unaufgeklärte nicht mehr dasselbe ist, wie sein einfach praktiziertes Pendant, kann de Maistre dabei nicht verborgen geblieben sein – umso besser, kann diese Affirmation des Volkstümlichen im Rahmen einer philosophischen Theorie doch einige wichtige Funktionen erfüllen.

Erstens und grundlegend vollzieht es eine Umdeutung des bloß Faktischen ins Wesentliche, ins durch eine höhere Order Gerechtfertigte. Eine nun einmal gegebene Ordnung, in der tausend Zufälle und zehntausend Ungerechtigkeiten ihre Hand im Spiel hatten, wird kurzerhand zum wohlerwogenen Resultat göttlicher Vorsehung erklärt. Dieses Schema gilt für die Namen im engen Sinn wie für ihre Verwertung im politischen: Einen Namen haben, heißt dort: einer großen Familie angehören – womit mit einem Schlag auch die aristokratische Ordnung zur wahren erklärt ist.[36]

Zweitens wird damit noch einmal die Relativität aller Verfassungen auf die Nationen bekräftigt. (Dem dient die Kritik an der Verwendung von Fremdworten im Politischen und Philosophischen; es sollen immer Worte aus der Nationalsprache verwendet werden.) Das ist für sich vielleicht nicht falsch, hat bei de Maistre (wie bei Burke) aber einfach den Zweck, die universalistischen Ansprüche der Aufklärung und Emanzipation zurückzuweisen.

In beiden Hinsichten bewegt sich de Maistre auf der Schwelle zwischen Konterrevolution und Reaktion: Die Ermahnung, bei den Namen der Nationalsprachen zu bleiben, nimmt ausgerechnet die Neukonzeption des Politischen im Rahmen der Nation auf, die sehr deutlich mit Revolution verbunden ist und auf die sich dann wieder die Faschisten in dem Bemühen stützen werden, der Emanzipation ihre Mittel zu entwenden.

Noch kritischer ist aber der andere Aspekt, der zugleich weiterführt: Die theoretische Rechtfertigung des Faktischen als eines eben durch das Faktum Legitimen kann und soll sichtlich der Verteidigung des Ancien Regime dienen; allerdings wenn sich die Vorsehung so gründlich ins historische Geschehen einmischt, dann wird es bald nicht mehr sicher, ob nicht doch auch z. B. der Erfolg der Revolution von Gott gewollt war. Natürlich war er das, wird de Maistre sagen, aber nur als Strafe. Das große Werk der *Soirées de Saint-Pétersbourg* ist fast keinem anderen Thema gewidmet, obgleich es von allem Möglichen zu handeln scheint: Es schreibt da einer, der sich selbst Rechenschaft von einer Theorie der Geschichte und der Vorsehung ablegen will, die eigentlich andere Ergebnisse hätte bringen müssen. Nicht nur ist die Revolution immer noch nicht zurückgedreht, vor allem ist ihr Einfluss auf die Geister noch nicht getilgt. Wie kann das sein, fragt sich der Graf

36 Weshalb es nicht überrascht, bei de Maistre diesen Satz zu finden, der von allen Reaktionären unterschrieben werden kann, ja, der gerade die Essenz ihrer kopfschüttelnden Hoffnungslosigkeit gegenüber der Moderne ausdrückt: »Pourquoi a-t-on commis l'impudence d'accorder la parole à tout le monde?« »Warum hat man die Unvorsichtigkeit begangen, aller Welt das Wort zu lassen?« (SP. 701f./364)

verzweifelt. Doch während er von der Nostalgie einer nie dagewesenen Harmonie zehrt, werden die Reaktionäre die Flucht nach vorne einschlagen.

Reaktionäre Theodizee. Die *Abendstunden zu St. Petersburg* kreisen nun auf verschiedenen Wegen und in unterschiedlicher Amplitude um die Frage, wie sich die Vorsehung Gottes mit dem Lauf der Welt in Einklang bringen lässt. Die klassische Theodizee-Frage wird dabei von Anfang an ganz anders gefasst als etwa von Leibniz; nicht nur ist das Weltbild deutlich düsterer beim Grafen, sondern die Rechtfertigung, eine göttliche Lenkung des Weltlaufs anzunehmen, wird hier vor allem im Angesicht einer politischen Geschichte problematisch, die sich in den Augen de Maistres als eine vollkommene Umkehrung, eine Perversion der wahren Ordnung gibt. Oder richtiger: die Rechtfertigung, einen göttlichen Plan zu unterstellen, wird nicht problematisch, sondern es wird vielmehr jede Kritik an dieser Idee vehement zurückgewiesen. De Maistre bietet dazu eine Vielzahl von Argumenten auf und er formuliert mehrere Zugänge, um die verschiedenen Aspekte der Theodizee-Problematik abzudecken. Ist der Böse glücklicher als der Gerechte? Bleiben Verbrechen hienieden ohne Strafe? Wenn ja, wie kann das sein? Warum sind die Gerechten nicht von den Übeln ausgenommen, die die Schlechten treffen? Immer bleibt aber die Ambivalenz sichtbar: Es soll um eine theologische Rechtfertigung der Geschichte gehen, was aber zweierlei bedeuten kann: Entweder wird am Ende abgerechnet, am Jüngsten Tag – dann kann Duldsamkeit gegen die (nur scheinbare) Ungerechtigkeit der weltlichen Geschehnisse aus der Theodizee folgen; oder aber Lohn und Strafe müssen noch in dieser Welt auftreten. Es ist offenkundig, dass de Maistre auf diese Vergeltung nicht verzichten kann. Das Ressentiment nagt an ihm, sein Christentum ist im Mindesten kompromittiert durch die Hoffnung auf eine diesseitige Rache (denn um nichts anderes geht es). Bis dahin, und das heißt eben: für immer gräbt sich dieses Denken in die imaginäre Vorwegnahme der Rache ein – wie das eben so geht beim Ressentiment.[37]

Beschränken wir uns auf die Grundzüge dieser Theologie, die praktischerweise einer gewissen romanischen Monumentalität nicht entbehrt. 1) Es gibt das Böse (oder das Schlechte oder das Übel). »Das Übel ist auf Erden […].«[38] 2) Gott ist nicht dessen Urheber: »Es ist mit allem Rechte da, und Gott kann nicht der Urheber davon sein […].«[39] 3) Gott ist wohl der Urheber des Übels, das die Menschen als Strafe für ihre Sünden trifft, aber nur bedingt (nämlich eben bedingt durch die Sünde selbst); er ist nicht Urheber der Sünde. 4) Die Sünde kommt von den Geschöpfen.[40] 5) Ganz allgemein gesprochen kommt das

37 Cioran spricht die Ressentiment-Natur dieses Denkens klar aus: »[…] il avait besoin, pour l'exercice de son intelligence, d'exécrer toujours quelqu'un ou quelque chose, d'en méditer la suppression.« (Joseph de Maistre. 1554/97)

38 »*Le mal est sur la terre* […].« SP. 465/71. Das französische Wort »mal« kann sowohl das Böse, das Schlechte und das Übel bedeuten. Man sieht, dass schon allein die Übersetzung dieses einen Wortes in die grundlegendsten theologischen Fragen führt.

39 »*Il y est très justement et Dieu ne saurait en être l'auteur* […].« Ebd./71f.

40 De Maistre hat die wahrscheinlich faulste Auslegung des Verhältnisses von Vorsehung und Freiheit gefunden, die einem einfallen kann. Gott bewegt alles, Engel, Menschen, Tiere, rohe Materie, gemäß ihrer jeweiligen Natur. Wie kommen nun also Freiheit und göttliche Bestimmung zusammen? »[…] l'homme ayant été créé libre, il est mû librement.«» […] und der frei geschaffene Mensch [wird auf freie Art bewegt].« (SP. 590/224) Ach so. (Die deutsche Übersetzung entschärft das Offen-

Leid (»le mal physique«) aus den Gesetzen, die die Welt beherrschen, und es ist dabei zugleich immer Konsequenz der Sündhaftigkeit des Menschen.[41]

De Maistre unterscheidet nun zwischen dem gerechten Menschen, insofern er gerecht und insofern er Mensch ist. Als Gerechter hat er keine Strafe verdient; aber nur die Tugend selbst ist rein und nur ihr steht Glück zu – nicht aber den Gerechten, die, so gerecht sie im Einzelfall auch sein mögen, doch Menschen bleiben und als solche sündhaft und deshalb jede Strafe verdienen. Es ist nicht so, dass die Guten belohnt und die Schlechten bestraft werden müssten, um der Gerechtigkeit die Ehre zu erweisen: diese Forderung würde eben die Unterscheidung ignorieren. Was belohnt wird, ist die Tugend, was bestraft wird, ist das Übel – aber nicht immer und nicht sofort. Keiner kann sich und darf sich zu sicher sein, ganz davon zu schweigen, dass es uns nicht zusteht, die Weisheit der göttlichen Justiz zu beurteilen. In diesem Abstand zwischen Tugend und Lohn bzw. Laster und Strafe konstituiert sich erst das Moralische als eine eigenständige ontologische Ordnung.[42]

Dies alles nun führt auf eine These, die drastischer kaum sein könnte: *Jedes Leid ist Strafe. Jedes.* »[J]edes Übel [ist] eine Strafe […].«[43] Auch ist jede Krankheit, zumindest allgemein gesprochen, die Folge der Verkommenheit. Es mag im Speziellen Ausnahmen geben und noch der Gerechteste wird sterben; aber so bleibt es doch dabei, dass die Welt, in der es Krankheiten geben kann, eine Welt sündiger Wesen ist.[44] Für de Maistre ist die Erbsünde eine wortwörtliche Tatsache. »Mögen also die Menschen den größten Teil der Übel, die sie bedrängen, nur sich selbst zuschreiben: sie tragen mit Recht die Leiden, die sie anderen wieder verursachen. Unsre Kinder werden die Strafe unsrer Vergehen tragen; unsre Väter haben sie schon im voraus gerächt.«[45] Es folgt daraus nicht nur, dass diese Welt voller Leid ist, sondern auch, dass sie voller Sünde ist. Es gibt eine gewisse Rationalität (d.h. Verständlichkeit und Verhältnismäßigkeit); die aber wird gestiftet von dem Zusammenhang von Sünde und Schmerz. Niemand darf sich beschweren.[46] Der Mensch ist selbst nichts als eine Krankheit.[47]

Die Vision ist düster wie die Nacht, und der Gedanke, dass alles Leid Strafe ist, brutal. Er rechtfertigt mit einem Schlag alles, was geschieht, noch das sinnloseste Sterben, den launenhaftesten Schmerz. Er kehrt für jeden einzelnen Fall das Verhältnis von Opfer und Täter um und erfindet noch dort Täter, wo es in Wahrheit gar keine gibt, sondern nur

---

kundige des rhetorischen Tricks, doch so, dass am Ende bestenfalls eine Trivialität anklingt: »[…] ist frei beweglich.«)

41 SP. 466f./73f.

42 Vgl. SP. 468/74f.

43 »Tout mal étant un châtiment […]« SP. 484/96. Ebenso SP. 570/200. 595/230.

44 SP. 473ff./81ff. 484f./97f.

45 »Que les hommes donc ne s'en prennent qu'à eux-mêmes de la plupart des maux qui les affligent! Ils souffrent justement ce qu'ils feront souffrir à leur tour. Nos enfants porteront la peine de nos fautes; nos pères les ont vengés d'avance.« SP. 477/86. Ebenso SP. 486/98f. 532/154.

46 Vgl. auch SP. 545/169: Es gibt keine Unschuld. Und SP. 564/194: Warum leiden wir? Weil wir es verdienen. (Eigenartigerweise übernimmt die deutsche Übersetzung nicht alle typographischen Hervorhebungen des Originals; hier etwa lässt de Maistre den entscheidenden Satz in Majuskeln setzen.)

47 SP. 487/100.

Leidende. Vor allem aber bemerkt man schon hier, wie sich eine Fluchtlinie verselbständigt, die für die geistige Physiognomie de Maistres charakteristisch ist, denn de Maistre offenbart beständig eine ungesunde Faszination für Leid und Strafe (und beides ist ja dasselbe). Man kann nicht umhin zu konstatieren, dass der Gedanke des Strafens ihm einige Befriedigung verschafft.

Das fängt schon im ersten Gespräch an, in dem nicht nur das Motiv des schrecklichen Vorrechts der Souveräne zu strafen aufgegriffen, sondern zugleich das Hohelied des zufriedenen Henkers angestimmt wird! Und nicht nur das: Der Henker ist sogar ein Mensch, der nur so aussieht wie andere, wie du und ich; er ist aber anders, und er muss direkt und extra von Gott geschaffen werden! Insofern Souverän und Henker die beiden Pole der menschlichen Gemeinschaft markieren, ist diese Ausnahmestellung auch keineswegs überraschend.[48]

Man kann bereits hier eine Entwicklung bemerken, die darin besteht, dass sich ein Faden aus dem Gewebe löst und eigene Wege geht; so aber, dass er den ganzen Teppich bald hinter sich herzieht. Die Faszination durch Leid und Strafe wird zu einem affektiven Zentrum, um den dieses Denken kreisen muss, die Bilder immer und immer wieder evozierend, sich berauschend an einer Züchtigung, die immerhin imaginär noch funktioniert – und der bald sowieso die ganze Menschheit unterworfen wird.[49]

Aber es gibt noch eine Hemmung. Ein letztes Aufbäumen, um die Integrität des christlichen Denkens zu wahren. Ein letztes Epos, das vom Füreinander-Sterben und von der Erlösung handelt: die Theorie der *Reversibilität*.[50]

---

48 Vgl. SP. 470f./77f. Auch Canetti spricht von der Zufriedenheit des Henkers, aber aus einer denkbar anderen Perspektive (Masse und Macht. 389–391). Es ist eigenartig, wie nah de Maistre schon an Agambens Theorie der Verschränkung der Ausnahme im Souverän und im Homo sacer ist – und in der Tat stellt Agamben ja in wesentlichen Teilen eine unverzichtbare Erweiterung und emanzipatorische Korrektur einiger Gedanken des Erzreaktionärs Schmitt dar, der seinerseits mit de Maistre vertraut war.

49 Es ist bekannt, wie genüsslich Nietzsche in der Ersten Abhandlung (§ 15) der *Genealogie der Moral* Tertullian zitiert, der sich den Tag des Jüngsten Gerichts, mit all den Strafen für die Ungerechten und Ungläubigen als wundervolles Schauspiel für die Geretteten ausmalt. Man sieht an diesem Zitat, dass meine Formulierungen, die historisch anmuten, nicht schlechthin als zeitliche Abfolge zu lesen sind. Christentum als Gewaltphantasie ist kein Privileg der desillusionierten Christen des 19. Und 20.Jhs. Geschichte ist nun mal kein einfacher, klarer Verlauf. Es soll genügen, dass meine Rekonstruktion die Richtung anzeigt, in die sich Geschichte entwickelt hat (Desintegration der widerstrebenden Vektoren, zwischen denen sich »das Christentum« aufspannt) – nicht aus Prinzipien oder aus Notwendigkeit, nicht rein zufällig, aber nun einmal faktisch. (Jede Rekonstruktion von Geschichte ist letzten Endes nichts anderes als der Versuch, solche Kategorien »Notwendigkeit«, »Zufälligkeit«, »Kontingenz«, »Tatsache«… zueinander in ein verstehbares Verhältnis zu setzen; die Frage, ob »die Geschichte« dies oder jenes sei, also im Ganzen einer der Kategorien gehorche, ist daher aus allgemeinen Gründen gar nicht zu beantworten.)

50 Der Begriff der Reversibilität scheint hier nicht ganz zu passen. Logisch richtiger wäre der der Substitution, der aber nur ganz ausnahmsweise mal eingesetzt wird. Allerdings, wenn man versucht, Geschichte ungeschichtlich zu denken, als eine einzige Tugend- und Schuldrechnung, dann lässt sich eher noch von Reversibilität sprechen: Das Leid und die Schuld bilden dann eine bloße Verrechnungsmasse. Mit anachronistischen, aber sachgerechten Begriffe ließe sich sagen, dass de Maistres Denken eine Anstrengung darstellt, die Entropie zu leugnen und sie ganz aus dem Reich des Seins auszuschließen: sowohl als Auflösungsbewegung (es ist am Ende der *Soirées* viel von der

Denn die Strafen haben nicht nur die Funktion, den tugendendhaften Mann zu vervollkommnen.[51] *Vielmehr führen die Leiden des Gerechten durch eine mysteriöse Form der Übertragung zu einer Rechtfertigung der Schuldigen*.[52] De Maistre führt diesen Gedanken gegen Ende der *Abendstunden* und in dem kleinen Text *Éclaircissement sur les sacrifices* aus (1810 entstanden, gleichzeitig mit den *Abendstunden*). Auffällig ist dabei die spekulative Waghalsigkeit, mit der de Maistre die Gründungstat des Christentums in ein allgemeines Menschheitsgesetz umdeutet, das sich sowohl politisch, vor allem aber spirituell lesen lassen muss: als Wiederherstellung einer gestörten Ordnung. Auffällig ist auch die unappetitliche Begeisterung für die gestrafte Unschuld, die de Maistre dabei an den Tag legt. Denn wenn auch die Strafe und das Leid der Gerechten scheinbar eine allgemeine menschliche Tragweite erhält und damit funktional, zweckhaft ist, so streicht die schiere Allgemeinheit der These tendenziell diese Zweckhaftigkeit (und alle Verhältnismäßigkeit) und lässt das Leid als Leid als den affektiven Fokus dieser Literatur hervortreten. Am Ende gilt vor allem eins: der Schmerz. »DAS HEILMITTEL GEGEN ALLE UNORDNUNG IST DER SCHMERZ.«[53]

Diese Theorie der Reversibilität muss auch herhalten, um die Bestrafung der Kinder für die Verbrechen der Eltern zu rechtfertigen (sowohl in einzelnen Familien als auch in der Familie der Menschheit, mit den Eltern Adam und Eva).[54] Wie das alles funktioniert, nach welchen Maßstäben und Gesetzen, ist einem menschlichen Verstand natürlich nicht einsichtig zu machen;[55] es genügt, dass es so ist. Die englische Redensart, der zufolge »ignorance is bliss«, wird von de Maistre wörtlich genommen. »Je mehr der Geist erkennt, desto schuldhafter kann er sein. […] Ich danke Gott für mein Nichtwissen mehr noch als für mein Wissen […].«[56]

Das *Éclaircissement* versucht eine systematische und historische Fassung des Themas. In einem ersten Kapitel wird die Praxis des Opfers allgemein diskutiert: Ziel ist es

---

Einheit die Rede, von der alles kommt und der alles zustrebt) als auch als Mechanismus, der der Zeit eine Richtung gibt.

51 SP. 690/349.

52 »*Le juste, en souffrant volontairement, ne satisfait pas seulement pour lui, mais pour le coupable par voie de révérsibilité.*« »Der Gerechte, der freiwillig leidet, tut nicht allein für sich zur Genüge, sondern vermöge der Reversibilität auch für den Schuldigen.« (SP. 693/352) Vor allem SP. 706ff./368ff.

53 »LE REMÈDE DU DÉSORDE SERA LA DOULEUR.« SP. 714/378. Die Behauptung ist von so kapitaler Bedeutung für de Maistre, dass ich mir erlaube, den Majuskelsatz des Originals, den die Übersetzung tilgt, wieder einzusetzen.

54 SP. 730/397.

55 Der letzte Anker der Unerkennbarkeit der Welt im Einzelnen und im Ganzen (d.h. jenseits dessen, was für unser Heil nötig ist) und zugleich der Allmacht Gottes ist ein ins Extrem getriebener »Idealismus«, wenn man es noch so nennen kann. Alles ist von einer Intelligenz für eine Intelligenz gemacht. Daher ist die Materialität keine Wirklichkeit, die für sich bestehen könnte. Hinter jedem Gesetz der Natur liegt ein spirituelles Gesetz. Keine Materie, kein Körper kann für sich Ursache sein. Ursache ist *immer* ein Geist. SP. 579–581/211-213. Daher kann de Maistre das Gebet auch für einen Eingriff in die Wirklichkeit betrachten, die etwa einem Hammerschlag an Wirksamkeit in nichts nachsteht. Dieser Radikalidealismus beruft sich gelegentlich auf Malebranche – bei dem das alles auch schon nicht überzeugend war.

56 »Plus l'intelligence connaît, et plus elle peut être coupable. […] Je remercie Dieu de mon ignorance encore plus que de ma science […].« SP. 742f./413.

nachzuweisen, dass die Menschen schon immer, d.h. auch vor und außerhalb des Christentums von der Schuldhaftigkeit des Menschen, vom Zorn der Götter und schließlich von der Möglichkeit ihrer Besänftigung durch stellvertretende Opfer überzeugt waren. Allerdings haben die nicht-christlichen Kulturen entweder Tiere stellvertretend für die schuldhaften Menschen geopfert (und damit sich wohl zu leicht der Verantwortung entledigt) oder sogar Menschen in rituellen Tötungen (Kapitel II). Letzteres wird als Perversion und schrecklicher Aberglaube bezeichnet. Wenn de Maistre im letzten Kapitel die christliche Theorie des Opfers präsentiert, klingt das dann alles recht konventionell und (in diesen Grenzen) einleuchtend: das große Opfer Jesu Christi;[57] die sekundären Opfer der Märtyrer; das Abendmahlopfer. Erinnert man sich allerdings der Ausführungen aus den *Soirées*, die die Wirksamkeit des Opfers der Unschuldigen weit über den Kreis der Märtyrer ausdehnt und vielmehr die Gewaltsamkeit der Menschengeschichte damit verschränkt, muss man gestehen, dass de Maistres exzessives Christentum von der Barbarei der heidnischen Menschenopfer praktisch nicht mehr zu unterscheiden ist – ja, weit darüber hinausgeht, weil das Menschenopfer dann nicht mehr der sakrale Ausnahmefall, sondern vielmehr der sakralisierte Krieg die Regel ist.

Diese Theorie des Opfers ist so eigenartig wie ambivalent. In der Tat bezeichnet auch sie wieder die Position de Maistres auf der Schwelle zur Reaktion im engen Sinn. Auf der einen Seite wurzelt sie in der Voraussetzung eines allmächtigen Gottes, der in seiner Weisheit Glück und Leid verteilt und das Böse durch das Gute erlösen, ja geradezu auslösen lässt. Auf der anderen Seite wird diese urchristliche Idee in dem Moment ganz leer, in dem sie aus konkreten Situationen herausgelöst wird. Wenn es plötzlich um die ganze Menschheit und um die ganze Geschichte als solche geht, tritt jedes einzelne Schicksal nur mehr als eine statistische Größe auf. Wenn kein Gerechter mehr sich bewusst und in einer konkreten Situation für sein Opfer entscheidet, sondern dieses Opfer zur Logik der Geschichte selbst wird, verblasst ausgerechnet der persönliche Sinn des Opfers – für den Gerechten wie für Gott. Ein verallgemeinertes Märtyrertum ist eben keines mehr. Im Kampf gegen eine Moderne, die die Geschichte zur Maschinerie einer unpersönlichen Vernunft degradiert (zumindest in den Augen de Maistres), entwirft er ein Bild von Geschichte, das nicht weniger unpersönlich ist, nur dass die Anonymität nicht mehr die eines Prozesses ist, sondern die der Waage, auf der Verdient und Schuld ausbalanciert werden. Geschichte ist kein Fortschritt, hat überhaupt keine Linearität; sie ist statisch. Sie ist aber auch anonym. Gott wirkt in ihr nur mehr nominell, denn die Göttlichkeit der Vorsehung wird tendenziell zur bloßen Behauptung. De Maistre treibt also gerade da, wo er die Transzendenz Gottes zu wahren sucht, die Entkleidung der Geschichte von aller Transzendenz voran. Die Reaktionäre werden ihre phantastischen Ersatzgottheiten so leichthändig an die Stelle des alten Gottes setzen, der nicht mehr geglaubt wird, auch von ihnen nicht, dass sich darin der ad-hoc-Charakter und damit die bloße Funktiona-

57 Kurios: De Maistre hat keine Schwierigkeit damit, intelligentes Leben auf anderen Planeten einzuräumen, denn das Opfer Christi muss, gerade wegen seiner Absolutheit, kosmische Ausmaße annehmen. ES. 836/38f.

lität dieser Geschichtsgötter deutlich zu erkennen gibt. De Maistre finden wir genau auf der Schwelle vom alten christlichen Gott zu den neuen Fabrikaten.[58]

Auf der einen Seite scheint die Theorie der Opfer noch eine Anstrengung zu sein, das Sein, das Leiden und das Sterben *für einen anderen* zu denken. Damit folgt sie sowohl einem christlichen Impetus und ist auch dem Ethos derjenigen verwandt, die die Menschheit nicht diesseits von Solidarität zu denken bereit sind.[59] Doch diese Theorie des Opfers ist auf der anderen Seite offen mystifizierend: »Mysteriöse Gesetze« herrschen da. Die Abstraktheit und Allgemeinheit der These lässt keine konkrete Handhabe zu, keinen Zusammenhang zwischen meinem Handeln und einer Konsequenz desselben. Diese absurde Atomisierung von Menschenwelt und Geschichte führt dazu, dass die Integrität der ganzen Theorie kompromittiert ist. Sie zerbricht, und was an einzelnen Kraftlinien übrig ist, geht seinen eigenen Gang. So kommt es, dass die Faszination für Leid, Tod, Mord, Krieg, für Gewalt, für Blut in Wahrheit nicht mehr eingebunden ist in eine christliche Theorie, durch keine (gute oder schlechte) theologische Erwägung in Zaum gehalten wird. Sie verselbständigt sich. Sie kann nicht verleugnen, dass sie eigene Quellen hat, libidinöse, die mit Christentum so wenig zu tun haben wie mit Konservativismus. Es ist diese Faszination für Gewalt und Blut, die Geschichte machen wird.

Blut muss fließen. Die Geschichte *ist* Blutvergießen. Man könnte diese Überzeugung kaum drastischer zum Ausdruck bringen als de Maistre. Hier vor allem bemerkt man die Verquickung zweier Elemente, die für das Denken der Reaktion bestimmend sein werden: Einerseits hat sie es mit dem Begriff der Geschichte zu tun. Es gilt mit der Geschichte fertig zu werden, mit den Mitteln der Geschichte selbst. Dem Optimismus der Aufklärung, der, obgleich selbst naiv und unzulänglich, immerhin ein Weg ist, Geschichte erst denkbar zu machen, indem man sie auf eine Zukunft hin öffnet, setzt die Reaktion ein Denken entgegen, das keine Erlösung hienieden zulässt, keine Entwicklung, keine Verbesserung; im günstigsten Fall ist Geschichte die Wiederherstellung eines neuen Gleichgewichts, ähnlich dem alten, das von den Aufklärern gestört worden war, wenn auch anders in Form und Gestalt. Mag sein, dass dieses neue Gleichgewicht einen Glanz haben wird, den alte Ordnungen *so* nicht hatten; doch wird er sie nicht übertreffen, oder nur, insofern er alles ihnen verdankt. Die Reaktion wird sich, in Entwendung des emanzipatorischen Geschichtsdenkens, hypermodern gerieren, aber nur, um die Anmaßungen einer unbeherrschbaren Zukunft (und damit der Geschichte als solcher) zu neutralisieren.

---

58 Nein, de Maistre ist nicht schuld an Hitler und dieser brauchte jenen nicht. Auffällig ist aber doch, dass Hitler, dieser Feind des Christentums, nicht aufhörte, von der Vorsehung zu schwafeln. Es ist die säkularisierte (und damit jeder Willkür anheimgegebene) Vorsehung, deren Gestalt bei de Maistre aufgeht.

59 De Maistre schreibt es selbst, sich für die Verwendung dieses juristischen Terminus (im Sinn von Gemeinhaftung) entschuldigend. »[…] une certaine idée de cette solidarité qui existe entre les hommes (vous me permettrez bien ce terme de jurisprudence) d'où résulte la réversibilité des mérites qui explique tout«»[…] eine Vorstellung […] von der unter Menschen bestehenden Solidarität (Sie wollen mir diesen juristischen Ausdruck zu Gute halten [?]), von welcher die Reversibilität der Verdienste, die alles erklärt, eine Folge ist«. (SP. 735/404).

Ganz ähnlich verfährt auch de Maistre, wenn er seitenweise die Geschichte als »politique expérimentale« zitiert – um zu beweisen, dass es in der Geschichte nichts Neues gibt. Er bleibt Konterrevolutionär, insofern er auf die Wiederherstellung der *alten* Ordnung hofft. Er tut dies aber bereits im Milieu eines Denkens, das sich aus der Provokation der Geschichte nicht mehr herausziehen kann.

Es gibt nichts Neues in der Geschichte, denn alle Geschichte ist Krieg und Gewalt. »In der Welt gibt es nur Gewalt […].«[60] Die Verselbständigung der (literarisierten) Faszination für die Gewalt wird hier vorbereitet und schon teilweise vollzogen (teilweise: insofern eben rein nominell diese Faszination an eine pseudo-christliche Erlösungsdoktrin zurückgebunden bleibt). Es gibt eine spezifische Lust an der Inszenierung des endlosen, brutalen Blutvergießens, eine Lust, die auch und gerade dann unverkennbar ist, wenn diese Inszenierung mit den vorsichtigsten Relativierungen versehen ist. In Wahrheit aber gibt sich de Maistre kaum Mühe, seine Lust zu verbergen. Am Ende gilt ja, dass die Menschen ohnehin selbst schuld an allem Leid sind, das sie trifft.

Und da gibt es einiges. Immer wieder inszeniert de Maistre nicht einfach nur diesen oder jenen Teil menschlichen Lebens und menschlicher Geschichte als Gewalt; nein, Gewalt, vor allem in Gestalt des Kriegs macht die unveränderliche Essenz dieser Geschichte aus.[61]

> Die Geschichte beweist leider, dass der Krieg in gewissem Sinne der gewöhnliche Zustand der Menschheit ist, d.h. dass Menschenblut ununterbrochen auf dem Erdball fließen muss, bald hier, bald da, und dass der Friede für jedes Volk nur eine Kampfpause ist. […] man muss mit raschem Blick die ganze lange Kette von Schlächtereien überschauen, die alle Blätter der Geschichtsbücher beflecken. Dann sieht man den Krieg ohne Unterlass wüten, wie ein anhaltendes Fieber mit furchtbaren Höhepunkten. Ich bitte den Leser, dies Bild seit dem Niedergang der römischen Republik zu verfolgen.[62]

Und dann folgen eben mehrere Seiten, die Kriege und Feldzüge auflisten, inklusive der mutmaßlichen Opferzahlen. Wenn auch die Adjektive gelegentlich etwas anderes suggerieren (z.B. »diese furchtbare Läuterung«),[63] ist es doch deutlich, dass de Maistre die

---

60 C. 218/51. »Il n'y a que violence dans l'univers […].«

61 Hat er etwa nicht recht? – möchte man manchmal ausrufen. Auch und gerade in einer emanzipatorischen Perspektive sind Unglück, Elend, Armut und gewaltsamer Tod der Vielen unbestreitbar. In der Tat: de Maistre denkt sich da nichts aus. Es ist wie mit Swift, von dem Orwell schreibt: »In his endless harping on disease, dirt and deformity, Swift is not actually inventing anything, he is merely leaving something out.« Und auch Orwells Resümee zu Swift lässt sich auf de Maistre übertragen: »It is, I am certain, a wrong attitude, and one which could have harmful effects upon behavior; but something in us responds to it, as it responds to the gloomy words of the burial service and the sweetish smell of corpses in a country church.« (Politics vs Literature. 386)

62 C. 213/45f. »L'histoire prouve malheureusement que la guerre est l'état habituel du genre humain dans un certain sens; c'est-à-dire, que le sang humain doit couler sans interruption sur le globe, ici ou là; et que la paix, pour chaque nation, n'est qu'un répit. […] il faut porter un coup d'œil rapide sur cette longue suite de massacres, qui souille toutes les pages de l'histoire. On verra la guerre sévir sans interruption, comme une fièvre continue marquée par d'effroyables redoublements. Je prie le lecteur de suivre ce tableau depuis le déclin de la république romaine.«

63 C. 217/50. »cette terrible purification«.

entgrenzte Gewalt nicht beklagt. Im Gegenteil: In formellem Widerspruch etwa zu Hobbes erklärt er, dass alle Künste und Wissenschaften dem Krieg zu verdanken sind. »Mit einem Worte: man möchte sagen, das Blut ist der Dünger der Pflanze, die Genie heißt.«[64]

In den *Soirées* wird das Thema etwas subtiler eingeführt. Die Ausgangsfrage ist, woher, im Angesicht der Brutalität der Kriege, das Prestige des Militärs kommt und wie es möglich ist, dass sich dieselben, die eben noch einen Käfer verschonen wollten, sobald sie zu den Fahnen gerufen werden, hemmungslos aller Rücksicht entkleiden und sich dem »Enthusiasmus des Gemetzels« hingeben.[65] Diese bedenkenswerten Fragen geben das Stichwort zu einer weiteren gewollten Entgleisung der Rhetorik, die sich an Gewaltbildern gar nicht sattsehen kann. Es gibt keinen Augenblick, in dem das Lebewesen nicht von einem anderen verschlungen wird. In der belebten Natur herrscht offenkundige Gewalt.[66] Schlimmer ist nur der Mensch, in dem sich die Gewalt der Natur potenziert: Der Mensch ist der universale Mörder und zugleich der Selbst-Mörder. In ihm erhebt sich die Mordlust der Natur zum Absolutum. Die natürliche Gewaltsamkeit des Menschen korrespondiert (als ihr Ausdruck wie ihre Buße) seiner Schuld. Die Erde schreit nach Blut. Sie hat nicht umsonst geschrien: Der Krieg beginnt.[67]

> So geht, von der Milbe bis zum Menschen, ohne Unterlass das große Gesetz der gewaltsamen Zerstörung aller lebendigen Wesen in Erfüllung. Die ganze Erde, immerfort mit Blut getränkt, ist nur ein unermesslicher Altar, auf welchem alles, was lebt, ohne Ende, ohne Maß, ohne Unterlass, bis zur Vollendung der Dinge, bis zur Vertilgung des Bösen, bis zum Tode des Todes, geopfert werden muss.[68]

Dieses Panorama der Gewalt bereitet die Szene für die inwendige Durchdringung des Krieges durch Gott. »La guerre est divine…« erklärt de Maistre nun immer wieder, und fächert die Aspekte dieser Göttlichkeit auf, erläutert sie, eine Erläuterung, deren Ende eine Mystifizierung ist.[69] Wieder ist de Maistre auf der Schwelle, denn diese Mystifizierung wird explizit im Namen der christlichen Religion vollbracht; es ist der christliche Gott, der da gegenwärtig sein soll. Ja, in Wahrheit ist Gott nirgends so unmittelbar und sichtbar gegenwärtig wie im Krieg![70] Andererseits wird exakt durch diese Privilegierung des Krieges und die unübersehbare libidinöse Aufladung des Blutvergießens die Abhängigkeitsfolge ungewiss: Ist es denn wirklich so, dass Gott über den Krieg entscheidet,

---

64 C. 217/50. »En un mot, on dirait que le sang est l'engrais de cette plante qu'on appelle *génie*.«

65 SP. 653/302. 657/307: »*enthousiasme du carnage*«.

66 SP. 659/310.

67 SP. 660/311. Das alles sind steht wörtlich dort.

68 SP. 661/312. »Ainsi s'accomplit sans cesse, depuis le ciron jusqu'à l'homme, la grande loi de la destruction violente des êtres vivants. La terre entière, continuellement imbibée de sang, n'est qu'un autel immense où tout ce qui vit doit être immolé sans fin, sans mesure, sans relâche, jusqu'à la consommation des choses, jusqu'à l'extinction du mal, jusqu'à la mort de la mort.« Ebenso: »Ce monde est une milice, un combat éternel.« »Diese Welt ist ein immerwährender Krieg, ein ewiger Kampf.« (SP. 712/375)

69 SP. 661–666/312-319.

70 SP. 667/320. »[…] rien dans ce monde ne dépend plus immédiatement de Dieu que la guerre […].« »[…] da nun in dieser Welt nichts so unmittelbar von Gott abhängt, als der Krieg […].«

dass der Krieg göttlich ist – oder ist es nicht schon so, dass der Krieg über Gott entscheidet, dass Gott kriegerisch ist, d.h. dass der christliche Begriff von Gott faktisch aufgegeben ist zugunsten einer Apotheose der innerweltlichen Gewalt, von der her, was von Gott noch übrig ist, gedacht wird? Es lässt sich schwer entscheiden, auf welcher Seite de Maistre zum Stehen kommt.

Im *Éclaircissement* drückt sich im Übrigen der tiefe Pessimismus de Maistres, der sich an sich selbst berauscht, noch einmal auf andere Weise aus. Es wird da unterschieden zwischen dem Geist und der Seele, welche letztere mit dem Lebensprinzip identifiziert ist. Es ist diese, in der unsere Schuld ihre Wurzel hat.[71] Es ist damit das Urteil über *das Leben als Leben* gesprochen, und zwar so apodiktisch wie apriorisch. Auf das Leben fällt der Fluch (»malédiction«). Ein regelrechter Ekel vor dem Leben bricht da durch, der sich sogleich greifbare Gestalt gibt.

Denn als nächstes erklärt de Maistre – übrigens in genauer Übereinstimmung mit Renfield, dem ersten Diener Draculas –, dass *Blut und Leben dasselbe sind*![72] Es ist kurios, was da geschieht, denn eben noch hatte de Maistre vehement die Idee einer Materialisierung des Lebensprinzips zurückgewiesen; wie sein positiver Widerpart, der Geist, ist auch dieses Prinzip ein immaterielles, auch wenn es das ist, was für die Verlockungen der Sinnlichkeit empfänglich ist. Da müsste ihm nun schon, erklärt de Maistre scheindemütig, der Papst gebieten, an die Materialität des Lebensprinzips zu glauben, um sich das im Ernst vorzustellen.[73] Es gäbe einen Ausweg aus dem Dilemma, indem man nun nicht das Lebensprinzip als im Blut materialisiert imaginiert, sondern umgekehrt das Blut durch das Lebensprinzip sublimiert. Allerdings beschreitet de Maistre diesen Weg nicht, und das hat einen Grund.

Denn die Kette der Argumentation wird durch einen Schritt abgeschlossen, der die unbedingte Konkretion und Materialität des Blutes fordert: Durch das Lebensprinzip ist der Mensch schuldig; Leben und Blut sind dasselbe; ergo: Es ist nur recht und billig, dass die Schuld des Menschen durch das Blut gebüßt wird.[74]

In Wahrheit findet das Denken de Maistres im Konkretismus des Blutes seine maximale Verdichtung. Der natürliche Mensch, d.h. der, der nicht durch die Offenbarung einer anderen, besseren Natur mindestens teilhaftig geworden ist, ist eine blutrünstige Bestie.[75] Im Blutvergießen drückt sich die Verkommenheit aus, artikuliert sich seine Schuld. Und wie wird die Schuld gebüßt? Wie wird damit Heil möglich? Wiederum in demselben Blutvergießen, das also in einer durch keine Logik mehr zu entwirrenden Verschlingung Ursache, Symptom und Erlösung aus der Schuld ist. Das Entscheidende der Opfer ist geradezu, dass Blut fließt.[76] Denn am Ende deklamiert de Maistre immer

71 ES. 806/8. 810/12.

72 ES. 811/13.

73 ES. 810/12.

74 ES. 812/14. Ganz verknappt derselbe Gedankengang SP. 709f./373.

75 ES. 824/28.

76 ES. 825f./29. Hier spricht de Maistre von der heidnischen Opferung. Es gilt aber immer dasselbe auch für die christlichen Weltteile, so wie wir ja schon gesehen haben, dass der Unterschied zwischen christlicher und heidnischer Welt Behauptung bleibt. Erstens nämlich ist auch im christlichen Opfer das Blutvergießen entscheidend: Wie hätten, schreibt de Maistre mit Blick auf Christus, die Menschen wissen können, welches Blut sie brauchten? (ES. 833/35) Auch die Märtyrer ha-

die Formel der Erlösung (in Großbuchstaben – nur zur Sicherheit): »DAS HEIL DURCH DAS BLUT.«[77]

Das ist das Bemerkenswerte: dass das Blut hier sowohl eine schwer zu überbietende spekulative Überhöhung erfährt und zugleich ganz konkret bleiben muss: als das Blut, das fließt, wo jemand (am besten ein Unschuldiger, eine Unschuldige) Opfer von Gewalt wird. Der Konkretismus des Blutes ist letztlich nicht zu überspringen, und ihm korrespondiert der Konkretismus der Erde: Wenn de Maistre schreibt, dass die Erde nach Blut schreit, dann ist auch das wörtlich gemeint – so weit man so etwas eben wörtlich meinen kann. Das ist das Eigenartige: In seinem manischen Versuch, die letzten Reste einer auf Unterwerfung beruhenden Vergeistigung, Vergöttlichung, Mystifizierung der Wirklichkeit zu retten, gelangt de Maistre schließlich zu einer Realität, die rein körperlich ist und die in ihrer Kommunikation mit einer anderen, rein körperlichen Realität die Last der spirituellen Umdeutung des Seins zu tragen hat.

Wollte man den Gedankengang rationalisieren, dann könnte man etwa sagen: Vielleicht steht dahinter die Phantasie, alles Blut der Welt zu vergießen, und damit sowohl das Leben als (animalisches, irdisches, diesseitiges) Leben zu erschöpfen, als auch den Durst der Erde zu stillen – so dass beide, Blut wie Erde, aufhören können zu existieren. Eine reine Geistigkeit wäre auf diesem Weg erreicht.

Aber wie das so ist mit Rationalisierungen, würde man auch mit dieser das Wesentliche verfehlen. Das Wesentliche ist: *dass es nie aufhört*. Die gesamte Wirklichkeit ist von de Maistre als Gewalt gedacht, und zwar als eine, die kein Ende haben kann. (Wie könnte sie auch, sind doch Grund wie Buße hier dasselbe?) Die Lust am Blutvergießen hat sich verselbständigt und vereint auf sich den affektiven Kern des Denkens. Im Blut findet die Theorie des Opfers ihre libidinöse Erfüllung, auf die sie hinzielt. In dieser Verselbständigung der mystifizierten Gewalt präludiert de Maistre ein mächtiges Moment der reaktionären Stimulation.

Er berauscht sich und die Leser*innen am Bild einer Apokalypse, die gerade stattfindet (so wie die Apokalypse ja immer gerade stattfindet oder zumindest direkt vor der Tür steht). Die Menschheitsgeschichte als Kriegsgeschichte wird so noch einmal überboten in der Zuspitzung des Konflikts, der anfänglich noch als der zwischen dem Christentum und seiner Untergrabung durch die Philosophie interpretiert wird,[78] der aber bald seine klare Kontur einbüßt. So kündigt sich im Paroxysmus des Mordens und des Chaos eine neue Zeit raunend an. »Die ganze Welt ist in Erwartung.«[79] Gerade das Ausmaß, in dem die Menschen vom Glauben abfallen, ist Vorzeichen des kommenden Urteils.[80] Diese lee-

---

ben natürlich ihr Blut gegeben. Und de Maistres Darstellung des Abendmahlsakraments ist ebenfalls um den Begriff des Blutes zentriert (ES. 837f./40). Schließlich ist es ja ganz offensichtlich, dass die Gewaltsamkeit der christlichen Geschichte der der heidnischen in nichts nachsteht. De Maistres Auflistungen lassen in dieser Hinsicht auch gar keinen Zweifel zu. Es bleibt also auf beiden Seiten des Christus-Ereignisses bei derselben Blutbesessenheit.

77 SP. 710/373 (wieder tilgt der Übersetzer die Hervorhebung durch Majuskeln). ES. 839/42. »LE SALUT PAR LE SANG.«

78 C. 229/65.

79 SP. 765/441. »L'univers est dans l'attente.« Ebenso SP. 767/444. Der apokalyptische Gedanke wird ausdrücklich S. 762/437.

80 SP. 769/446.

re Anzeige des Endkampfes ist für de Maistre charakteristischer als es eine klare Bezeichnung des Gegners ist, denn die Formalisierung der theologischen Doktrinen beginnt bei de Maistre, aber in noch uneindeutiger Weise. Das wird besonders handgreiflich bei den beiden schon erwähnten Begriffen, um die seine Gewaltphantasien kreisen.

De Maistre bleibt dabei wieder auf der Schwelle, denn Blut und Erde sind hier eben wörtlich gefasst: Er evoziert immer das Bild des vergossenen Blutes, das auf die Erde tropft. Dieses Bild ist rein negativ und pessimistisch: Es handelt von Vernichtung und Mord, die eine theologischen Achse benötigen, um sich noch in die Positivität des Heils hineinzudrehen – auch wenn diese Drehung hier kaum noch überzeugen kann. Die Reaktion aber wird das Blutvergießen als solches positiv konnotieren, der Kampf auf Leben und Tod braucht keine göttliche Lenkung und Kompensation mehr, er ist das Göttliche selbst. Und vor allem unterwirft die Reaktion die Konkretismen de Maistres einer Metaphorisierung, die sich bei diesem nicht findet: Aus dem Blut wird die Rasse und aus der Erde der Boden des Volkes. Damit deutet die Reaktion, insofern sie rassistisch ist, die Negativität von Blut und Erde bei de Maistre in eine »konstruktive«, aber rein phantasmatische und in der Praxis verheerende »Positivität« um.[81]

Reaktion als Zitat. Émile Cioran hat de Maistre eine seiner *Übungen in Bewunderung* gewidmet. Es ist offenbar die entschiedene Gegenstellung, die Cioran zu einem Bewunderer de Maistres macht. Denn der bekennende Nihilist teilt keine der Überzeugungen des reaktionären Fanatikers; dessen geistige Atavismen erregen auch Cioran höchstens Erstaunen. Was Cioran aber fasziniert, ist die hemmungslose Übertreibung, die de Maistre zur Methode erhoben hat. Wir finden in Ciorans Essay einen Weg der Rezeption, der eines der Schicksale der Reaktion andeutet: Die Reaktion, selbst antipolitisch, kann und wird oft auslaufen in die paradoxe Politisierung, die wir Faschismus nennen. (Der junge Cioran hatte damit geliebäugelt.) Sie kann aber auch, *als Zitat*, die andere Richtung einschlagen, nämlich sich zur *apolitischen Ästhetik* formalisieren. Für Cioran stellt sich die Frage der politischen Relevanz de Maistres gar nicht; auch nicht die, die wir stellen, nämlich die nach dessen Stellung in der Geschichte des reaktionären Denkens. De Maistres Scheitern, historisch wie ideologisch, besorgt für Cioran vielmehr von Anfang die Distanz, die ihn als Schriftsteller von besonderer Kraft in den Blick bringt. Die Bereitschaft, für eine verlorene Sache, alles, und noch das schlechteste Argument und die maßloseste

81 Der Apokalyptiker Joseph de Maistre wird auch in einem aktuellen Roman über den Aufstieg der Neuen Rechten als eine zentrale Quelle für deren Imaginäres aufgerufen: in *Red Pill* von Hari Kunzru. Leider überzeugt der Roman nicht, er geht sogar in einer wichtigen Hinsicht der reaktionären Selbstdarstellung auf den Leim: Der rechte Serienautor, der als Gegenspieler für den Ich-Erzähler fungiert, erhält geradezu dämonische Züge, jedenfalls eine Mastermind-artige Ungreifbarkeit und Unmenschlichkeit. Das kann die Mystifizierung, die Reaktion und Faschismus betreiben, nur verstärken, anstatt sie auszuhöhlen. Außerdem wirkt es wie ein billiger Trick, wenn der Roman mit Trumps Wahl zum Präsidenten endet: Da wird dann ein bekanntes Ereignis (so überraschend und schockierend es in der Tat für viele war) als Pointe eingeführt, die den *descent into hell* des Protagonisten nachträglich in eine Realitätsprobe umdeutet: Er allein ist mit einem Mal der einzige »Rationale« – nur leider ist damit implizit auch seine Ohnmacht und Hilflosigkeit, ja: sein psychischer Zusammenbruch zur angemessenen Reaktion erhoben. Das scheint nicht auf der Höhe der Herausforderung zu sein.

Beschimpfung in die Waagschale zu werfen, muss den Denker eigenartig anrühren, der von der »Nichtigkeit unserer Unternehmungen« überzeugt ist.[82] Der Meister fragmentarischer Prosa, in der sich eine tiefe, abgründige, aber auch heitere und zur Ironie fähige Skepsis ausspricht, blickt mit Erstaunen, Kopfschütteln und Neid auf den, der bereit ist, sich dem Papst in allen Dingen zu unterwerfen und der den Traum von der geistigen Selbstabschaltung im Ernst zu träumen wagt: »Der Trugbilder niemals ermangeln, sich selber einnebeln, das war sein Traum. Er hatte das Glück, ihn zu verwirklichen.«[83]

Eine gewisse Nostalgie für solch einen Traum hält Cioran offenkundig fest – aber eine, die gänzlich desillusioniert ist: Man kann nun einmal nicht auf Befehl das Denken einstellen, und sei es auf eigenen. Was bleibt, ist ein Text, der durch seine Maßlosigkeit und Dringlichkeit, durch seine »Virulenz« fesselt,[84] auch und gerade dann, wenn seine Thesen abstrus sind. Die Reaktion wird zu dem, was sie immer schon ist, doch in dem besonderen Modus ist, dass sie genau das zu verleugnen sucht: zu einem literarischen Phänomen. Das lebt von einem gewissen Arsenal der Motive, die aber nicht durch ihre metaphysische Richtigkeit, sondern lediglich durch ihre affektive Suggestionskraft überzeugen und die sich bei de Maistre bereits finden: der Sündenfall, die Verkommenheit des Menschen, das Scheitern seiner Anstrengungen, die Ausweglosigkeit einer kreisenden Geschichte, die Statik von Seinsformen und politischen Zuständen, die Inexistenz oder zumindest Fragwürdigkeit von Zeit und Geschichte, der Pessimismus, der sich als Metaphysik verkleidet und eine andere, höhere, mystische Erlösung behauptet… All diese hervorragenden Affektlieferanten zählt Cioran in seinem Porträt der reaktionären Sensibilitäten auf.[85]

Was Ciorans Essay damit zeigt, ist, woher die reaktionären Texte ihre Kraft beziehen. Sie sind Literatur mit einem repetitiven Reservoir von Motiven, deren Zweck ein anderer ist, als sie behaupten. Cioran spricht es unumwunden aus, denn seine Entpolitisierung des Textes via Zitat lässt seine Essenz hervortreten: Im Gipfelsturm des Erhabenen ist die Wahrheit längst in irgendwelche Schründe gefallen; was bleibt, ist ein Text, der immer weiter drängt, immer weiter nach oben will, sich immer radikaler geriert – und der allein dadurch den nächstbesten Ersatz für die fehlende Wahrheit erzeugt: einen überragenden Affekt. Das Zitat hält den Affekt auf Distanz und lässt gleichzeitig seinen Genuss zu. Was aber, wenn Texte ihren Status ändern und sich an die Stelle der Wirklichkeit zu setzen suchen?

82 Cioran: Joseph de Maistre. 1523/58: »la nullité de nos initiatives«.

83 Ebd. 1558/103. »N'être jamais à court d'illusions, s'obnubiler, tel fut son rêve. Il eut le bonheur de le réaliser.«

84 Ebd. 1526/62: »une pensée dont la virulence fait le charme«.

85 Vgl. ebd. 1531/68. 1533f./71.

6. Friedrich Nietzsche: *Potentia* oder *Potestas*?

Der Philosoph als Rohrspatz. Ich hatte von Anfang an erklärt, dass alle Autor*innen, die ich behandeln werde, von einer ganz bestimmten Seite her erfasst werden, so dass folglich auf Vollständigkeit nicht unbedingt Anspruch erhoben werden kann. Für keinen der hier behandelten Autoren trifft das mehr zu als für Nietzsche. Nietzsches Denken ist zu reich, als dass es sich mit einfachen Formeln und einsinnigen Genealogien erledigen ließe. Nietzsche taucht hier deshalb nur insofern auf, als er für die Geschichte der Reaktion relevant geworden ist. Eine Erörterung, die Nietzsches eigener, nicht selten widersprüchlicher Gestalt gerecht wird, darf hier nicht erwartet werden. Vielmehr lässt sich Nietzsche mit mindestens ebenso großem Recht als ein Stichwortgeber einer radikalen emanzipatorischen Philosophie lesen wie als Vordenker der Reaktion. Ich werde darauf bei Gelegenheit kurz eingehen.

Was also sind die Elemente, durch die Nietzsche für die Reaktion eine so unverzichtbare wie wiederum ambivalente Bedeutung gewonnen hat, zumindest für die deutschsprachige, die hier ja naheliegender Weise im Mittepunkt steht?

Es ist natürlich so, dass Nietzsche sich immer wieder mal gerne in Polemiken und Beschimpfungen ergeht, die sich gegen die Demokratie, gegen die Moderne, gegen Frauen, Juden, Franzosen, Christen, die Masse richten. Ich sage »Beschimpfungen«, denn von einer Polemik erwartet man wohl, selbst wenn sie zurecht nicht als gut begründende Literaturgattung zählt, noch ein Mindestmaß an Argumentation. Die berüchtigten Ausfälle Nietzsches weisen das oft nicht mehr auf. Wenn Nietzsche schreibt: »Alles am Weibe ist Rätsel, und alles am Weibe hat *eine* Lösung: sie heißt Schwangerschaft«, und: »Du gehst zu Frauen? Vergiss die Peitsche nicht!«,[1] dann kommt hier wohl eher ein tiefsitzendes Ressentiment zum Ausdruck und nicht eine theoretische Wahrheit. Aber natürlich hat das einen unangenehmen Geschmack, nicht weniger als die Ausfälle gegen die Juden oder die moderne Idee der Demokratie. Gerade in den letzteren hat er die reaktionären Sensibilitäten perfekt vorweggenommen, denn die Reaktion kann auf Rassismus und Antisemitismus verzichten, sie lebt aber von dem Abscheu gegen die Moderne, den Liberalismus und die Demokratie.

1 Nietzsche: Also sprach Zarathustra. 328. 330.

Zugleich setzt uns das angeführte Beispiel schon auf die Fährte zweier viel grundlegenderer Aspekte der Rezeption Nietzsches durch die Reaktion. Ich hatte gesagt, solche Tiraden drücken mehr persönliches Ressentiment als theoretische Wahrheit aus (davon abgesehen, dass sie gar keine Wahrheit ausdrücken). Was ist aber ein Ressentiment? In der Tat hat Nietzsche diesem Begriff eine wirkmächtige philosophische Systematisierung gegeben. Das findet sich vor allem in der *Genealogie der Moral*.[2]

Ressentiment. Schon deren Prämisse, die für den Titel verantwortlich ist, ist hier bedeutsam, für den Begriff des Ressentiments wie für die Reaktion. Genealogie der Moral, das bedeutet doch wohl, dass »Moral« sich nicht von selbst versteht, dass sie eine Geschichte hat und also auch geschichtlich begriffen und infrage gestellt werden kann. Moral ist für Nietzsche wesentlich eine Frage der *Macht*, dergestalt, dass diejenigen, die die Macht innehaben, ihre Wertungen als das Gute selbst etablieren. Auch dieser Gedanke hat etwas zutiefst Aufklärerisches, weil er erlaubt, nicht nur gegebene politische, sondern auch sittliche Ordnungen auf ihre Stabilisierungs- und Rechtfertigungsfunktion hin zu befragen. Doch Nietzsche gibt nun mit der Theorie des Ressentiments der Reaktion ein besonders wertvolles Stichwort.

Die ursprüngliche, die natürliche Moralität nämlich ist die, die das Leben der Starken und Mächtigen und Lebensvollen als das Gute, das Leben der anderen, der »gemeinen Leute«, also in der Praxis: der Unterworfenen als das Schlechte identifiziert. In der Tat sind die Machtvollen auch die »Wahrhaften« und letzten Endes die eigentlich Seienden. Das Wort »esthlós«, das Nietzsche bei Theognis findet, »bedeutet der Wurzel nach einen, der *ist*, der Realität hat, der wirklich ist, der wahr ist«.[3] Die erste Moralität ist demnach die der Starken und wahrhaft Seienden. Dem stehen die gegenüber, deren Sein fraglicher ist, die nicht im selben Sinn, weil nicht im selben Maße wirklich sind wie die Vornehmen und Edlen, welche sich durch ihre »mächtige Leiblichkeit« verraten, »eine blühende, reiche, selbst überschäumende Gesundheit, samt dem, was deren Erhaltung bedingt, Abenteuer, Jagd, Tanz, Kampfspiele und alles überhaupt, was starkes, freies, frohgemutes Handeln in sich schließt«.[4]

Die Geschichte nimmt aber dann eine neue Wendung, als die, die eigentlich und mit Recht unterworfen waren und auf deren Sicht daher keine Rücksicht genommen werden musste, sich anschickten, gegen ihre Unterwerfung zu intrigieren. Zu einer offenen und, das ist wohl impliziert, ehrlichen und ehrenvollen Opposition, zu einer Herausforderung im Kampf reichen deren Kräfte nicht hin. Ihre Rache nimmt daher andere Wege: Sie gehen daran, die Werte umzuwerten, nach und nach die Schlechten zu den Guten und die Guten zu den Schlechten zu machen. Doch ist diese Umwertung nicht symmetrisch und keine bloße Vertauschung. Das kann deshalb nicht der Fall sein, weil die Werte der Machtlosen *imaginär* vermittelt sind und daher einer besonderen Unwirklichkeit unterliegen und die »natürlichen« Werten damit einer Verzerrung unterziehen. Die einstmals Guten werden nicht einfach schlecht – was ja auch nicht passen würde, da »schlecht«

2 Aber auch im Zarathustra gibt es wichtige Ausführungen zum Ressentiment und zum Geist der Rache, vor allem 297–301. 356–359. 394f.

3 Nietzsche: Zur Genealogie der Moral. 776.

4 Ebd. 779.

und »schlicht« in der ersten Wertungsweise dasselbe meint, nämlich die Durchschnittlichkeit –, sondern *böse*. Es ist der »*Sklavenaufstand in der Moral*«,[5] der die Dämonisierung des Gegners betreibt. »Aus der Ohnmacht wächst bei ihnen der Hass ins Ungeheure und Unheimliche, ins Geistigste und Giftigste.«[6]

Es ist sicher auch nicht ohne Bedeutung und Folgen, dass sich diese Theorie der Unterhöhlung der vitalen Wertungen mit allerlei antisemitischen Ausfällen verbindet. Ganz grundlegend aber lässt sich feststellen, dass Nietzsche hier eine Rechtfertigung von Hierarchie und Unterordnung liefert, die auf alle Verweise an eine göttliche oder schicksalhafte Fügung verzichten kann. Die Ungleichheit der Menschen bemisst und erweist sich an ihrer Fähigkeit, direkt lebendig wirksam zu sein. So kann sich diese Theorie ganz »wissenschaftlich« geben, empirisch, historisch, und sie umgibt sich zugleich mit der scheinevidenten Äquivalenzreihe »gesund« – »stark« – »gut«. (*Schein*evident ist diese Reihe, sobald sie sich aus den trivialsten und konkretesten Alltäglichkeiten ins Allgemeine erhebt.) Es wird damit eine moderne, eine im engen Sinn reaktionäre Rechtfertigung von Rücksichtslosigkeit möglich. Dass sie im hier verwendeten Sinn reaktionär ist, zeigt sich daran, dass sie die demokratische Situation aus ihr selbst heraus auszuhebeln versucht und gerade nicht argumentativ auf eine vormoderne Situation zurückgreift.

Es wäre nun aber zu einfach, diese Theorie des Ressentiments geradewegs dem reaktionären Denken zuzurechnen. Sie ist in sich zu reich und zeigt in verschiedene Richtungen gleichzeitig. Vor allen Dingen hat sie eine ungeheure systematische Kraft, so dass sich in ihr und durch sie unmittelbar die Frage des Politischen erst stellen lässt, die sie scheinbar beantworten soll. Das wird vor allem im § 10 der ersten Abhandlung der *Genealogie der Moral* deutlich.

Der alles weitere bedingende Gegensatz ist der zwischen Menschen, die eines »triumphierenden Ja-sagen[s] zu sich selber« fähig sind, und solchen, die primär Nein sagen, und zwar zu einem anderen als sich selbst: »und *dies* Nein ist ihre schöpferische Tat. […] ihre Aktion ist von Grund aus Reaktion.«[7] Dieser Gegensatz ist unmittelbar von der größten Tragweite, und das sowohl metaphysisch wie politisch wie, im Übrigen, auch ethisch. Nietzsche hat da etwas ganz Wichtiges getroffen hat: Es gilt, eine Haltung zu gewinnen, in der eine Bejahung des Seins möglich wird, eine primäre Bejahung. Eine Politik, aber auch ein Ethos, das aus einer Verneinung entsteht, hat etwas Pathologisches und Pathogenes an sich. Man muss das genau verstehen: Man kann sehr wohl versuchen, nicht so zu werden wie jemand anderes. Man kann und muss sicher nach einer Politik suchen, die gewisse Ungerechtigkeiten abstellt. Ohne Negativität und Kritik kann keine Lebensorientierung länger als fünf Minuten bestehen. *Doch die erste und immer neue Bejahung gilt dem Sein als solchen, und zwar dem Sein in dieser Welt* – denn eine andere haben wir nicht. Wenn daher jemand zu sich Ja zu sagen vermag, dann ist damit auch nicht die heute modische Idee einer bedingungslosen Selbstliebe gemeint, mit der man glaubt, die Anwürfe der Hater zu kontern. Die Glaubenssätze dieser Moderne oder vielmehr Spätpostmoderne sind solche, wonach jede(r) so sein dürfe, wie er oder sie ist, und das auch

5 Ebd. 780.

6 Ebd. 779.

7 Ebd. 782.

gut finden darf und soll. Dieser ausgesprochene Individualismus, der am Ende zur reinen Tautologie des Ich gerät, ist genau deshalb metaphysisch irrig, weil er die schlichte Tatsache wegdeutet, dass jedes Ich Bedingungen und Begrenzungen untersteht, die es nicht selbst beeinflussen kann. Von dieser Selbstverständlichkeit wird geflissentlich abgesehen, weil sie weltanschaulich nicht opportun scheint. Die Bejahung, von der hier die Rede ist, ist aber nur dann echt, wenn sie das Sein noch da bejaht, wo ich sein Opfer werde. Ich sage zu mir selber Ja, indem ich zu meiner endlichen und bedingten Existenz, also: zu meiner *einzigen* Existenz Ja sage. Ich muss ja nicht gut finden, dass ich z.B. eines Tages sterben muss. Aber ich muss in der Lage sein, es anzunehmen, als eine positive (d.h. gegebene) Eigenschaft meines Seins zu verstehen und aus dieser Endlichkeit heraus mein Leben zu bejahen. In diesem Sinn ist Nietzsches Selbstbejahung eine zutiefst »materialistische«, diesseitige, »aufgeklärte« und wirklich *gesunde* Aufforderung. Epikur würde nichts anderes sagen.

Dagegen entsteht das Ressentiment da, wo eine Bejahung von Sein und Selbst nicht gelingt, und diese Verneinung, die sich an ihre Stelle schiebt, hat massive ethische wie politische Folgen. Was Nietzsche hierzu zu sagen hat, ist schwer zu widerlegen. Wo eine direkte Umsetzung oder Ausagierung von Bedürfnissen und Begehren verhindert ist – und schon diese Bedingung spricht umgekehrt für eine emanzipatorische Politik –, verändert sich nicht nur die Wertungsweise, die »Ideologie« gewissermaßen. Vielmehr wirkt diese Beschneidung ganz fundamental ins Seinserleben der Menschen hinein. Sie verlieren die Wirklichkeit. Das liegt daran, dass Wirklichkeit nur dort im vollen Sinn erlebt und genossen wird, wo man mit ihr interagiert. Sobald Wirklichkeit vor allem *gedacht* wird, ist es schon zu spät. Kontakt mit der Wirklichkeit, Handlung und Glück sind unmittelbar eines, wie Nietzsche in der Folge Spinozas erklärt. Dort, wo eine Hemmung, letztlich ja doch: Angst (also in Nietzsches eigenem Schema: der Eingriff eines anderen), dieses Glück des Handelns unmöglich macht, schiebt sich die Einbildungskraft, die Phantasie zwischen den Menschen und das Wirkliche. Der leere Ort der Begegnung wird ausgefüllt durch das Unwirkliche, und die Moral des Ressentiments wird zur »imaginären Rache«.[8] Das, was zurückgehalten wird, reichert sich als Gift im Körper an. Es verhindert nicht nur das Glück des Handelns, sondern damit auch die ungebrochene Selbstbeziehung dessen und deren, die frisch aufs Leben und die Welt zugehen. So konstruiert sich ein Selbst künstlich und nachträglich, im Umweg über den verhassten anderen, dem man gar nicht genug boshafte Absichten unterstellen kann. Das Ressentiment schafft eine Vorliebe zu Hinterwelten, zu verborgenen Absichten und zu Verstecktem; es ist also nicht auf der Höhe, die Oberfläche des Seins als solchen zu genießen. Ist das Glück der Glücklichen die Handlung, so das der Ohnmächtigen die Betäubung. Das alles führt auf eine zutiefst gestörte Beziehung zur Wirklichkeit und zu sich selbst. »Seine Seele *schielt*; sein Geist liebt Schlupfwinkel, Schleichwege und Hintertüren, alles Versteckte mutet ihn als *seine* Welt, *seine* Sicherheit, *sein* Labsal; er versteht sich auf das Schweigen, das Nicht-Vergessen, das Warten, das vorläufige Sich-verkleinern, Sich-demütigen.«[9] Das Ressentiment ist eine Vergiftung, die sich aus einer selbstauferlegten oder zumindest akzeptierten Hemmung des Ausagierens von

8 Ebd. 782.

9 Ebd. 784.

Begehren, Hass und Abscheu im eigenen Körper ausbreitet: die Autoimmunerkrankung einer resignierten Ohnmacht. Ihre Wirkungen sind überall, in sich und draußen, zerstörerisch. Das Ressentiment stiftet *Unwirklichkeit*; es ist geschaffen vom *Imaginären*, verpasst jede Wirklichkeit, indem die unmittelbare und angemessene Reaktion immer aufgeschoben wird: »eines Tages werd‹ ich mich rächen«, verpasst damit jede *Gegenwart*, in der allein gehandelt werden kann, existiert in der imaginären Rache in der Zukunft und in der unvergesslichen und unverzeihlichen Kränkung in der Vergangenheit, aber nie hier und jetzt; und sie schafft Unwirklichkeit, indem sie *zerstört*, was wirklich ist: das Selbst und den anderen.

Diese Analyse hat eine ungeheure ethische und auch psychologische Kraft. Sie ist vollkommen richtig. Sie ist aber interessanterweise in sich überhaupt nicht reaktionär. Denn den Gegensatz der Moral der Starken (als einer natürlichen, gesunden Moral) und der der Ohnmächtigen, als »Sklavenmoral«, braucht man für diese Theorie gar nicht. Im Gegenteil: Lässt sie sich doch ebenso gut und besser als eine Beschreibung der Verkrüppelungen lesen, die Unterdrückung produziert – und damit als eine Empfehlung, sich ihrer durch die Tat zu entledigen. So sehr die Theorie des Ressentiments der Reaktion ein wichtiges Stichwort liefert, so selbstverständlich leistet sie der Arbeit der Befreiung Vorschub.[10] Die Amivalenz Nietzsches ist schon hier erwiesen, doch ist das keine Ambivalenz, die sich aus einer schlichten Unklarheit ergibt, sondern eine, die der Fülle von Nietzsches Denken selbst geschuldet ist. Nietzsche ist weder Reaktionär noch »Demokrat«, er ist nicht rechts und nicht links. Und wenn ich hier durchgängig reaktionäre, rechte Denker*innen analysiere und kritisiere, dann soll das nicht heißen, dass ich beweisen will, dass alle gute Philosophie links wäre. Solche schlichten Kategorien passen hier gar nicht, und es ist nicht einmal sicher, dass alle gute Philosophie überhaupt politisch sein muss, zumindest in ihren Grundsätzen.

Es ergibt sich jedenfalls aus dieser ersten Betrachtung, dass das Ressentiment – wie die Reaktion eine Antwort-auf – selbst nicht so eindeutig ist, wie es auf den ersten Blick erscheint. Der Vorwurf des Ressentiments – den jeder immer dem anderen macht – beinhaltet schon im konkreten Fall die politische Entscheidung, die er zu beweisen angetreten war. Das Ressentiment bezeichnet also den Ort selbst, um den gestritten wird. Wer ist denn nun blind, wer guckt schief, wer verfehlt Gegenwart und Realität in einem Umweg übers Imaginäre, auf dem er oder sie sich bald verlieren wird? Genau um diese Frage wird gekämpft. Ich glaube, dass ich in den hier vorliegenden Analysen einige gute Argumente dafür liefere, das Ressentiment, d.h. immer auch: die Abkoppelung vom Wirklichen immerhin eindeutig auf Seiten der Reaktion verorten zu können (vor allem in der reaktionären Unaufrichtigkeit und der affektiven Selbststimulation; ebenso auch in der Grundbewegung der Reaktion, die in der Abstoßung von einer als unwirklich erfahrenen Moderne ihren Ausgang nimmt). Allerdings: Damit ist noch nicht bewiesen, dass im Umkehrschluss auch die emanzipatorischen Denkweisen ressentimentfrei, d.h. wirklichkeitstreu wären – und schon gar nicht, welche Denkweisen genau.

Schematisch gesprochen geht der Streit darum, ob die Theorie des Ressentiments darauf zu führen hat, dass Unterwerfung und Ohnmacht nicht nur materielle Not und

10 Deshalb konnte sie auch von linken Autoren rezipiert werden, vgl. etwa Pfaller: Erwachsenensprache. 112–141; und: Stegemann: Das Gespenst des Populismus. 135ff.

konkrete Ängste, sondern auch seelische Verstümmelungen produzieren, die dazu führen, auf paradoxe Weise das eigene Elend zu perpetuieren – oder ob die Theorie des Ressentiments nicht allzu einfach als zynischer Vorwand dafür gebraucht werden kann, unter dem billigen Schlagwort der Überwindung der Moral auf alle Rücksichten zu verzichten (da ja Rücksicht und Verantwortung selbst Figmente des scheelen Blicks seien).

Philosophie oder Literatur? Die oben zitierten misogynen Ausfälle drücken also vielleicht eher Nietzsches eigene Ressentiments aus, als eine wenig ehrenvolle Antizipation der heutigen Incels etwa. Das kann sein, aber eine weitere Schwierigkeit tut sich sofort auf. Denn was da so geradehin zitiert und Nietzsche zugeschrieben wird, und zwar formell ganz richtig, ist doch nicht ein Wort, das Nietzsche im engen Sinn für sich selbst und von sich selbst aus spricht. Beide Sätze stammen dem Buch *Also sprach Zarathustra*; der erste wird von Zarathustra selbst geäußert in einem Gespräch mit »einem alten Weiblein«, der zweite wird von diesem beigesteuert. Man steht hier vor einer Schwierigkeit, die man bei Kant oder Schopenhauer nicht hat, auch nicht so bei Heidegger (wohl aber so ähnlich bei Jünger). Denn Nietzsche unterwirft die Formen philosophischen Schreibens einer fundamentalen Neuausrichtung. Natürlich gab es in der Antike und bis in die Renaissance hinein immer wieder die Gattung des philosophischen Dialogs. Die literarische Gestaltung ist der Philosophie nicht völlig fremd, im Gegenteil: Platons Schriften lassen sich nicht geradewegs als philosophische Abhandlungen lesen, deren literarische Form dem Inhalt äußerlich wäre. Eine solche Interpretation (wonach die Form unwesentlich für den Inhalt ist) ist immer auch schon eine Parteinahme für eine bestimmte inhaltliche Interpretation. Doch treibt Nietzsche die Durchdringung des Philosophischen mit dem Literarischen deutlich weiter als seine Vorgänger. Zum einen inszeniert er nicht einen Dialog, sondern mehr die Geschichte der Bildung, der Irrtümer und Offenbarungen Zarathustras. Der Kreis der Konversation wird so in eine Linie des abenteuerlichen Denkens transformiert – auch wenn diese Linie sich in der Einsicht in die Ewige Wiederkehr in sich zurücklegt. Zum anderen wird genau durch diese Beweglichkeit, durch die Vielfalt der Begegnungen und der Themen, durch die Entwicklung des Denkens selbst, die dort geschildert ist, die allzu einfache Identifizierung von Nietzsche mit Zarathustra unmöglich. Natürlich, Zarathustra ist in einer ähnlichen Weise Statthalter von Nietzsche, wie es Sokrates für Platon ist. Und natürlich liegt es nahe zu vermuten, dass Nietzsche auch selbst die frauenfeindlichen Sprüche, die er seinem Helden und der alten Frau in den Mund legt, goutierte. Es bleibt aber dabei, dass die erste hermeneutische Regel aller fiktionalen Literatur auch hier greifen muss: Eine fingierte Realität kann nicht unmittelbar zur Aussage und zum Bekenntnis des Autors oder der Autorin erklärt werden. Die Fiktionalisierung schafft, auch wenn sie als Methode erkennbar ist, eine Distanz, und sei sie noch so minimal. Was Nietzsche hier also betreibt, ist eine Literarisierung der Philosophie, eine Durchmengung zweier Genres, die unterschiedliche Forderungen stellen. Die erste und wichtigste Abweichung dieser Forderungen ist diese: Die Philosophie hat es mit dem Wirklichen zu tun; ihm gilt ihre Mühe – ganz gleich, was sie im Einzelnen für das Wirkliche hält. Die Literatur beginnt genau dort, wo die Beanspruchung durch das Wirkliche auf Standby gesetzt wird. Diese auf den ersten Blick gegensätzlichen und unvereinbaren Forderungen verbinden sich in der Kreuzung der Genres, die Nietzsche praktiziert.

Es soll hier nicht um die hermeneutischen Schwierigkeiten gehen, vor die uns das bei Nietzsche stellt. Ich will vielmehr diese Praxis einer Vermengung der Genres als solche in den Blick nehmen, denn sie wird bei den Reaktionären wieder begegnen, aber in neuem Gewand: Was bei Nietzsche vielleicht Experiment war, sicher aber einer inneren Zwangsläufigkeit folgte, also vom Denken selbst gefordert wurde, wird bei den Reaktionären zu einem der machtvollsten Mittel der Aktualisierung reaktionärer Prosa: Sie besorgt dort einerseits die effiziente Herstellung des gesuchten Affekts, andererseits stellt sie die Voraussetzung für eine nicht weniger effiziente Strategie der Unaufrichtigkeit zur Verfügung. Nietzsche hat diese Praxis aber nicht einfach nur vorexerziert; er hat ihr auch, in einem kurzen Text, ein theoretisches Fundament gegeben, das sich durch die Texte der Reaktionäre fortgetragen hat – kaum je explizit (weil das ein Eingeständnis der eigenen Methode bedeuten würde), oft sicher implizit (d.h. der Sache nach) und nicht selten auch unwissenderweise.

Der Text ist ›Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn‹ von 1873, der 1896 von Nietzsches Schwester veröffentlicht wurde, als Nietzsche selbst bereits vollends umnachtet war. Es handelt sich also um einen eher frühen Text, der sich auf einen sonst bei Nietzsche nicht unbedingt anzutreffenden überspitzten Kantianismus stützt, der allerdings quasi-biologisch interpretiert wird: Die Wirklichkeit, so wie sie an sich ist, bleibt uns unerreichbar, allein schon, weil sich unsere physiologische Organisation einschaltet. Dann aber vor allem – und das ist das Entscheidende –, weil sich der Intellekt als eine besondere Form der Bewältigung von Wirklichkeit einschaltet, und weil der beim Menschen eine eigenartige Sache hervorgebracht hat, die einerseits (insofern sie selbst wirksam ist) eine Realität neben anderen ist, die sich aber andererseits von allen anderen unterscheidet, insofern sie die Unwirklichkeit ins Wirkliche selbst einführt: die *Sprache*.

Wenn Nietzsche von Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn spricht, dann hat er die (wie er behauptet) grundlegende Stufe vor Augen, auf der sich Wahrheit allererst als Anspruch setzt, auf der sich sodann die Lüge als Abweichung von diesem Anspruch setzt, wobei aber beide eben reine Setzungen bleiben und keinerlei Anspruch auf eine sprachunabhängige Geltung erheben können. In der Sprache wird erst der Gedanke von Wahrheit als solcher gestiftet, ohne dass es eine Möglichkeit gäbe, irgendeine gegebene »Wahrheit« jenseits ihrer sprachlichen Konstruktion und ihrer sozialen Konvention noch einmal zu überprüfen. Wahrheit selbst ist somit der Name einer Fiktion, die auf einer bestimmten, selbst alles andere als wahrhaftigen Funktion der menschlichen Organisation beruht. Die Forderung einer Erkenntnis des An-sich ist gegenstandslos. Sprache wird dabei konsequent als *Metaphorik* gedacht: als Überspringen kategorialer Grenzen, als Erfindung einer Brücke zwischen zwei Domänen, die keine Beziehung zueinander haben: zwischen einem Nervenreiz und einem Vorstellungsbild, zwischen dem Vorstellungsbild und dem Laut, zwischen dem Laut (d.h. dem Wort) und dem Begriff. *Jede Metapher ist am Ende eine Metabasis*: der durch nichts zu rechtfertigende Sprung in ein anderes Genus (d.h. in eine andere ontologische Region, aber eben auch in ein anderes Genre). Was auch immer Sprache uns liefern mag, es ist nicht die Wahrheit über die Welt, »und das ganze Material, worin und womit später der Mensch der Wahrheit, der Forscher, der Philosoph arbeitet und baut, stammt, wenn nicht aus Wolkenkuckucks-

heim, so doch jedenfalls nicht aus dem Wesen der Dinge«.[11] Wahrheit entsteht letztlich erst dort, wo die schöpferische Arbeit der Sprache *vergessen* wurde.[12] Sie ist also Produkt eines Selbstmissverständnisses, sie beruht auf einer Täuschung, die darin besteht, die Instrumente (die Sprache) für die Sache selbst zu halten. Es entsteht eine sprachphilosophische, konstruktivistische Reformulierung der Idee von Wahrheit:

> Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden und die nach langem Gebrauch einem Volke fest, kanonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen, in Betracht kommen.[13]

Nun sind das Gedanken, die einigen modernen Strömungen des emanzipatorischen Denkens durchaus recht wären: Für dieses ist gesellschaftliche und politische Realität immer ein Konstrukt, das auch umstrukturiert werden kann. Sei es, dass sich die sprachlichen Legitimationsformen als »Illusionen« entlarven lassen, sei es gar, dass gewisse, dem Anschein nach natürliche Kategorien, ja: »Realitäten« sich als Produkte einer sozialen Praxis erweisen – immer muss das emanzipatorische Denken mit solchen Dekonstruktivismen operieren, für die Nietzsche hier eine philosophische Basis liefert. (Wenn die auch reichlich zweifelhaft ist.) Mehr noch: die tiefe Neigung zur Hierarchie, zur Unter- und Überordnung wird von Nietzsche bis in unser Verständnis von und unsere Verwendung von Sprache ihrer Form nach verfolgt. Es sind dann die Begriffe, die uns das Bild einer »pyramidalen Ordnung nach Kasten und Graden«, »eine Welt von Gesetzen, Privilegien, Unterordnungen, Grenzbestimmungen«[14] plausibel machen, noch bevor wir über etwas Bestimmtes nachgedacht haben. Begriffe aber, so erklärt Nietzsche, sind eine noch einmal höhere Künstlichkeitsform als die ersten Worte. Im Begriff erreicht die Verleugnung, das »Vergessen« des Metaphorischen der Sprache (und damit unserer Idee von Wirklichkeit) ihre systematische Konsequenz. Ein Begriff ist nur »das *Residuum einer Metapher*«.[15]

In diesem Sinn also würde Nietzsche Platz schaffen für eine andere, eine befreite Art des Denkens und Handelns. Weniger ein Philosoph mit dem Hammer als einer mit der Planierwalze, ebnet er Hierarchien ein und reißt Transzendenzen nieder. Er ist ein leidenschaftlicher Leveller, und als solcher ein Vorarbeiter aller gelingenden Befreiung der Menschen.

Das Problem, das ihn zugleich zum Anknüpfungspunkt für die reaktionären Schriftsteller macht, kündigt sich ein paar Seiten später an. Denn Nietzsche ist (hier jedenfalls)

---

11 Nietzsche: Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn. 313.

12 Wie oft bei Nietzsche spielt das Vergessen auch hier eine große Rolle: Das Vergessen ist selbst eine dezidiert vitale und gesunde Tätigkeit; es ist geradezu lebens-, auf jeden Fall aber glücksnotwendig. Es bringt aber eben auch solche Irrtümer hervor wie den Begriff von Wahrheit.

13 Ebd. 314.

14 Ebd. 315.

15 Ebd.

konsequent, indem er den Radikalkonstruktivismus nicht verlässt. Dann bleibt offenbar nur noch die Alternative: entweder sich den »vernünftigen« Strategien der Wirklichkeitsbewältigung anvertrauen, die sich zumal als Wissenschaft und bürgerliche Existenz ihre Illusionen der Verlässlichkeit schaffen – oder in der Ästhetisierung des Lebens und der Welt eine Flucht zu neuen Intensitäten erblicken. Es ist jetzt bestimmt nicht überraschend, welche Seite Nietzsches Sympathien hat.

Die Ästhetisierung kommt in doppelter Hinsicht der »Natur des Menschen« (von der Nietzsche nun doch, man weiß nicht woher, etwas weiß) entgegen: Zum einen ist der »Trieb zur Metapherbildung« der »Fundamentaltrieb des Menschen, den man keinen Augenblick wegrechnen kann, weil man damit den Menschen wegrechnen würde«.[16] Wo die erkalteten Metaphern, d.h. die Begriffe zwar Zuverlässigkeit, aber keine Leidenschaft mehr liefern können, wird sich dieser Trieb andere Wege suchen, nämlich im Mythos und in der Kunst. Der Mensch scheint geradezu ein anti-realistisches Tier zu sein. Dem entspricht auch die andere Hinsicht, die der Ästhetisierung recht zu geben scheint: »Der Mensch selbst aber hat einen unbesiegbaren Hang, sich täuschen zu lassen […].«[17]

Diese (allzu leicht zynisch zu vereinnahmende) Behauptung, die Menschen genössen ihr Getäuschtwerden; die Abgrenzung von den Vernünftigen, die nur in Begriffen und Abstrakta leben und überhaupt ihre Sicherheit dem Wagnis großen Schmerzes und großen Glücks vorziehen; schließlich die Einsetzung des Mythos an die Stelle, die von der nun diskreditierten Erkenntnis offengelassen wurde: all das führt auf eine Konzeption, in der die Wahrheit allererst erfunden werden muss und frei erfunden werden darf.

> Jenes ungeheure Gebälk und Bretterwerk der Begriffe, an das sich klammernd der bedürftige Mensch sich durch das Leben rettet, ist dem freigewordnen Intellekt nur ein Gerüst und ein Spielzeug für seine verwegensten Kunststücke: und wenn er es zerschlägt, durcheinanderwirft, ironisch wieder zusammensetzt, das Fremdeste paarend und das Nächste trennend, so offenbart er, dass er jene Notbehelfe der Bedürftigkeit nicht braucht und dass er jetzt nicht von Begriffen, sondern von Intuitionen geleitet ist.[18]

Nietzsche spricht ja offen aus, dass die so erfundene Wahrheit keine ist, sondern eben nur Mythos oder eine Lüge im außermoralischen Sinn. Wenn man den Gedanken aber ernst nimmt, dann kann niemandem vorgeworfen werden, dass er oder sie einen Mythos vorlegt, dessen Wahrheit er oder sie behauptet: Denn genau darum geht es doch! So einen Mythos schreibt Nietzsche ja nicht, wenn er (allerdings selbst freihändig mythologisierend) die Theorie und Rechtfertigung eines solchen Mythos vorlegt. Die Heiligkeit der Welt muss im Mythos neu erfunden werden, und das funktioniert eben nur, wenn an den Mythos auch geglaubt wird. Die Täuschung, die darin liegt, wird offenkundig nicht nur schon für sich begehrt, sondern ist ebenso unvermeidlich wie beglückend. (Man meint geradezu Georges Sorel zu hören, dessen Theorie des revolutionären Mythos

16 Ebd. 319.
17 Ebd. 320.
18 Ebd. 321.

einige Berührung mit Nietzsches Ausführungen in diesem Text haben – eine Theorie, die im Übrigen von Carl Schmitt mit einigem Wohlwollen kommentiert wurde.)[19]

Es sind damit alle Elemente versammelt, die die spezifische Unaufrichtigkeit der reaktionären Prosa ausmachen wird: Die Erfindung eines Mythos, der sich als Wahrheit ausgibt; die Vermengung der Genres und die Metabasis als Methode; Zynismus und Verantwortungslosigkeit; die Vorliebe fürs Urtümliche und Primitive, das alle geistigen und »Wahrheits«-Rücksichten sowieso erledigt; die Berufung auf eine »Intuition«, die tiefer geht als alle Erkenntnis, gerade weil sie nicht mehr gerechtfertigt werden kann; und nicht zuletzt das Feindbild eines ängstlichen Spießers, der sich in seinen leblosen Abstraktionen einrichtet und die köstliche Gefahr realen Lebens nie kennenlernt. Die Reaktionäre werden genau daraus die Programmatik ihrer Prosa ziehen. Was Nietzsche vorexerziert hat: die zielgerichtete Durchdringung von Philosophie und Literatur, wird bei ihnen zur Strategie werden, in der gerade die aller Verantwortung bare Mystifizierung hausen soll.

Wieder allerdings gilt, dass Nietzsche selbst nicht einer von ihnen ist, zumindest nicht in Eindeutigkeit. Erstens spricht er ja aus, was da geschieht, anstatt es selbst zu vollziehen; er bietet also eher eine Rechtfertigung der zynischen Methode der Reaktionäre, als er sie selbst vollzieht – und auch das gilt ja nur im Rückblick. Zweitens denkt Nietzsche diesen Mythos noch ganz ungebrochen heiter: als eine pagane Feier der Welt, in der »ein erhabenes Glück und eine olympische Wolkenlosigkeit« herrschen.[20] Was sich hier bemerkbar macht, ist Nietzsches kämpferischer wie freudiger Materialismus, der uns einlädt, die Wirklichkeit zu bejahen, inklusive unserer »Endlichkeit« – wohingegen die reaktionären Mythen grundsätzlich aus einer Abkehr und Abscheu geschöpft sind, vor der Moderne, der Dekadenz, dem Liberalismus, den Vielen.[21] Bei ihnen geht immer die Verneinung vorher, sie ist die erste Regung. Die von Nietzsche propagierte Form der Affirmation verträgt sich aber nicht mit der Reaktion. Immerhin, die Büchse ist geöffnet.

Lehnstuhlbarbarei. Das Problem zeigt sich auch darin, dass Nietzsche keineswegs immer der Falle entgangen ist, die er selbst gegraben hat. Seine Selbst-Befreiung von allen Rücksichten einer Sklavenmoral und die Literarisierung des philosophischen Diskurses haben eine unverkennbare Verlockung ausgeübt: die Verlockung, sich lustvoll und brutal

19 Vgl. Schmitt: Die geistesgeschichtliche Lage. 80ff.

20 Ebd. 321.

21 Es ist deshalb entscheidend, die genauen Verhältnisse zu bestimmen, die Affirmation und Negation jeweils zueinander einnehmen. Liegt eine fundamentale Bejahung vor, die in einem zweiten Schritt eingeschränkt wird, wieder nach Maßgabe dieser Bejahung (also so, dass das kritisiert werden kann, was der Bejahung und der Entfaltung – im Sinn der spinozistischen potentia – Grenzen auferlegt)? Oder geht nicht doch eine mehr oder weniger offensichtliche, aber wirkungsvolle Negation voraus, ein Ekel und eine Abscheu, die nur nachträglich und dann mithilfe imaginärer Konstrukte in einen Idealismus und eine Bejahung umgedeutet werden (imaginäre Konstrukte wie etwa der »deutschen Seele«, deren »Existenz« in gewissen Jargons offenkundig etwas Einleuchtendes ist)? Diese Einschätzung macht aus, wie man Nietzsche und wie man seine Theoreme versteht und politisch zu deuten gewillt ist. So ist es kein Zufall, wenn Deleuze, der Nietzsche ausdrücklich für seine Metaphysik der Affirmation und der Univozität gewinnen will, große Mühe darauf verwendet, genau diese Verhältnisse bei Nietzsche im Sinn der ersten Option festzulegen, vgl. Différence et répétition. 75ff.

seine eigene Geschichte zu erfinden. Es ist exakt die Verlockung, der die Reaktionäre massenweise erliegen werden. Es gibt so etwas wie eine Ethik des Schreibens, auch und gerade des philosophischen Schreibens. Nietzsche war ihr nicht immer gewachsen. Seine Freisetzung des philosophischen Diskurses kann eigentlich nur funktionieren, wenn sie im gleichen Zug sich einer anderen, höheren Strenge verpflichtet. Die schiere Lust am Dreinschlagen, die sich aber dann doch nur auf dem Papier austobt (und die sich mit dem Feigenblatt der Vorbereitung auf die Schaffung neuer Werte tarnt), ist weit von dieser Strenge entfernt. Man kann das den *Primitivismus* nennen, der immer wieder in der Geschichte der Reaktion anzutreffen ist (und der weit darüber hinaus seinen Reiz beweist): Es hat ganz einfach etwas ungeheuer Anziehendes, Geiles, eine jede Komplexität und Vieldeutigkeit, alle Abwägungen und Differenzierungen hinter sich zu lassen, indem man einen ordentlichen Kampf inszeniert, in dem die Helden nicht nur erfolgreich, sondern noch dazu freudig und lässig die Feinde niedermähen. Das popkulturelle Pendant dazu ist der Einzeiler, mit dem der Held die Erledigung eines Gegners abschmeckt. Aber wieder gilt: Wenn ich James Bond oder John Wick verfolge, dann weiß ich eben, dass das ein Film ist. Weiß es aber auch Nietzsche immer so genau, dass das, was er schreibt, reine Erfindung ist, mehr Epos als Wissenschaft?

Das ist nicht so sicher. Vor allem aber müssen uns heute die Phantasien, die dort (nicht) ausgelebt werden, besonders unverdaulich vorkommen. Bleiben wir nur bei der *Genealogie der Moral*; wenn man selbst all die antisemitischen Klischees beiseite ließe, was man ja doch nicht guten Gewissens kann:[22] Was Nietzsche im § 11 der Ersten Abhandlung von sich gibt, ist heute ungenießbar, und das war es wahrscheinlich auch schon 1887. Es lohnt sich, es in extenso zu zitieren. Er spricht von den ursprünglichen, den natürlichen, gesunden »Guten« und schreibt:

> […] dieselben Menschen, welche so streng durch Sitte, Verehrung, Brauch, Dankbarkeit, noch mehr durch gegenseitige Bewachung, durch Eifersucht *inter pares* in Schranken gehalten sind, die andrerseits im Verhalten zueinander so erfinderisch in Rücksicht, Selbstbeherrschung, Zartsinn, Treue, Stolz und Freundschaft sich beweisen – sie sind nach außen hin, dort wo das Fremde, *die* Fremde beginnt, nicht viel besser als losgelassene Raubtiere. Sie genießen da die Freiheit von allem sozialen Zwang, sie halten sich in der Wildnis schadlos für die Spannung, welche eine lange Einschließung und Einfriedigung in den Frieden der Gemeinschaft gibt, sie treten in die Unschuld des Raubtier-Gewissens zurück, als frohlockende Ungeheuer, welche vielleicht von einer scheußlichen Abfolge von Mord, Niederbrennung, Schändung, Folterung mit einem Übermute und seelischen Gleichgewichte davongehen, wie als ob nur ein Studentenstreich vollbracht sei, überzeugt davon, dass die Dichter für lange nun wieder Etwas zu singen und zu rühmen haben. Auf dem Grunde aller dieser vornehmen Rassen ist das Raubtier, die prachtvolle nach Beute und Sieg lüstern schweifende *blonde Bestie* nicht zu verkennen; es bedarf für diesen verborgenen Grund von Zeit zu Zeit der Entladung, das Tier muss wieder heraus, muss wieder in die Wildnis zurück: – römischer, arabischer, germanischer, japanesischer Adel, homerische Helden, skandinavische Wikinger – in diesem Bedürfnis sind sie sich alle gleich. Die vornehmen Rassen sind es, welche den Begriff »Barbar« auf all den Spuren hinterlassen haben, wo sie gegangen sind;

22 Vgl. v.a. Genealogie der Moral. §§ 7–9.

> noch aus ihrer höchsten Kultur heraus verrät sich ein Bewusstsein davon und ein Stolz selbst darauf (zum Beispiel wenn Perikles seinen Athenern sagt, in jener berühmten Leichenrede, »zu allem Land und Meer hat unsre Kühnheit sich den Weg gebrochen, unvergängliche Denkmale sich überall im Guten *und Schlimmen* aufrichtend«). Diese »Kühnheit« vornehmer Rassen, toll, absurd, plötzlich, wie sie sich äußert, das Unberechenbare, das Unwahrscheinliche selbst ihrer Unternehmungen – Perikles hebt die ῥαθυμία der Athener mit Auszeichnung hervor –, ihre Gleichgültigkeit und Verachtung gegen Sicherheit, Leib, Leben, Behagen, ihre entsetzliche Heiterkeit und Tiefe der Lust in allem Zerstören, in allen Wollüsten des Siegs und der Grausamkeit – alles fasste sich für die, welche daran litten, in das Bild des »Barbaren«, des »bösen Feindes«, etwa des »Goten«, des »Vandalen« zusammen. Das tiefe, eisige Misstrauen, das der Deutsche erregt, sobald er zur Macht kommt, auch jetzt wieder – ist immer noch ein Nachschlag jenes unauslöschlichen Entsetzens, mit dem Jahrhunderte lang Europa dem Wüten der blonden germanischen Bestie zugesehn hat (obwohl zwischen alten Germanen und uns Deutschen kaum eine Begriffs-, geschweige eine Blutverwandtschaft besteht).[23]

Es gibt hier noch Spurenelemente von Argumentation: So klingt die Idee an, dass die Kultur und Gesellschaft eine Hemmung von urtümlichen Trieben verlange, die gerade den gesunden Naturen kaum erträglich ist (weil sie ganz aus diesen Trieben leben), so dass sie sich ab und zu mit umso größerer Lust gehen lassen müssen – mögen darunter auch ganze Völker zu leiden haben, das Recht ist auf ihrer Seite. Ihre Heiterkeit im Morden und Vergewaltigen beweist es. Auch ist erstaunlich, dass Nietzsche hier den entscheidenden Punkt ausspricht, der für die reaktionären Obsession mit der Apokalypse prägend ist: Der Naturzustand, die absolute Entrechtung, der totale Kampf – sie sind für die Reaktionäre nicht einfach Gegenstand von Angst und Schrecken (wie für Hobbes), sondern zutiefst faszinierend, weil sich in ihnen das größte aller Phantasmen ausagieren darf: *Denn in der totalen Katastrophe ist alles erlaubt.* Genau das ist es, was so unwiderstehlich an der Idee des Untergangs ist, so dass der Untergang ebenso sehr Schreckensszenario ist (nämlich als bevorstehender) wie zutiefst begehrt wird: nämlich als der Ausnahmezustand, in dem man bereits ist, so dass nun endlich alles erlaubt ist. Noch einmal treffen wir die Verschränkung der Zeitregime im Verlust- und Katastrophennarrativ der Reaktionäre an, und auch auf diesem Weg lässt es sich aufschlüsseln – wobei aber wichtig ist und bleibt, dass es nur funktioniert (d.h. affektiv funktioniert), weil es widersprüchlich ist und insofern es nicht aufgeschlüsselt wird.

Es ist aber vor allen Dingen offenkundig, dass sich Nietzsche hier an seiner eigenen Literatur berauscht. Er lässt sich mitreißen vom Strom der Bilder, von der realen Lust am imaginären Morden – und er gibt das Ganze als eine theoretische, historische, wahrheitsfähige Betrachtung aus. Genau in diesem Sinn präfiguriert dieser Text die reaktionären Prosaexzesse. Sie alle verbindet die Unverantwortlichkeit. Sie entschlagen sich aller Verantwortung für das Wort, das sie geschrieben haben, indem sie eine Imagination entwerfen, die zugleich als Wahrheit ausgegeben wird – und die, fragt doch mal einer nach, ebenso gut wieder ins Fiktive zurückgenommen werden kann: Es war ja doch nur Literatur, nur ein Roman, nur Rechtswissenschaft… (Es ist dieselbe Strategie, die

23 Ebd. 785f.

von den neuen Rechten mit monotoner Ausdauer praktiziert wird: Erst wird eine provokative Duftmarke gesetzt, indem man gezielt einen Tabubruch vollzieht, dann wird erklärt, es sei so nicht gemeint gewesen, man habe sich vielleicht im Wort vergriffen, es sei ein Witz gewesen usw. Der Gewinn ist doppelt: Man schirmt sich gegen berechtigte Kritik ab, ohne auf sie eingehen zu müssen – und man wird von den eigenen Leuten sehr, sehr gut verstanden.) Und die Bilder, die so fern aller Verantwortlichkeit gezeichnet werden, sind solche der totalen Verantwortungslosigkeit: von Brutalität, Gewalt, Mord, Folter und von der heiteren Freude, die der gesunde Geist daran hat. Papiertäter sind die alle, die ich analysiere. Mörder, Vergewaltiger, Folterer auf dem Papier. Und ja: Von solchen Beschreibungen zur Tat ist immer noch ein weiter Weg. Aber das heißt wiederum nicht, dass der, der voller Verve das blutige Geschäft der blonden Bestie beschreibt, so tun kann, als hätte er gar nichts damit zu tun, wenn die Nazis das dann beim Wort nehmen. Oder auch wenn sich irgendwo einer das Sturmgewehr umschnallt und in den Schwulenclub oder die Moschee um die Ecke geht.

Die Lehnstuhlbarbarei, die Nietzsche vorbildlich zelebriert, ist der Ausweg aus der Situation einer orientierungslosen Geistigkeit, die man ironischerweise dann immer genau den anderen vorwirft, auf dem schnellstmöglichen Weg: dem der Gewalt eben. Immerhin wenn man als große Rasse sich spürend loszieht, um den Schwachen das Fürchten zu lehren, hat man den Kontakt wiedergefunden zu einer Realität, die sonst immer unsicher bleibt. Oder so glauben die, die das Morden feiern, es dann aber nicht gewesen sein wollen.

Der Wille zur Macht. Nietzsche erweist sich in vielem als Stichwortgeber und Vorläufer der Reaktionäre. Er teilt ihre Abneigungen: gegen Frauen und deren Emanzipation, gegen die Vielen (die Masse oder das »Herdentier«, wie Nietzsche gerne schreibt), gegen die Demokratie,[24] den Liberalismus, den Parlamentarismus, die Zeitungen, die »Schwachen«, die »Sklavenmoral«. Er will, was sie wollen: eine elitäre Lebensform, voller Intensitäten, ohne Kompromisse, im Gefühl des eigenen Heroismus. Es ist nicht polemisch gemeint, wenn ich sage, dass es nicht überrascht, dass Nietzsche vor allem männliche Leser zwischen 15 und 25 begeistert. Die Ratlosigkeit, die erst unfreiwillige, bald aber ins Schicksalhafte überhöhte Absonderung und Einsamkeit, das Gefühl, nicht verstanden zu werden, weil man über dem Rest steht, die Entschlossenheit, sich bloß nicht auf die ausgetretenen, »sicheren« Pfade zwingen zu lassen, schließlich die berauschende Phantasie des eigenen Untergangs, aber eines höchst theatralischen – all das sind nun einmal die Ingredienzen eines pubertären Lebensgefühls. Wie ließe sich das besser auf den Punkt bringen als in so einem Gedicht:

> Pinie und Blitz
>
> Hoch wuchs ich über Mensch und Thier;
> Und sprech ich – Niemand spricht mit mir.

24 »Die Demokratie aber ist die Form des *Verfalls* des Staates, einer Entartung der Rassen, eines Übergewichts der Mißrathenden […].« KSA 11. 469.

> Zu einsam wuchs ich und zu hoch:
> Ich warte: worauf wart' ich doch?
>
> Zu nah ist mir der Wolken Sitz, –
> Ich warte auf den ersten Blitz.[25]

Dieses phantasmatische Szenario bildet eine Kernkonstellation reaktionärer Sensibiliwie Sentimentalitäten. Hier erscheint die eigene Existenz im Licht eines dramatischen Kampfes, der schicksalhaft noch die Höchsten niederwerfen kann – deren Höhe sich allerdings erst wirklich in der Fähigkeit zu einer großen Niederlage beweist.

Es wäre sinnlos, hier Ansprüche auf eine erschöpfende Darstellung zu erheben. Doch lässt sich die ganze verzwickte Sachlage der Beziehung Nietzsches zu den Reaktionären durch eine ganz kursorische Diskussion jenes Schlagwortes erhellen, das wie kaum ein anderes das reaktionäre Lebensgefühl anspricht: den Willen zur Macht.

In der Tat fasst dieses scheinbar sofort einleuchtende Wort die ganze Breite und den Reichtum Nietzsches, und die verschiedenen Versuche, Nietzsche für diese oder jene Richtung (auch politische Richtung) fruchtbar werden zu lassen, stützen sich nicht zufällig auch auf die Auslegung genau dieses Wortes.

In einem ganz grundlegenden Sinn wird dem »Willen zur Macht« eine *kosmologische* Deutung gegeben. So finden sich Spekulationen darüber, wie die Wirklichkeit, und zwar eben auch und gerade die physische Wirklichkeit als ein Mit- und Gegeneinander von Kraftquanta zu verstehen ist. Damit werden Bewegungen und Veränderungen in der physischen Sphäre zu Phänomenen eines Willens zur Macht (der hier offenkundig keinerlei politische Konnotationen hat):

»[…] so ist uns keine *Veränderung* vorstellbar, bei der es nicht einen Willen zur Macht gibt. Wir wissen eine Veränderung nicht abzuleiten, wenn nicht ein *Übergreifen* von Macht *über andere Macht* statthat.«[26] Wirklichkeit wird so als eine Sache von Wettstreit, Konkurrenz, Kampf interpretiert, in der jeweils die eine Kraft die andre zu überwinden, d.h. unterwerfen sucht. Im Lebendigen ist das besonders deutlich und sogar paradigmatisch für andere Bereiche – und sofort beginnt die Abdrift zum Sozialen:

> Der Wille zur *Akkumulation von Kraft* ist spezifisch für das Phänomen des Lebens, für Ernährung, Zeugung, Vererbung – für Gesellschaft, Staat, Sitte, Autorität. Sollten wir diesen Willen nicht als bewegende Ursache auch in der Chemie annehmen dürfen? – und in der kosmischen Ordnung?[27]

In Wahrheit ist Akkumulation noch zu wenig. Dieser Wille zur Macht ist in sich expansiv: »Nicht bloße Konstanz der Energie: sondern Maximal-Ökonomie des Verbrauchs: so dass das *Stärker-werden-wollen von jedem Kraftzentrum aus* die einzige Realität ist – nicht Selbstbewahrung, sondern Aneignen-, Herr-werden-, Mehr-werden-, Stärker-werden-

---

25 KSA 10. 107. Die Aufrichtigkeit fordert es zu bekennen, dass mir dieses Gedicht noch von genau diesem Alter her bis heute in Erinnerung ist. Was meine These nur bestätigt.

26 Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre. In: Werke. III. 775.

27 Ebd. Genauso: »Das Leben ist *nicht* Anpassung innerer Bedingungen an äußere, sondern Wille zur Macht, der von innen her immer mehr ›Äußeres‹ sich unterwirft und einverleibt.« (Ebd. 898.)

wollen.«[28] Zugleich verbindet sich diese Expansion für Nietzsche mit dem Gefühl der Lust, die Verminderung mit dem der Unlust.

Die entscheidende Frage lautet hier, ob man es bei diesen »Kraftzentren« mit Subjekten zu tun hat. In einem grundlegenden, naturphilosophischen Sinn lässt sich das jedenfalls nicht behaupten. Nietzsche spricht von »Machtquanta«, die sich ohne weiteres physikalisch interpretieren lassen: »jedes Atom wirkt in das ganze Sein hinaus – es ist weggedacht, wenn man diese Strahlung von Machtwillen wegdenkt.« Man merkt, wie sich hier alles an einer doppelten Doppeldeutigkeit entscheidet: Erstens eben an der Frage, ob die Quanta und Zentren Subjekte sind (egal ob individuelle oder kollektive), und zweitens die Frage, ob die Wirkung eine zwangsläufig gewalttätige sein muss. Nietzsches Rhetorik entscheidet sich immer wieder für genau diese Idee, etwa wenn er im selben eben zitierten Absatz schreibt: »Es ist essentiell ein Wille zur Vergewaltigung und sich gegen Vergewaltigung wehren.«[29]

Der ganze Punkt der Deutung des Willens zur Macht hängt nun aber daran, dass sich diese beiden Fragen nicht unabhängig voneinander beantworten lassen. Wir hatten ja schon mit Hobbes einen Autor kennengelernt, der ebenfalls eine Ontologie der Kräfte vertrat und dessen radikaler Individualismus dann keine andere Konsequenz mehr zuließ: Die individuellen Kräfte können am Ende nur in Konkurrenz zueinander stehen; ihr Streit und Kampf ist die letzte metaphysische Wahrheit. (Ganz unabhängig von der Frage, ob Hobbes' Gedankengang tatsächlich diesen Gang genommen hat oder nicht vielmehr von Angst und Misstrauen seinen Ausgang nahm – der sich nachträglich eine rationale Decke übergeworfen hat. Die Systematik bleibt die gleiche.) Hingegen ist Spinozas ganz ähnlich gelagerte Ontologie der Potentiae eine, die eben keine festen, starren, letzten Abgrenzungen der einzelnen Kräfte voneinander zulässt. Die individuellen Potentiae der »Modi« (d.h. der Einzelseienden) durchdringen einander immer schon. Deshalb sind Konkurrenz und Kampf nur zwei Möglichkeiten des menschlichen (wie des nichtmenschlichen) Seins; viel grundlegender werden alle Seienden sich erst als Kraftquanta verwirklichen, wenn und in dem Maß, in dem sie einander durchdringen und sich gegenseitig fördern. Der Kampf ist im Gegenteil eine hemmende, Traurigkeit generierende Unterbrechung solcher Ströme.

Wo steht nun Nietzche? Das ist der Punkt. Es lassen sich nämlich für beide Deutungen Belege finden. Und mehr als das: Nietzsches spezifische geistige Physiognomie scheint genau in dieser Divergenz zu liegen. Denn einerseits dominiert der agonale Sinn der Idee von Kraft und Macht ganz deutlich die Rhetorik, und dann erhält der Brutalismus eine höhere philosophische Weihe. Dann muss der Mensch, will er wahrhaft Mensch sein, kriegerisch sein.[30] Dann schaffen nur die inhumanen, die grausamen, harten Umstände echte hohe Freiheit[31] – dahinter immer das Bild, dass freie Männer (denn Nietzsche denkt da bekanntlich nur an Männer) »geschmiedet« werden müssen, ein Bild, das die Rechten bis heute lieben. Dann lässt sich eine in Wahrheit komplexe philosophische

28 Ebd. 775f.
29 Ebd. 777.
30 Vgl. ebd. 795f.
31 Vgl. ebd. 798f.

Theorie mit dem trivialsten Beispiel eingängig machen (in dem sich der pubertäre Ursprung des Affekts nicht einmal mehr verleugnet):

> Ein kleiner tüchtiger Bursche wird ironisch blicken, wenn man ihn fragt: »Willst du tugendhaft werden?« – aber er macht die Augen auf, wenn man ihn fragt: »Willst du stärker werden, als deine Kameraden?« –[32]

Dann können brutalste Eugenikvorschläge gemacht werden, die ein halbes Jahrhundert später in die Tat umgesetzt werden sollten: die Kastration von »entartenden Teilen«: »letztere muss man *ausschneiden* – oder das Ganze geht zugrunde«.[33] Dann findet der Brutalismus der *Genealogie* ebenso seine Grundlage wie die Gesetzestafel, die Zarathustra denen hinterlässt, die ihn hören wollen. Auf der steht: »*werdet hart!*«[34]

Das ist alles völlig einleuchtend und konsequent. Nur dass eine solche agonale Metaphysik nur dann verständlich ist, wenn sie feste Akteure voraussetzt: wenn sie die Identität der Kämpfer unterstellt. Diese wollen dann immer mehr und immer weiteres überwinden und überwältigen, und sicher bereichern sie sich (materiell, geistig, affektiv) bei diesen Eroberungen und wandeln sich somit auch; doch als Kämpfende sind sie vor allem durch eines definiert: durch ihre Grenze zum Feind. Aus dieser Trivialität wird ein Carl Schmitt meinen, eine ganze Metaphysik zusammenschustern zu müssen. Wenn nun aber eine Ontologie vorliegt, die eine solche feste Zuschreibung von Identitäten nicht zulässt, dann wird die »Überwindung«, von der bei Nietzsche oft die Rede ist, nicht nur die Überwältigung des Feindes und nicht nur die Wandlung des Selbst durch den Kampf meinen können, sondern wird viel fundamentaler auf eine Schaffung neuer Komplexe, Lebensformen, »Werte« (wie Nietzsche oft schreibt), Gemeinschaften verweisen, die überhaupt nicht auf metaphysisch überhöhte Konflikte angewiesen sind. Im Gegenteil: Da dann die Machtquanta in allen denkbaren Größenordnungen zu finden sind (ein Atom, meine Hand, mein Geist, ein Seminar); da sie zugleich immer in höhere Einheiten eingebunden sind, ohne andererseits in ihnen einfach aufzugehen – liegt hier eine Ontologie vor, in der der harte Kampf nur ein Grenzfall sein kann, nicht aber die Regel oder gar das Prinzip. Doch genau in diese Richtung zielt Nietzsches Ontologie in aller Konsequenz, und dann ist dieser Wille zur Macht einer, dessen »Subjekt« eine irreduzible Pluralität ist. Dann aber wandelt sich das gesamte Verständnis von Macht und von Wille zur Macht.

Berühmt ist die Passage aus der *Genealogie der Moral*, in der die Vorstellung eines Handelnden dekonstruiert wird:

> Ebenso nämlich, wie das Volk den Blitz von seinem Leuchten trennt und letzteres als *Tun*, als Wirkung eines Subjekts nimmt, das Blitz heißt, so trennt die Volks-Moral auch

32 Ebd. 801.

33 Vgl. ebd. 923. Auch KSA 13. 401f.

34 Werke. II. 460. Und im Kapitel ›Von den Taranteln‹ (356–359) wird die Polemik gegen die Idee der Gleichheit der Menschen mit der metaphysischen Überhöhung von Kampf und Macht und Übermacht verbunden. Auch in vielen Notizen tritt die Macht in dieser trivialen, agonalen Bedeutung auf, z.B. KSA 9. 144ff., wo immer wieder von einem »Gefühl der Macht« in diesem Sinn die Rede ist.

> die Stärke von den Äußerungen der Stärke ab, wie als ob es hinter dem Starken ein indifferentes Substrat gäbe, dem es *freistünde*, Stärke zu äußern oder auch nicht. Aber es gibt kein solches Substrat; es gibt kein »Sein« hinter dem Tun, Wirken, Werden; »der Täter« ist zum Tun bloß hinzugedichtet – das Tun ist alles.[35]

Das feste Subjekt, den Täter gibt es so nicht. Wo Handlung ist, ist Kraft, ist eine Quantelung von Macht, ist sicher eine Art Knoten, der jedoch mehr durch die Handlung selbst hervorgebracht wird, als er ihr zugrunde liegt. Man sieht sofort, dass sich die Idee des Willens zur Macht vom Leitbild eines imperialen Kriegs abkoppelt und geradezu zu dessen Gegenteil gerät: »Der Wille zur Macht nicht ein Sein, nicht ein Werden, sondern ein *Pathos* – ist die elementarste Tatsache, aus der sich erst ein Werden, ein Wirken ergibt…«[36]

Im Syntagma »Wille zur Macht« können damit beide Teile hinterfragt werden: Wo die Handlungsinstanz als eine komplexe Organisation von selbst nicht ich-haften Komponenten begriffen wird, als eine primäre und irreduzible Pluralität, da kann auch der »Wille« nicht mehr als der eines Wesens (im Singular) interpretiert werden, so wie es die faschistische Ästhetik und Rhetorik ununterbrochen imaginiert: »Es gibt *keinen ›Willen‹:* das ist nur eine vereinfachende Konzeption des Verstandes, wie ›Materie‹. […] der *›Zweck‹* tritt im Gehirn *zumeist* erst auf, wenn alles vorbereitet ist zu seiner Ausführung.«[37]

Und wo die Macht sich ins Pathos verwandelt, da ist sie nicht mehr Herrschaft und Unterwerfung, Überwältigung und Vergewaltigung, sondern im Gegenteil die Bereitschaft zu einer ganz anderen Form der Selbstaufgabe, die von Nietzsche regelmäßig als »Überwindung« angesprochen wird.[38] Dann unterbricht der Wille zur Macht nicht das Widerspiel der vielen Mächte, sondern er ist genau dieses: die endlose, ewige Interaktion und Interferenz von expandierenden Pluralitäten ohne Kern und Zentrum, aus deren Zusammenwirken stets Neues entstehen kann und wird – mit dem Ergebnis, dass auch ich in eine neue Gestaltung eingehe, dort hineinwirke und doch von ihr, an der ich mitwirke, überschritten werde, gerade durch meine Mitwirkung. Das aber ist ein grundverschiedenes Verständnis, ja eines, das der agonalen Idee eines Willens zur Macht formell entgegensteht. An die Stelle einer Dualität des Kampfes tritt die Unbedingtheit der Bejahung dieses irreduzibel pluralen, schillernden, dionysischen Seins – eine Bejahung, die als Idee der Ewigen Wiederkehr auftritt.

> Und wisst ihr auch, was mir diese »Welt« ist? Soll ich sie euch in meinem Spiegel zeigen? Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, eherne Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht, sondern nur verwandelt, als Ganzes unveränderlich groß, ein Haushalt ohne Ausgabe

35 A.a.O. 789f.

36 Werke. III. 778.

37 Ebd. 913. Vgl. auch KSA 12. 25, wo die irreduzible Pluralität des Seins durchdekliniert wird und wo es etwa heißt. »*Der Mensch als eine Vielheit von ›Willen zur Macht‹: jeder mit einer Vielheit von Ausdrucksmitteln und Formen*.«

38 Ein Beispiel für viele: »Eine Tafel der Güter hängt über jedem Volke. Siehe, es ist seiner Überwindungen Tafel; siehe; es ist die Stimme seines Willens zur Macht.« (Also sprach Zarathustra. Werke. II. 322)

> und Einbußen, aber ebenso ohne Zuwachs, ohne Einnahmen, vom »Nichts« umschlossen als von seiner Grenze, nichts Verschwimmendes, Verschwendetes, nichts Unendlich-Ausgedehntes, sondern als bestimmte Kraft einem bestimmten Raum eingelegt, und nicht einem Raume, der irgendwo »leer« wäre, vielmehr als Kraft überall, als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich Eins und Vieles, hier sich häufend und zugleich dort sich mindernd, ein Meer in sich selber stürmender und flutender Kräfte, ewig sich wandeln, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe und Flut seiner Gestaltungen, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sich-selber-Widersprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zu Lust des Einklangs, sich selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner Bahnen und Jahre, sich selber segnend als das, was ewig wiederkommen muss, als ein Werden, dass kein Sattwerden, keinen Überdruss, keine Müdigkeit kennt –: diese meine *dionysische* Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimnis-Welt der doppelten Wollüste, dies mein »Jenseits von Gut und Böse«, ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat – wollt ihr einen *Namen* für diese Welt? Eine *Lösung* für alle Rätsel? Ein *Licht* auch für euch, ihr Verborgensten, Stärksten, Unerschrockensten, Mitternächtlichsten? – *Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem!* Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem![39]

Diese Vision, die ganz und gar spinozistisch ist (der Sache, wenn auch sicher nicht dem Ton nach), ist wirklich frei von allem Ressentiment, denn in ihr steht die absolute, unbedingte und durch nichts begründete Bejahung am Anfang. In ihr ist keine Rede mehr von Kämpfen und Unterwerfungen, nicht von einer Macht im Sinne von Herrschaft, sondern vom Glück der Bejahung des Seins in all seinen infinitesimalen Verschiebungen und dem unvorhersehbaren Wehen seines Netzes. Die »Starken« sind nicht die blonde Bestien, sondern die, die verstehen und akzeptieren und wollen können, dass es in dieser Welt keine Erlösung und keine Befreiung von ihr gibt, sondern immer wieder nur: sie.[40] Wille zur Macht, das ist dann die Erstreckung meines Seins, in dem es irrelevant wird, wo ich ende und anderes beginnt, wo exakt diese Frage jeden Halt verliert. Diese Erstreckung wird belohnt mit einer Lust, die absolute Übersteigerung ist: ein ontologisch-ethischer-affektiver Paroxysmus, ein Plus-Ultra, das hinaustreibt in eine *Sehnsucht ohne Maß*, Grund und Gegenstand und darin eine ungeahnte Zukunft aufschließt – so jedenfalls tritt das Kapitel ›Von der großen Sehnsucht‹ auf, das im *Zarathustra* genau an das Kapitel ›Der Genesende‹ anschließt, in dem der Gedanke der Ewigen Wiederkunft zum ersten Mal in aller Klarheit ausgesprochen ist. Man erkennt ohne Schwierigkeiten den Amor Dei Spinozas wieder.

Und so lässt sich die gesamte Ambivalenz Nietzsches, die ihn einerseits zum Vorläufer und Vorarbeiter der Reaktionäre gemacht hat, die ihn andererseits einer ganz ande-

---

39 Werke. III. 916f. KSA 11. 610f. Diese Schilderung der Welt als Wille zur Macht ist getragen von demselben Ton und Überschwang, durchdrungen von derselben Wortwahl wie einige Schilderungen der Idee der ewigen Wiederkehr, z.B. KSA 9. 498.

40 »*Dass alles wiederkehrt*, ist die extremste *Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins – Gipfel der Betrachtung*.« (Werke. III. 895)

ren, entgegengesetzten politischen Idee angeboten hat, in einen einfachen begrifflichen Unterschied bringen. Denn die Bedeutung desBegriffs der Macht bei Nietzsche oszilliert zwischen zwei geradezu gegensätzlichen Bedeutungen, für die die romanischen Sprachen eine klare Unterscheidung haben: zwischen *potestas* und *potentia*, zwischen *pouvoir* und *puissance*. *Potestas* und *pouvoir* bezeichnen die Macht, so wie man von einem »Machtmenschen« spricht: also die Macht, die sich in Rücksichtslosigkeit, Unterwerfung, Einverleibung äußert (die Macht, wie sie im Titel von Canettis Hauptwerk auftritt). *Potentia* und *puissance* aber meinen geradezu das Gegenteil davon: die Dynamik, die mein Sein selbst ist – und zwar ohne dass dazu noch irgendein Akteur oder zugrundeliegendes Subjekt angenommen werden muss – und die in einem abenteuerlichen, unplanbaren, unvorhersehbaren, ganz anders riskanten Hineinwirken, sich Hineinstürzen ins Sein besteht. Auch da versucht man seine Kräfte, aber so, dass es nicht wichtig ist zu bestehen, schon gar nicht zu kämpfen; sondern das Entscheidende ist, dass versucht werden muss, was herauskommen wird, wenn man sich und alles, was man hat, einsetzt. Das Risiko ist hier nicht unbedingt und sogar wohl nur selten der physische Tod. Das Risiko ist viel fundamentaler: Es kann nämlich sein, dass ich aus dem Spiel der Kräfte, *wenn ich mich wahrhaft darauf einlasse*, völlig verändert hervorgehe, so sehr, dass von der Konstanz des Ich nur mehr ganz abstrakt und lebensfern gesprochen werden kann. Das ist deshalb möglich, weil diese Auseinandersetzung, wenn ich mich auf sie einlasse, mir das exakte Gegenteil der agonalen Idee aufzeigen wird: dass nämlich der andere und das andere mir nicht äußerlich ist, so wie ich ihm auch nicht.[41] Dann aber ist der Wille zur Macht das Geschehen einer Entsubjektivierung und Entgründung, und eben nicht das Streben nach Herrschaft über andere.

Radikale Positivität. Somit steht im Herzen von Nietzsches Denken ein Gedanke, der radikal affirmativ und vor allen Dingen *anspruchsvoll* ist. Der Gedanke der Ewigen Wiederkunft fordert mich, fordert alle und keinen. Er ist nicht Schlagwort oder einfache Antwort auf irgendein Unbehagen, sondern ein genuin philosophischer Gedanke, der von sich aus seine Durchdringung und Fortführung fordert. (Wovon nicht zuletzt die Vielzahl der Auslegungen dieses Theorems aus den verschiedensten Richtungen Zeugnis ablegt.) Mit einem Wort gesprochen: Nietzsche ist eben im vollen Sinn Philosoph, und zwar ein Philosoph primärer Bejahung, so dass es einfach nicht möglich ist, ihn mit Verweis auf die unbestreitbaren reaktionären Aspekte seines Denkens oder mit Verweis auf die rhetorischen Unverantwortlichkeiten zu erledigen. Selbst bei schwächeren Autor*innen ist es meistens nicht so ohne weiteres möglich und angemessen, sie mit diesem einen Epitheton des Reaktionären abzuhandeln. Bei Nietzsche verbietet es sich vollends.

41 Zwar zitiert Schmitt gerne die Däublersche Poetisierung seiner Freund-Feind-Opposition, wonach der Feind die eigene Gestalt als Frage sei. Demnach könnte es sein, dass die Opposition doch eine irgendwie tiefere Verwandtschaft andeutet. Es ist aber bezeichnend, dass er daraus nicht einen einzigen ernstzunehmenden Gedanken schlagen kann. Kein Wunder, denn nirgends gelangt Schmitt aus der Starrheit seiner Entgegensetzungen, so dass maximal eine oberflächliche »Dialektik« bleibt. Da die aber rein formal gefasst bleibt, lässt sie sich ganz nach Willkür mit Plattitüden anfüllen.

Deshalb ist Nietzsche ebenso Stichwortgeber und Vorläufer der Reaktion, wie er andererseits ein Theoretiker der Emanzipation und ein Kritiker der Reaktion ist. Diese kann nur, das wird sich im Einzelnen zeigen, mit einer großen Leugnung anfangen; sie setzt dort ein, wo jemand nicht willens ist, diese Welt in ihrer Fülle, Widersprüchlichkeit, mit ihren Absurditäten und Kleinlichkeiten zu akzeptieren und zu bejahen – und wo dieser Unwille sich als tiefere metaphysische Einsicht tarnt und mit großer Portion Dünkel abschmeckt, wahlweise anzureichern mit Klassismus, Rassismus, Antisemitismus. Am Anfang der Reaktion steht Verachtung und noch grundlegender: Ekel. Kein Reaktionär kann behaupten, auf der Höhe der Bejahung zu stehen, die sich in Nietzsches ewiger Wiederkunft ankündigt. Und vielleicht ist es auch Nietzsche nicht immer, aber wen sollte das überraschen: ist diese Bejahung doch das Tiefste und Grundsätzlichste, was ein Mensch zu erreichen imstande sein soll.

Die Reaktionäre, selbst wenn sie eine heitere, heldenhafte Bejahung behaupten, inszenieren ununterbrochen eine Welt in unerlösbarer, endgültiger Krise. Sie alle zehren von der Verkommenheit als von ihrem Lebenselement. Der Anschein, den sie sich zu geben lieben: die letzten Bewahrer eines verwegenen Adels für künftige Kulturen zu sein, ist reine Makulatur.

Die ambivalente Stellung Nietzsches zu seinen rechten Nachfolgern lässt sich im Übrigen genauso bei diesen rechten Nachfolgern in Bezug zu Nietzsche nachweisen. Sie alle beschäftigen sich unvermeidlicherweise mit ihm, auf die eine oder andere Weise. Und keinem von ihnen ist er ganz geheuer. Sei es, dass sie in ihm den Vertreter eines Nihilismus sehen, den er doch vor allem diagnostiziert hat; sei es, dass er als unsicher gelten muss, weil er die Arcana *ausgesprochen* hat, deren Aktualisierung die Kraft der Reaktion ausmacht (dass es nämlich gilt, neue Intensitäten mithilfe der Sprache herzustellen, gleichgültig gegen »Wahrheit«); sei es, dass man gespürt hat, dass der Gedanke der ewigen Wiederkehr sich nicht in das Modell von Wirklichkeit als Kampf einpferchen lässt, von dem die Reaktion lebt, und dass von dorther auch auf das Schlagwort des Willens zur Macht ein anderes Licht fällt – wie dem auch im einzelnen sei: Jedenfalls irrlichtert Nietzsche unsicher durch die Schriften vieler Reaktionäre, irgendwo zwischen Leuchtturm und Fata Morgana. (Was nebenbei nicht ausschließt, dass weniger sorgfältige Reaktionäre auch ausgemachte Nietzsche-Fans sein können.) Die Rezeption Nietzsches durch die Reaktionäre wäre der Gegenstand einer eigenen Studie; hier kann das nicht geleistet werden.

Immerhin ein einziges Beispiel will ich erwähnen für die Art und Weise, wie Nietzsche für die Reaktionäre auch von Nutzen sein konnte. Das aber nur, weil es zeigt, wie konsequent die Reaktionäre im Zweifelsfall die Entkopplung des Schreibens von Wahrheit und Lüge zu treiben bereit sind, und weil es ein besonders frappierendes Beispiel für den Nihilismus-Vorwurf ist. So schreibt denn der Alt-Nazi Arnold Gehlen in seinem Buch *Moral und Hypermoral* in allem Ernst von Hitler: »Wir halten ihn für einen Jünger Nietzsches.«[42] Es folgt zwar noch eine Art von Erklärung dieser Binsenweisheit, die, um sich den Anschein der Unparteilichkeit zu geben, auch Hannah Arendt zitiert. In Wahrheit ist es aber doch einfach nur die peinliche Beteuerung eines Schuldigen, nichts mit

42 Gehlen: Moral und Hypermoral. 116.

dem allem zutun gehabt zu haben – schließlich ist ja Nietzsche schuld gewesen. So kleingeistig können die großen Männer der Reaktion sein, wenn sie mal zur Verantwortung gerufen wurden. Aber wenn es darum geht festzustellen, wie ganz Europa ins Chaos torkelt und dass die Vermassung daran schuld ist, dann ist Nietzsche als Autorität wieder gut.[43] Wahrhaft tiefsinnige Meisterdenker müssen das sein, die hier am Werk sind.

Der Schatten. Es gibt mindestens noch einen weiteren Grund, warum Nietzsche nicht so ohne weiteres als Reaktionär bezeichnet werden kann. Schematisch könnte schon der Hinweis darauf dienen, dass Jesus schließlich auch kein Christ und Karl Marx kein Marxist war. Nun war freilich Nietzsche beileibe nicht der erste, der gewisse reaktionäre Klischees geäußert und mit Scheingründen salonfähig gemacht hat. Er hat aber, darin seinem eigenen elitären Anspruch bis ins Letzte treu, in aller Schärfe beschrieben, wie die Nacheiferer das Erbe des Meisters besudeln müssen – und nicht zuletzt: mit Blut besudeln.

Irgendwann nämlich bemerkt Zarathustra, dass er einen ›Schatten‹ hatten.[44] Es ist der unvermeidliche Epigone. Der Epigone, auch der, der einem Denken der Stärke und Rücksichtslosigkeit nacheifert (und vielleicht der besonders), bietet einen jämmerlichen Anblick: »Als er ihn nämlich mit Augen prüfte, erschrak er wie vor einem plötzlichen Gespenste: so dünn, schwärzlich, hohl und überlebt sah dieser Nachfolger aus.«[45]

Dabei scheint Zarathustra mit diesem Schatten doch einen gelehrigen Schüler gefunden zu haben, der bereit ist, seinem Meister ins Extremste zu folgen und alle Opfer zu bringen: des Glaubens, der Grenzen, des Verbotenen, der Werte, der Wahrheit. »›Nichts ist wahr, alles ist erlaubt‹: so sprach ich mir zu.« »So sprach ich mir zu«, nicht: »so sprach ich zu mir«: Der Epigone muss sich selbst ermutigen, sich überwinden, doch anders als von Zarathustra imaginiert ist diese Überwindung offenbar genau das, was die Reaktionäre so lieben: Zwang, Gewalt gegen sich wie andere. Der positive Antrieb, ihn sucht man vergebens. Und so überrascht es nicht, dass der Schüler der Lehre nicht gewachsen ist. *Er* ist es, der in Sinnlosigkeit, in Nihilismus verfällt. »Zu viel klärte sich mir auf: nun geht es mich nichts mehr an. Nichts lebt mehr, das ich liebe – wie sollte ich noch mich selber lieben?«[46]

Was Nietzsche schildert, ist die Orientierungslosigkeit dessen, dem alles gleich geworden ist, weil er die Kritik der Werte mit ihrer Abschaffung verwechselt. Von dieser Warte aus, ist Nietzsche eben Teil der Moderne, die die Reaktion so verabscheut. Die Orientierungslosigkeit nimmt sogleich die Form einer Nostalgie der verlorenen Heimat an, die im Politischen so zerstörerische Effekte entfalten wird: »Wo ist – *mein* Heim? Darnach frage und suche und suchte ich, das fand ich nicht.«[47] Diese Frustration des Epigonen, dem die Medizin zu stark war und der sich nach einer endgültig verlorenen Ursprünglichkeit zurücksehnt, sie kann wohl nicht anders als in einen geistlosen Brutalismus umschlagen und in ein Verlangen, sich lieber aller Freiheit und Eigenverantwort-

43 Ebd. 179.
44 Zarathustra. 509–512.
45 Ebd. 510.
46 Ebd. 511.
47 Ebd.

lichkeit zu begeben und sich restlos zu unterwerfen als das Irren noch länger zu ertragen. So gelangt Nietzsche dazu, mit Zarathustras Schatten genau das zu beschreiben, dem die Reaktionäre reihenweise erlegen sind: die Verlockung des Faschismus. Zarathustra spricht zu seinem Schatten:

> Deine Gefahr ist keine kleine, du freier Geist und Wanderer! […] Solchen Unsteten, wie du, dünkt zuletzt auch ein Gefängnis selig. […] Hüte dich, dass dich nicht am Ende noch ein enger Glaube einfängt, ein harter, strenger Wahn! Dich nämlich verführt und versucht nunmehr jegliches, das eng und fest ist.[48]

48 Ebd. 512.

II.

7. Ernst Jünger: Idealismus ohne Idee

Feuertaufe. Von allen reaktionären Autoren, die hier besprochen werden, ist Ernst Jünger wahrscheinlich der, für den das Motiv des Krieges und des Kampfes die konkreteste Bedeutung hat. Sie alle schwadronieren unentwegt von Kampf und Krieg, und sie meinen damit irgendeine Form von brutaler Auseinandersetzung, in der alles auf dem Spiel steht. Doch diese literarische Evokation des Kampfes ist, wie sich zeigen wird, wesentlich eine rhetorische Strategie. Es gilt, ein bestimmtes Gefühl hervorzurufen, ein solches, in dem man sich der Wirklichkeit versichern kann. Das ist mal, wie bei Schmitt, dem Anschein nach formal und allgemein gesprochen, mal wie bei Heidegger eine Begegnung des einsamen Daseins mit seinem eigenen Tod, mal wie bei Rand eine Rechtfertigung des kriegerischen Charakters einer der freien Wirtschaft verpflichteten Gesellschaft, deren eigentlicher Krieg am Ende zwischen denen besteht, die dieser Freiheit gewachsen sind, und dem Rest. Das sind mehr oder weniger abstrakte, in jedem Fall aber eher bildhafte Verwendungsweisen der Begriffe von Kampf und Krieg. Nicht so bei Jünger. Es ist in aller Schärfe und Brutalität die Erfahrung des Ersten Weltkrieges, die Jünger tief geprägt hat und die sich, so scheint es mir, durch all seine Werke zieht und seine spezifische Form von reaktionärem Gestus bestimmt, so wie andererseits seine Selbststilisierung und seine Romantisierung des Krieges erheblich für seine Bedeutung in reaktionären Zirkeln verantwortlich ist.

Sofort würden die Mitglieder solcher Zirkel Einspruch erheben: Jünger sei, so wiederholt man da gerne, um den vermeintlichen Vordenker jedem Verdacht zu entziehen, alles andere als romantisierend. Haben nicht Erich Maria Remarque und André Gide die Ehrlichkeit und Nüchternheit seiner Schilderung gelobt? Es ist wahr: Man muss hier genauer unterscheiden. Die Vielfalt der literarischen Formen, deren sich Jünger bedient hat, ebenso wie die Entwicklung seines Denkens fordern eine differenziertere Betrachtung, die ich hier anhand seiner Werke wenigstens kursorisch leisten will.

Man muss mit dem Erstlingswerk beginnen, das Jüngers Ruhm mit einem Schlag begründet hat: *In Stahlgewittern*, eine ausführliche Darstellung von Jüngers Zeit als Soldat und dann als Offizier im Ersten Weltkrieg, die bereits 1920 erschienen ist, damals noch mit dem Untertitel *Aus dem Tagebuch eines Stoßtruppführers*. Der Untertitel ist insofern irreführend, als zwar die Substanz des Textes ganz offenkundig auf Tagebuchaufzeichnungen beruht; die Fülle der Details der Landschaften, Menschen und Manöver beweist

das eindrucksvoll. Es ist aber ebenso offenkundig, dass man es mit einem bereits literarisch aufbereiteten Tagebuch zu tun hat. Das ist natürlich überhaupt kein Problem: Deshalb ist der Text nicht mehr oder weniger wahr. Man muss sich aber eben erinnern, dass man es mit einem literarischen Text zu tun hat und nicht primär mit einem historischen Dokument.

Wenn Jünger Realismus oder Sachlichkeit attestiert wird, denkt man sicher vor allem an dieses Buch. Es ist wahr, dass seine Schilderung der Kriegsrealität bezüglich der Tatsachen nichts beschönigt. Die Brutalität, mit der der Krieg seine Opfer fordert, tritt auf jeder Seite entgegen. In der Tat ist es sogar eine neue Form, eine neue Qualität von Brutalität, die sich in dieser neuen Form von Krieg äußert. Jünger gibt sich gelegentlich die Mühe, eine erste theoretische Einordnung dieser neuen Art der Kriegsführung zu geben: von der alten Feldschlacht über den Stellungskrieg und die Materialschlacht bis zur »mechanischen Schlacht«, »deren Bild jedoch nicht mehr zur vollen Entfaltung kam«.[1] Diese Bemerkung ist nicht ohne Bedeutung in Bezug auf das, was Jünger später ins Zentrum rücken wird. Vorerst jedoch ergeht er sich in teilweise langwierigen und auf die Dauer auch ermüdenden, immer aber äußerst präzisen und detailreichen Beschreibungen seiner Erlebnisse. Es ist eben diese Genauigkeit und Geduld, die den von Jünger-Apologeten gern berufenen Umstand begründete, dass sich Autoren wie André Gide oder Erich Maria Remarque anerkennend auf die *Stahlgewitter* beziehen konnten. Es gibt dort vieles zu lernen, und nicht zuletzt lässt sich immerhin ein anfänglicher Eindruck davon gewinnen, wie es sich wohl angefühlt haben mag, Wochen, Monate, Jahre in einem Krieg zuzubringen, in dem irgendwann eine kaum bewegliche Front sich kilometerweit durch ein ununterbrochenes Wummern ankündigt, das vielleicht auch mal schwächer wird, doch nur, um umso gewaltsamer anzuschwellen, selbst wenn man meint, es könne nicht mehr lauter werden; wie das ist, wenn die Front die Nächte mit dem roten Schimmer der Abschüsse erhellt, in den hier und da als Farbtupfer die Leuchtraketen eingestreut sind; wie desorientierend, befremdlich, albtraumhaft es ist, über die von Nebeln und Giftgasen überwaberten Felder zu irren[2] oder sich in unbesetzten feindlichen Gräben zu verlaufen;[3] wie die konstante Bedrohung, der Lärm,[4] die Schlaflosigkeit, die Kälte,[5] auch die Langeweile die Soldaten Tag für Tag und Nacht für Nacht auslaugt. Jünger spart auch keine noch so widerwärtigen Details aus, und das ist sicher eines der Verdienste des Buches.[6] Der Weltkrieg erscheint auf einer Ebene des Textes als eine riesenhafte Zerstörungsmaschine, der nichts, aber auch gar nichts widerstehen kann:

---

1 Jünger: In Stahlgewittern. 72.

2 Ebd. 118.

3 Vgl. etwa 118. 197.

4 »Zuweilen wurde das Ohr durch einen einzigen, von Flammenerscheinungen begleiteten höllischen Krach völlig betäubt. […] Doch diese Geräusche sind leichter beschrieben als ausgestanden, denn das Gefühl verbindet jeden Einzelton des schwirrenden Eisens mit der Idee des Todes […].« (83)

5 Nicht nur die physische: »Die Landschaft strahlt in der Nacht eine eigentümliche Kälte aus; diese Kälte ist von geistiger Art.« (46)

6 So beschreibt er, wie bei einem Angriff der Fuß ins Fleisch der früher oder auch gerade eben Gefallenen tritt, ebd. 100.

> Der Hohlweg und das Gelände dahinter war mit Deutschen, das Gelände davor mit Engländern bestreut. Aus den Böschungen starrten Arme, Beine und Köpfe; vor unseren Erdlöchern lagen abgerissene Gliedmaßen und Tote, über die man zum Teil, um dem steten Anblick der entstellten Gesichter zu entgehen, Mäntel oder Zeltbahnen geworfen hatte. Trotz der Hitze dachte niemand daran, die Körper mit Erde zu bedecken.
> Das Dorf Guillemont schien spurlos verschwunden zu sein; nur ein weißlicher Fleck im Trichterfelde deutete noch die Fläche an, auf welcher der Kreidestein der Häuser zu Staub zermahlen war. Vor uns lag der wie ein Kinderspielzeug zerknüllte Bahnhof; weiter hinten der in Späne zerrissene Wald von Delville.[7]

Immer wieder wird diese Vernichtungsorgie, die alles menschliche Maß übersteigt, in den Rang des *Elementaren* gerückt.[8] Der Titel bringt es schon zum Ausdruck: Dieser Krieg ergießt sich über die Einzelnen wie eine blinde ursprüngliche Kraft, wie ein Gewitter oder ein Vulkanausbruch, in Wahrheit nur viel unerbittlicher. Diese neue Elementare ist von solcher Wucht, Brutalität und Dauerhaftigkeit, von solcher *Totalität* – um diesen später bei Jünger wichtigen Begriff vorwegzunehmen –, dass es kein Zufall ist, wenn die Menschen, die in seine Gewalt geraten, darüber den Verstand verlieren. »Die Fähigkeit des logischen Denkens und das Gefühl der Schwerkraft schienen aufgehoben. Man hatte das Empfinden des Unentrinnbaren und unbedingt Notwendigen wie einem Ausbruch der Elemente gegenüber. Ein Unteroffizier des dritten Zuges wurde tobsüchtig.«[9]

Der Wahnsinn, der die Soldaten in der Schlacht überfällt, ist folgerichtig und nur die höchste Zuspitzung dessen, was in allen Erfahrungen im Krieg mitschwingt: dass das nicht mehr mit den Maßstäben und Kategorien der Friedenswelt, des bürgerlichen Denkens, der philosophisch wie pragmatisch verstandenen Vernunft erfasst werden kann. Mehr als in anderen Kriegen bricht in diesem etwas über die Menschen herein, was endgültig ihre Gewissheiten niederbombt. Die Zerstörung ist nicht nur eine der Erde, der Städte und der Leiber, sondern ganz grundsätzlich auch eine alles bisher Dagewesenen, noch im historischen oder geistigen Sinn.[10]

---

7 Ebd. 102. Ähnlich eindringlich ist auch die Schilderung eine Wüstenei und Walstatt auf 204.

8 Z.B. 81. 235. 237.

9 99. Ähnliches auch 177. 237.

10 Eigentlich ist die ganze Sache in ein paar Absätzen erledigt: Von der großen, romantisch-patriotischen Begeisterung der Freiwilligen: »Aufgewachsen in einem Zeitalter der Sicherheit, fühlten wir alle die Sehnsucht nach dem Ungewöhnlichen, nach der großen Gefahr. Da hatte uns der Krieg gepackt wie ein Rausch. In einem Regen von Blumen waren wir hinausgezogen, in einer trunkenen Stimmung von Rosen und Blut. Der Krieg musste es uns ja bringen, das Große, Starke, Feierliche.« (7) Über die Desillusionierungen des sich hinziehenden Grabenkrieges (15) bis zur Entwirklichung der Vorkriegswelt: »Es scheint, als ob man das geträumt hätte – unglaublich fern.« (47) Remarque bringt dieselbe Erfahrung zum Ausdruck. Sein Paul Bäumer ruft aus: »Wenn ich darüber nachdenke […] so möchte ich, wenn ich das Wort Friede höre, und es wäre wirklich so, irgendetwas Unausdenkbares tun, so steigt es mir zu Kopf. Etwas, weißt du, was wert ist, dass man hier im Schlamassel gelegen hat. Ich kann mir bloß nichts vorstellen. Was ich an Möglichem sehe, diesen ganzen Betrieb mit Beruf und Studium und Gehalt und so weiter – das kotzt mich an, denn das war ja schon immer da und ist widerlich.« (Im Westen nichts Neues. 83)

Für unser Thema ergeben sich hieraus bereits zwei wichtige Konsequenzen bzgl. Jüngers: Erstens findet man bei Jünger nur noch ansatzweise ein Gefühl, das ich bei anderen Autoren zentral herausarbeiten werde und das eine der Kernkomponenten des reaktionären Empfindens darstellt: nämlich das Gefühl einer Falschheit, gar einer Irrealität der vorfindlichen und vorgeblichen Realität. Man findet exakt diese Komponente einfach deshalb kaum mehr bei Jünger, nicht weil sie keine Rolle spielt, sondern ganz im Gegenteil weil sie durch die Kriegserfahrung maximale Bestätigung erfahren hat. Dass die Welt der Berufe und Tugenden, der Worte und Verhandlungen etc. falsch ist, muss Jünger nicht vage empfinden. Es ist ihm aus den Knochen geschossen worden. Es bedarf hier keiner philosophischer Begründungen mehr, wo die brutale Kraft die Masken niedergerissen hat.

Zweitens ist damit klar, dass es kein Zurück mehr gibt. Noch extremer als manche andere Reaktionäre ist Jünger Vertreter eines rücksichtslosen »Progressismus« – ein Progressismus natürlich, der nichts mit Emanzipation zu tun hat, sondern deutlich faschistische Züge tragen wird. Die Erfahrung des Krieges hat etwas endgültig abgeschnitten, gekappt. Zumindest die früheren Texte Jüngers, bis zum *Arbeiter* auf jeden Fall, sind frei von allen nostalgischen Elementen.

Der Krieg markiert damit das Ende der Welt, die ihm vorherging: der politischen, sozialen, ökonomischen, kulturellen Welt wie der Welt des Einzelnen. Fortan wird man alles von diesem Krieg aus sehen und beurteilen müssen. *In Stahlgewittern* versucht von diesem neuen, anderen, alles hinwegfegenden Krieg und von dem, was er mit den Soldaten macht, Zeugnis abzulegen. Oft genug gelingt Jünger das, der Erfolg des Buches kommt nicht von Ungefähr. Immer wieder werden die widersprechenden Gefühle beschrieben, die die Soldaten ereilen, gewissermaßen die Asymptoten des Wahnsinns, in dem sich die Totalität des Krieges zuspitzt: Hier entsteht eine Form von Grauen, die nichts Vergleichbares kennt, ein Grauen, das ans Lachen und damit eben an den Wahnsinn grenzt:

> Ich machte hier, und während des ganzen Krieges eigentlich nur in dieser Schlacht, die Beobachtung, dass es eine Art des Grauens gibt, die fremdartig ist wie ein unerforschtes Land. So spürte ich in diesen Augenblicken keine Furcht, sondern eine hohe und fast dämonische Leichtigkeit; auch überraschende Anwandlungen eines Gelächters, das nicht zu zähmen war.[11]

Immer wieder wird das Schlachten durchkreuzt von Affekten, die ihm gegenüber eigenartig inkongruent wirken. »Zwischen den großen und blutigen Bildern herrschte eine wilde, ungeahnte Heiterkeit. An einem Baume lehnte ein bärtiger Landwehrmann: ›Jungens, jetzt feste ran, der Franzmann ist im Laufen!‹«[12] Der Geruch des Giftgases ruft eine »fast hellseherische Erregung hervor, wie sie nur die höchste Nähe des Todes zu erzeugen vermag«.[13] Nach dem mit Not überstandenen Angriff auf einen feindlichen Graben sucht der Körper vergebens Ruhe: »Ich hatte vielmehr ein Gefühl des höchsten und angespanntesten Wachseins, als ob irgendwo im Körper ununterbrochen eine kleine elektri-

11 In Stahlgewittern. 96.

12 Ebd. 25.

13 Ebd. 96.

sche Klingel läutete.«[14] Die Augenblicke, bevor die Mannschaft aus dem Graben stürmt, haben gar »etwas Zauberhaftes«.[15] Was Jünger da beschreibt, ist ein permanenter, unüberbietbarer Ausnahmezustand, sowohl mit Blick auf das, was dort geschieht, wie hinsichtlich der affektiven Wirklichkeit: jener Kampf als inneres Erlebnis, wie es ein paar Jahre später heißen wird.

Man wird deshalb wohl nicht weit kommen, wenn man die Beispiele des Fronthumors für das nimmt, was sie unzweifelhaft auch sind: Rohheiten. Dieser »Humor« lässt es sich wohl sein an der Schwäche der Opfer. Das Lachen ist hier Grausamkeit.[16] Es gibt einen Humor, der sich den Menschen in all ihren Schwächen und Dummheiten mitfühlend zuwendet. Nicht so dieser: Der Fronthumor ist ohne alle Wärme. Wollte man das aber einfach zum Objekt eines moralischen Urteils machen, hätte man nichts gewonnen – vom Gefühl der eigenen Überlegenheit abgesehen. Die Rohheit, die sich in diesem Humor ausdrückt, wird man im Gegenteil als einen Effekt des Krieges selbst ansehen müssen. Zwangsläufig werden die Rücksichten nachlassen in solcher Umgebung. Drückt sich im Lachen immerhin noch der Wille zum Leben aus, wird man es niemandem in solcher Lage fortzudemonstrieren suchen. Wahrscheinlich, sehr wahrscheinlich hätte ich auch gelacht.

Die Rohheit ist nicht einfach Verrohung, sondern Reaktion auf und Anpassung an eine rohe Lage. Wie sollte man sonst mit dem alltäglichen Sterben umgehen? So fallen denn auch etwa solche Sätze, die, wollte man sie aus dem Kontext nehmen, zynisch klingen müssten: »In der Regel ging es gut, aber ein oder zwei Opfer griff sich das Schicksal jeden Tag […].«[17] An anderer Stelle beschreibt Jünger erst den behaglichen Alltag im Graben, der inzwischen zur Heimat geworden war, nur um dann übergangslos zwei Seiten Bericht von blutigsten Verwundungen und Tötungen in demselben anzufügen.[18]

Es kann das alles wahrscheinlich nicht anders sein. Die Normalisierung von Tod und Brutalität zeugt von der großen Kraft des Lebendigen, sich noch im Widrigsten einzurichten – wenn auch um einen hohen Preis. Man muss es Jünger anrechnen, dass er die Ehrlichkeit hatte, dem, was herkömmliche Moral wie Ästhetik nur widerlich finden können, Ausdruck zu verleihen.

Ebenso wenig scheint es mir sinnvoll, Jünger dafür zu kritisieren, dass er bei allem Bewusstsein für das Unmenschliche des Krieges in ihm offenkundig eine Umgebung gefunden hat, in die er nach seinem Empfinden auch hineingehört. Was er einmal über ein paar Kameraden sagt, gilt wohl auch für ihn: »Ihnen macht der Krieg eben Spaß.«[19] Jünger macht der Krieg Spaß, obwohl oder weil (wer kann das schon sagen) er über seine elementare Brutalität im Bilde ist. Es ergibt aber nun keinen Sinn, ihn dafür zu »kritisieren«: Solche Urteile lassen sich leicht fällen, so wie sich alle aus ihnen folgenden Be- und Verurteilungen schnell aussprechen lassen; das ist aber nicht dasselbe wie die Arbeit

14 Ebd. 92.

15 Ebd. 80.

16 Vgl. 69. 241. 243. Allerdings hat gerade die letztere Episode in der Tat etwas Komisches. Das »Opfer« ist hier ein Hase, der schutzsuchend durchs Gefecht springt.

17 Ebd. 61f.

18 Vgl. 53ff.

19 Ebd. 51.

des Verstehens. Und wer könnte von sich schon sagen, dass er nicht auch Spaß am Krieg gefunden hätte, wenigstens zeit- und teilweise? Moral, wenn man es mit ihr halten will, kommt lediglich in der Frage zum Zug, welchen Autor man sich zum Vorbild erküren will.

An einigen Stellen lugt bei Jünger gar so etwas wie ein Zweifel aus den Beschreibungen der Abenteuer, allerdings einer, der sich als Affekt bemerkbar macht (und also gerade nicht als Zweifel): Beim Anblick eines ganz jungen Soldaten, der noch vor Tagen Gegenstand des Spotts seiner Kameraden war und der nun, im Angesicht des Todes, über sich hinauswächst, bricht der erschöpfte und fast aller Hoffnung beraubte Offizier zusammen: »Diese Beobachtung gab mir den Rest. Ich warf mich zu Boden und brach in ein krampfhaftes Schluchzen aus, während die Leute düster um mich herumstanden.«[20] An anderer Stelle schildert Jünger die Konfrontation mit der eigenen Täterschaft: jemanden umbringen, selbst im Krieg, das ist eine Enormität, die nur von den Kältesten einfach beiseitegelegt werden kann – so scheint es jedenfalls einem, der das hoffentlich nie erleben wird. Die Worte, die Jünger wählt, sind bezeichnend, und sie führen eben an den Punkt heran, an dem die Einschätzung des Buches sich ändern muss. Er schreibt:

> Davor lag mein Engländer, ein blutjunges Kerlchen, dem das Geschoss quer durch den Schädel gefahren war. […] Oft habe ich später an ihn zurückgedacht, und mit den Jahren häufiger. Der Staat, der uns die Verantwortung abnimmt, kann uns nicht von der Trauer befreien; wir müssen sie austragen. Sie reicht tief in unsere Träume hinab.[21]

Dieser Jünger, der das Widerwärtigste nüchtern sagt, kann nicht schreiben, was hier Sache ist: dass er den jungen Burschen getötet hatte (stattdessen das eigenartig vertraute »mein Engländer«) und dass er davon Albträume hat. Der offensichtlichste Lapsus aber hat sich in die Wortwahl eingeschlichen, indem dort, wo »Schuld« stehen müsste, »Trauer« steht. Wieder gilt: Ich kann es Jünger nicht vorwerfen, dass er diese Schuld nicht ausdrücklich machen kann, dass er ausweicht, abschwächt, beschwichtigt: andere, aber sicher auch sich selbst. Es ist nur zu verständlich – soweit man eben verstehen kann, was da passiert, wenn man selbst nicht in dieser Situation gewesen ist. Es deutet sich hier aber, wenn auch noch auf der persönlichen Ebene an, was Jünger zu so einem problematischen Autor macht.

Ganz schematisch gesprochen standen in der Auseinandersetzung mit der Sinnlosigkeit und Brutalität dieses Krieges zwei Wegen offen: Der eine ist der, diese Sinnlosigkeit im vollen Ernst zu nehmen, an ihr anzusetzen, in ihr die letzte Wahrheit über den großen Krieg zu sehen, die von keinem Ergebnis, weder Sieg noch Niederlage, gemildert wird. Es ist dies Remarques Position, der seinen Roman zwar ausdrücklich nicht

---

20 Ebd. 231. Die Episode schillert eigenartig, da der genaue Grund für den Zusammenbruch eben nicht genannt wird. Ist es die Verantwortung des Offiziers für seine Männer in verzweifelter Lage, die ihn zu Tränen treibt? Oder im Gegenteil das erhebende Bild dessen, der sich gegen alle Widerstände und Erwartungen in männlicher Stärke erweist? Also letztlich eine Aufbereitung mancher dramatischer, den Kampf heiligender Klischees? Was ist das dann für ein Schluchzen Jüngers? Angst, Erschöpfung, Rührung, Resignation oder noch anderes? Es ist wahrscheinlich, dass auch Jünger das nicht weiß; und so schillert die Beschreibung zwischen Aufrichtigkeit und Stilisierung.

21 Ebd. 248.

als Anklage verstanden wissen will, wohl aber als Bericht über eine Generation, »die vom Kriege zerstört wurde – auch wenn sie seinen Granaten entkam«.[22]

So eine Formulierung aber wäre für Jünger undenkbar, denn dieser schlägt einen anderen Weg ein. Weshalb das geschieht, kann ich nicht sagen; solch eine »Erklärung« muss wohl immer im Ungefähren hängen bleiben. Es lassen sich aber immerhin Elemente angeben, die für sich genommen freilich nicht zwingend sind. Zum einen ist Jünger eben einer, dem der Krieg Spaß macht – wieder fragt man sich, warum das so ist, wieder und diesmal endgültig muss ich passen. Zum anderen lässt sich ein ganz wichtiger Grund immerhin exakt identifizieren, und es ist einer, der auf seine verquere Weise doch einen humanen Impetus hat. Denn der Krieg *muss* sinnvoll gewesen sein. Er muss sinnvoll gewesen sein, weil sonst die Toten umsonst gestorben wären. *Diese* Sinnlosigkeit, dieser Paroxysmus an gewaltsamer Absurdität: dass Millionen junger Männer umsonst ihr Leben verloren haben – das ist etwas, das Jünger nicht ertragen kann, wenn er auch alle Ängste, Angriffe und Schuldgefühle ertragen kann. Es ist nicht ohne Bedeutung, wo die mannhafte Stärke aus ihrer eigenen Potenz heraus zur Schwäche wird – dies ohne alle Polemik verstanden.

Gelegentlich überkommt auch Jünger der Zweifel:

> Die Jahreszeiten lösten sich ab, es wurde Winter und wieder Sommer, und man lag immer im Kampf. Man war müde geworden und an das Gesicht des Krieges gewöhnt, aber gerade aus dieser Gewöhnung heraus sah man das Geschehen in einem gedämpften und andersartigen Licht. Man wurde nicht mehr so geblendet durch die Gewalt der Erscheinungen. Auch spürte man, dass der Sinn, mit dem man ausgezogen war, sich verzehrt hatte und nicht mehr zureichte. Der Krieg warf seine tieferen Rätsel auf. Es war eine seltsame Zeit.[23]

Dies ist der kritische Punkt im Wortsinn: der, an dem sich die Sache entscheidet. Der Zweifel kann nicht, darf nicht das letzte Wort haben bei Jünger. Der Tod ist nicht leer. Er kann doch schon in sich erlösend und beglückend sein, wie Jünger es auf dem Antlitz eines Sterbenden zu lesen glaubt. »Der Verwundete mit dem Bauchschuss, ein blutjunger Mensch, lag zwischen uns und dehnte sich fast wohlig wie eine Katze in den warmen Strahlen der untergehenden Sonne. Er schlief mit einem kindlichen Lächeln in den Tod hinüber.«[24]

Da der Tod hier aber am Laufband produziert wird und nicht jedes Opfer die Assoziation mit verwöhnten Haustieren zulässt, gilt es, sich der Ursache dieser Tode zuzu-

---

22 A.a.O. 5.

23 In Stahlgewittern. 267.

24 Ebd. 255. Jünger bezeugt auch die Neigung zum Aberglauben, die wahrscheinlich in einer solchen Lage unwiderstehlich ist. Die gesamte Erzählung ist gefüllt mit kleinen Zufällen, die dem Berichterstatter immer aufs Neue das Leben retten. Fast bei jeder größeren Militäraktion sind es mehr oder weniger nebensächliche Umstände, die dafür sorgen, dass Jüngers Körper gerade so aus dem Schussfeld gerät (mehr als einmal ist es eine kleinere Verwundung zu Beginn einer Kampagne, die ihm das Schicksal des Großteils seiner Kameraden erspart). Bei einer solchen Begebenheit drückt er das Empfinden deutlich aus, dass hier Höheres seine Finger im Spiel hat: »Derartiges sieht man nicht als Zufall an.« (119)

wenden. Und wenn der Krieg keinen erkennbaren Sinn mehr hat, dann wird man ihm einen *erfinden* müssen. Hier finden die Mystifizierungen und Romantisierungen ihren Ursprung, die in den *Stahlgewittern* schon deutlich erkennbar sind, in dem Text über den *Kampf als inneres Erlebnis* aber voll aufbrechen und in den Vordergrund drängen werden. Es ist richtig, der überwiegende Teil des frühen Textes hat seine fast schon kalte Sachlichkeit. Es ist aber ebenso richtig, dass die Momente, in denen Jünger diese aufgibt, die aufschlussreichsten für sein Denken sind.

Sachlichkeit und Kälte aber finden sich noch in diesen Überhöhungen wieder, nämlich als effektive Abstraktion von allen subjektiven Rücksichten. Man selbst, der Einzelne zählt hier nichts mehr, und seine Vernachlässigbarkeit wird, in einem durchaus paradoxen Moment, fast schon physisch spürbar.

Da sind noch solche eher formelhaften Mystifizierungen: »Hier wurde das Schicksal von Völkern zum Austrag gebracht, es ging um die Zukunft der Welt. Ich empfand die Bedeutung der Stunde, und ich glaube, dass jeder damals das Persönliche sich auflösen fühlte und dass die Furcht ihn verließ.«[25] Man merkt, wie der Text auf solche Passagen hinsteuert: Hier wird ein Affekt produziert, indem das Geschehen unvermittelt auf eine höhere, ja die höchste Ebene katapultiert wird. Furcht hat dort keinen Platz mehr, eine eigenartige Übererregung nimmt ihren Platz ein – jedoch nicht beim Leser, der etwas anderes spürt: das Erhabene nämlich.

Das wird noch deutlicher bei den beiden anderen Passagen, in denen sich die Mystifizierung des Krieges hochschraubt. Hier geht Jünger über die fast propagandistisch anmutenden Formeln hinaus und strebt einem Punkt zu, an dem sich der tiefere Sinn des Krieges *fast* ins Auge fassen ließe, und das sogar für seine Verlierer![26] Es gäbe demnach einen Sinn, der die Opfer wie die Überlebenden gleichermaßen umfinge und der nur mehr in einer fast mystischen Schau zu geben wäre:

> Die Große Schlacht bedeutete eine Wendemarke auch in meinem Inneren, und nicht nur deshalb, weil ich von nun an den Verlust des Krieges für möglich hielt.
> Die ungeheure Ballung der Kräfte in der Schicksalsstunde, in der um eine ferne Zukunft gerungen wurde, und die Entfesselung, die ihr so überraschend, so bestürzend folgte, hatten mich zum ersten Male in die Tiefe überpersönlicher Bereiche geführt. Das unterschied sich von allem bisher Erlebten; es war eine Einweihung, die nicht nur die glühenden Kammern des Schreckens öffnete, sondern auch durch sie hindurchführte.[27]

Hier liest man unumwunden die Ideen, die Jünger später umtreiben werden, die maximale Beschleunigung einer »Totalen Mobilmachung« und die Metaphysik einer unpersönlichen Region, in der diese Bewegung gerade *in* ihrer höchsten Beschleunigung zur Ruhe kommt. Diese Einsicht, die hier als eine unmittelbare Erfahrung beschrieben ist,

---

25 Ebd. 237.

26 Es ist genau dieser Punkt, der diese Zeilen von dem vorigen Text unterscheidet, welcher letztere auch ein Pastiche von Propaganda-Motiven sein könnte. Die Andeutung eines Sinnes aber, der noch *jenseits des Sieges* existiert, ist von anderer Qualität; so eine Rechtfertigung des Krieges ist selbst weder politisch noch kriegerisch, sondern kann nur metaphysisch sein.

27 Ebd. 263.

wird schließlich zu einer nun fast im Wortsinn körperlichen Erfahrung, nämlich in Jüngers letztem Angriff im August 1918:

> In der Tat fühlte ich mich sehr matt, und ich hielt diesen Angriff von Anfang an für verfehlt. Dennoch denke ich an ihn am liebsten zurück. Es fehlte ihm die mächtige Woge der Großen Schlacht, ihr siedender Übermut; dafür hatte ich ein sehr unpersönliches Gefühl, als ob ich mich selbst mit einem Fernrohr beobachtete. Zum ersten Mal in diesem Kriege konnte ich das Zischen der kleinen Geschosse hören, als pfiffen sie an einem Gegenstand vorbei. Die Landschaft war von gläserner Durchsichtigkeit.[28]

Diese Objektivierung des Selbst, im Grunde die Abschaffung des Ichs zugunsten von etwas, das seiner Natur nach unpersönlich ist, wird eine der Sehnsuchtsideen vor allem des *Arbeiters* werden. Jünger erlebt sich mit einer eigenartigen, paradoxen Lust, so sehr, dass seine Verwundung, die ihm selbst als tödliche erscheint, der Moment einer mystischen Vision wird.

> Als ich schwer auf die Sohle des Grabens schlug, hatte ich die Überzeugung, dass es unwiderruflich zu Ende war. Und seltsamerweise gehört dieser Augenblick zu den ganz wenigen, von denen ich sagen kann, dass sie wirklich glücklich gewesen sind. In ihm begriff ich, wie durch einen Blitz erleuchtet, mein Leben in seiner innersten Gestalt. Ich spürte ein ungläubiges Erstaunen darüber, dass es gerade hier zu Ende sein sollte, aber dieses Erstaunen war von einer sehr heiteren Art. Dann hörte ich das Feuer immer schwächer werden, als sänke ich wie ein Stein tief unter die Oberfläche eines brausenden Wassers hinab. Dort war weder Krieg noch Feindschaft mehr.[29]

Auch hier gilt, dass es mir nicht darum geht, Jüngers Bericht anzuzweifeln oder auch zu diskreditieren. Eigenartig genug, führt diese Vision ja eben in ein Jenseits des Krieges, wohingegen der vorige Text im Rahmen eines metaphysisch überhöhten Krieges verblieb und nur ins Jenseits von Sieg oder Niederlage führte. Dieser Moment also, in dem Jünger zu sterben glaubt, ist metaphysisch richtig oder falsch; er ist aber nicht intrinsisch politisch, könnte für verschiedene politische Deutungen anschlussfähig sein, und muss es für keine werden. Er verrät freilich viel über das Denken Jüngers, das durch und durch metaphysisch ist, in einem geradezu klassischen, platonischen Sinn, und das auch religiöser Anklänge nicht entbehrt. Beide Passagen bilden die Momente ein und derselben Bewegung, die Jüngers eigentümliche Mystifizierung des Krieges ausmacht. Bei all seiner Brutalität kann der Krieg nicht sinnlos sein, darf der Krieg nicht sinnlos sein. Ist Krieg nur das, was er ist: eine menschengemachte Sache mit allem, was Menschlich-Allzumenschliches ausmacht, dann ist eine Rechtfertigung vielleicht noch bei begrenzteren Zusammenstößen plausibel zu machen, nicht aber bei dem maschinellen Morden im Weltkrieg. Der Krieg muss also mehr sein als ein historisches Ereignis, das vielleicht

28 Ebd. 288.
29 Ebd. 289.

auch hätte vermieden werden können.[30] *Er muss enthistorisiert, entmenschlicht und damit spekulativ überhöht werden. Das eben ist die Arbeit der Mystifizierung.*

Diese Arbeit komplettiert sich, indem sie sich mit allerlei Elementen der *Romantisierung des Krieges* anreichert. Einige davon sind spezifisch reaktionärer Natur, andere haben unspezifischere Ursprünge. Sie im Einzelnen auszuführen, würde nicht viel weiter führen; es genügt, sie zu nennen. Da ist die große Bedeutung des Krieges, die von einem sentimentalen Patriotismus getragen ist;[31] das Motiv der Achtung vor dem Feind, die ein Tötenwollen ohne Hass möglich macht;[32] das Bild der Wenigen, die noch oberhalb und jenseits der Tötungsmaschinerie den entscheidenden Kampf ausfechten, Mann gegen Mann;[33] das Porträt der geborenen Anführer im Krieg;[34] ja, die Jünger'schen Kämpen, in denen »ein Element lebendig« war, »das die Wüstheit des Krieges unterstrich und doch vergeistigte«,[35] haben gar Zeit und Muse, bei der einbrechenden Dämmerung zu bemerken, wie sich immer deutlicher ihre Lieblingsfarbe verdichtet: »das fast schwarze Rot, das zu gleicher Zeit wild und schwermütig stimmt«.[36]

Man sieht, wie die Vereinigung des Widersprechenden, die von Brutalität, von elementarer Kraft und ihrer Ausübung einerseits und von Vergeistigung ins Ewige andererseits auch diese Seite der Beschreibungen durchziehen. Das Rot des Blutes ist der Schimmer, in dem die Romantisierung des Krieges ihr Sujet färbt: maximale Beschleunigung und tiefe Ruhe in eins, Kampf und Tod.

Es ist genau dieses Zusammen des Widersprechenden, das Jüngers Denken ausmacht und das auch in dem Bild des Krieges, wie es die *Stahlgewitter* bieten, dominiert. Dieses Bild, von hoher Sachlichkeit, fast Unbestechlichkeit in einem vordergründigen Sinn, vollendet sich erst in dem Zusammenspiel von Mystifizierung und Romantisie-

30 »Vielleicht«, denn nur weil etwas menschengemacht ist, heißt das noch lange nicht, dass die daran beteiligten Menschen auch eine Kontrolle darüber hätten. Die Verwechslung von Produktion und Kontrolle bzw. Steuerung gibt den Rechten bis heute ein so billiges wie effektives Argument gegen das emanzipatorische Denken an die Hand.

31 Ebd. 35.

32 59f. Es mag das geben, und es kann sein, dass diese Achtung manchmal, bei Gefangennahme eines Feindes, den Unterschied zwischen Leben und Tod ausmachen kann. Das ändert aber nichts daran, dass diese gesamte Konzeption im Angesicht der Realität des Krieges mit seinem Tötungsimperativ und seiner fast automatisch hervorgerufenen Hassgefühle gegen die Mörder der Kameraden wie eine hoffnungslos unangemessene Rücksicht und letztlich wie eine nur noch verbale Selbststilisierung wirkt. Es ist mit ihr fast wie mit den Bedenken und Sorgen der Bürger angesichts einer Welt, die über die bürgerliche Realität hinweggegangen ist und die Jünger im *Arbeiter* so unermüdlich karikieren wird.

33 Ebd. 179. 220. 282. 222: »Unter allen erregenden Momenten des Krieges ist keiner so stark wie die Begegnung zweier Stoßtruppführer zwischen den engen Lehmwänden der Kampfstellung. Da gibt es kein Zurück und kein Erbarmen. Das weiß jeder, der sie in ihrem Reich gesehen hat, die Fürsten des Grabens mit den harten, entschlossenen Gesichtern, tollkühn, geschmeidig vor und zurück springend, mit scharfen blutdürstigen Augen, Männer, die ihrer Stunde gewachsen waren und die kein Bericht nennt.«

34 Ebd. 227.

35 Ebd. 145.

36 Ebd. 149.

rung,[37] so dass der Krieg nicht einfach mehr Krieg ist, auch nicht mehr eine bloß neue Art von Krieg, ja, nicht einmal nur mehr Weltkrieg, sondern metaphysische Prägnanz gewinnt – ein Krieg, der eben deshalb jedes Opfer rechtfertigt. Alle Widerstrebungen verdichten sich im Bild der Angreifer, in deren Zustand sich Außen und Innen ebenso wenig noch unterscheiden lassen wie Wahnsinn und höchstes, unaussprechliches Glück (und die im Übrigen nichts mehr von den vornehmen Rücksichten des Tötens ohne Hass wissen):

> Im Vorgehen erfasste uns ein berserkerhafter Grimm. Der übermächtige Wunsch zu töten beflügelte meine Schritte. Die Wut entpresste mir bittere Tränen.
> Der ungeheure Vernichtungswille, der über der Walstatt lastete, verdichtete sich in den Gehirnen und tauchte sie in rote Nebel ein. Wir riefen uns schluchzend und stammelnd abgerissene Sätze zu, und ein unbeteiligter Zuschauer hätte vielleicht glauben können, dass wir von einem Übermaß an Glück ergriffen seien.[38]

Ab 18. Die *Stahlgewitter* haben Jüngers Ruhm begründet. Ihre Stärke ist offenkundig, und sie ruht vor allem in dem Wilen zu einer rücksichtlosen Klarheit und Sachlichkeit. Allerdings ist diese schon in diesem ersten Buch durch eine Strategie der Mystifizierung und Romantisierung des Krieges widerlegt, die einerseits die Sinnlosigkeit der Opfer abwehren soll, die andererseits – im strengen Einklang mit der Methode reaktionären Schreibens – auf eine affektive Stimulation zählt. Diese Ambivalenz allerdings verschwindet schon mit dem nächsten berühmten Text von Jünger, der in einer gewissen Weise das Resümee des früheren Buches zieht: *Der Kampf als inneres Erlebnis*, erschienen 1922. Wenn sich auch hier noch gelegentlich klare und manchmal eindringliche Schilderungen der nicht immer glamourösen Realität des Krieges finden, so rücken sie doch deutlich in den Hintergrund. Die Überschriften der Kapitel – wie ›Blut‹, ›Grauen‹, ›Graben‹ usw. – sind mehr Stichwortgeber für eine Literatur, die nun alles Bemühen um Sachlichkeit hinter sich gelassen hat. Stattdessen wird in oft kaum erträglicher, selbstverliebter und auf ständige Höhepunkte fixierter Prosa der Krieg als ein urtümliches, fast mystisches Vernichtungs- und Schöpfungsgeschehen beschrieben. Alle reaktionären Klischees sind nun da und bestimmen die gesamte Anlage des Textes. Vor allen Dingen wird hier offenkundig, was in den *Stahlgewittern* eher dezent zu spüren war: dass der Text selbst eine unverzichtbare Aufgabe übernimmt, denn er ist nicht Beschreibung oder Zeugnis oder sonstiges; er ist nichts, was dem zu Beschreibenden nachkommt. Der Text ist vielmehr die Sache selbst, insofern sich in ihm die *Herstellung von Intensitäten* vollzieht, ohne die man nicht mehr leben zu können meint. Die Produktion von Intensitäten im Medium der Literatur als die zentrale, scharnierartige Funktion des reaktionären Schreibens übersetzt sich in die ständigen Übertreibungen, Überhöhungen, in den Brutalismus der Diktion und das gewollt Schockierende der Aussagen. Jünger wird zum Gipfelstürmer,

---

37 Es ist also eine Romantisierung, so sehr Jünger (und seine Anhänger nach ihm) alle Romantik abzulehnen vorgibt. Es ist freilich die Romantisierung, die der neuen Qualität des Krieges und der Sachlichkeit seiner Vernichtungsmaschinerie angemessen ist. In ihr werden das Unmenschliche, Industriemäßige des Krieges nicht als Fremdkörper ausgeschieden, sondern integriert. Eben dadurch hat Jüngers Überhöhung des Krieges seine ungeheure Kraft und Wirksamkeit.

38 Ebd. 238. Das Dementi der pseudo-aristokratischen Idee des Krieges (Töten ohne Hass) auch 246.

jeder neue Satz soll noch höher tragen. Eine Sucht scheint das zu sein, die rücksichtslos macht – zwar vielleicht »nur« auf dem Papier, wie bei Nietzsche; aber ist man deshalb unschuldig?

Ich versuche, den unübersichtlichen und schwer verdaulichen Text ein wenig zu ordnen. Zum einen finden wir die Motive wieder, die sich schon in den *Stahlgewittern* angedeutet hatten. Es scheint unzweifelhaft, dass eine große und wenigstens nachvollziehbare Motivation für Jünger in der Sorge um die Toten liegt: Wäre der Krieg nicht die grandiose Sache, als die er sie beschreibt – und die so grandios ist, dass keiner von uns Heutigen noch ihre Bedeutung ganz überschauen kann – dann wären all die jungen Männer umsonst gestorben. Das kann nicht sein, weil es nicht sein darf. »Die ungeheure Summe der Leistung birgt ein Allgemeines, das uns alle verbindet. Nicht einer ist umsonst gefallen.«[39] Man kann verstehen, dass jemand diesen Weg einschlägt. Die Ergebnisse, zu denen er ihn führt (nämlich die handstreichartige Rechtfertigung alles geschehenen Leids im Namen einer noch zu bezeugenden großen Wahrheit und Zweckmäßigkeit), lassen es aber eher geraten erscheinen, die andere Route einzuschlagen, so schmerzhaft das auch sein mag: Sie sind alle umsonst gefallen.[40] Es gab und gibt da keinen tieferen Sinn. Es gibt mal mehr mal weniger gute Gründe, einen Krieg zu führen, und wahrscheinlich ist die Hoffnung, den Krieg ein für allemal zu überwinden, ja wirklich eine allzu leichtgläubige und wohlmeinende Naivität. Aber dann ist es immer noch wahr, dass alle Kriege über kurz oder lang auf ein Leid zusteuern, das durch nichts mehr gerechtfertigt werden kann.

Jünger verfolgt in diesem Text mindestens zwei Strategien, um die quasi-religiöse Tiefe des Krieges zu beweisen, und beide stellen sich schon bei dem oberflächlichsten Blick als Denkfehler heraus. Aber darum geht es hier eben nicht, sondern nur um die Stimulation, die möglich wird. Zum einen wird immer wieder die Figur inszeniert, die den Krieg als eine Maschinerie begreift, die alles niederreißt und damit auch alle Masken und Illusionen. Was bleibt, muss also die Wahrheit sein, die Natur des Menschen, vor aller Kultur. Wenn die Schlacht aus den Männern Tötungsmaschinen, getrieben von einer primitiven Angst und einem noch primitiveren Blutdurst macht, dann deckt der Krieg also die Wahrheit des Menschseins auf, das von den Einrichtungen der Kultur nur federleicht überdeckt wird. (Eine Wahrheit des Menschseins, die, nebenbei bemerkt, eine rein männliche ist. Frauen tauchen bei Jünger kaum auf, höchstens ab und zu als sexuelle Verfügungsmasse.)

Nun ist es zwar sicher wahr, dass die Ausnahmesituation des Krieges in den ihr Unterworfenen neue oder meinetwegen auch ganz alte Fähigkeiten oder sogar »Instinkte« weckt. Der Schluss aber, dass das, was sich dann zeigt, die Wahrheit, die überhistorische, unveränderliche, ewige Wahrheit des Menschen zur Darstellung bringe, ist schlichtweg nicht gerechtfertigt. Ja, im Ausnahmezustand, wenn die Sicherungen und Sanktionen der Kultur und der Gesellschaft aus irgendwelchen Gründen wegfallen, werden wir uns

39 Jünger: Der Kampf als inneres Erlebnis. In: Essays. 9–103. 50.

40 Schmerzhaft ist das nicht für mich, der ich Jahrzehnte später schreibe und nie einen Kampf gesehen habe. Für mich ist das einfach, weil ich die Abgründigkeit dieser Feststellung höchstens ahnen kann. Schmerzhaft wäre es freilich für den, der dabeigewesen ist und der Zeuge wurde, wie seine Kameraden zerfetzt, erschossen, erstochen, erstickt wurden.

anders verhalten. Und keineswegs brauchen wir hoffen, dass das, was wir dann zeigen, sehr schmeichelhaft für unser Selbstbild sein wird. Niemand weiß, wie weit er gehen wird, wenn der Hunger lebensbedrohlich wird. Hoffen wir, dass wir es nie rausfinden müssen. Dennoch ist es ratsam, diese Unwägbarkeit nicht aus den Augen zu verlieren. Das alles ist richtig und wichtig. Es rechtfertigt aber eben nicht die Idee, dass die Ausnahmesituation uns die Wahrheit über uns, als Menschen und als Individuen, aufschließt. Die Gleichsetzung von Ausnahmezustand und Naturzustand, die bei Hobbes noch von der Angst vor der Unberechenbarkeit des anderen dominiert war und dann immerhin noch eine konstruktive Funktion hatte, wird unter der Feder der Reaktionäre endgültig zur Strategie: Mit ihr wird die rücksichtslose Primitivität – selbst zuverlässige Intensitätsproduzentin – ins Prinzipielle erhoben.

Ebenso sicher ist, dass der Moment des Kampfes auf Leben und Tod eine Intensität freisetzt, die mit kaum etwas anderem vergleichbar sein wird. Wieder aber ist der Schluss nicht gerechtfertigt, in dieser Intensität und damit im Kampf die Enthüllung einer höheren Wahrheit zu sehen. Das ist eben überhaupt nicht selbstverständlich.

Die zweite Strategie ergänzt die erste: Durch sie wird die Mystifizierung und metaphysische Überhöhung des Krieges abgeschlossen. Denn nun wird der Krieg – der ja immer ein konkretes Ereignis ist, mit einer Geschichte, zumal einer Vorgeschichte, mit Gründen, Ursachen, manchmal sehr trivialen Ursachen, mit menschlicher Verantwortung vor allem – dieser Krieg wird aus allen Zusammenhängen gelöst; er wird absolut gesetzt, und das nicht einmal im Zuge einer ausdrücklichen philosophischen Operation, sondern wieder als eine literarische Strategie. Wenn von »dem Krieg« und »dem Kampf« im Singular die Rede ist in diesem Text, dann ist damit nicht immer und nicht zumeist eine konkrete, datierbare Sache gemeint; es ist nicht einmal eine begriffliche Allgemeinheit anvisiert. Vielmehr wird durch die Herauslösung aus allen Zusammenhängen und aus aller Geschichte das Faktum in eine schicksalhafte Macht umgedeutet. Der Krieg, wie er in diesem Text auftaucht, ist von Anfang an eine überzeitliche, eine metaphysische, eine größere und höhere Gewalt, die uns aus ihrer überzeitlichen Position her unsere eigene überzeitliche Wahrheit enthüllt. Was kommt nun dabei raus? Was ist die Wahrheit, die der Krieg uns enthüllt? Was ist die Lehre, die aus der Überschiebung von Ausnahme- und Naturzustand durchschimmert?

Es entsteht das Bild des Menschen als eines unveränderlichen Wesens, das in seinem Kern immer gleich bleibt, egal wie viel Schminke die Zivilisation ihm aufträgt; und dieser Kern strotzt vor primitiven, rücksichtslosen Kräften. Der Mensch ist Tier; Blutdurst, Gewissenslosigkeit, Vernichtungslust, Rausch und Eros legen davon Zeugnis ab. Diese Kräfte bilden die geschichtslose, schicksalhafte Wahrheit des Menschen.

> Zwar hat zunehmende Verfeinerung ihn [den Einzelnen] geklärt und veredelt, doch immer noch schläft das Tierische auf dem Grunde des Seins. Noch immer ist viel Tier in ihm, schlummernd auf den bequemen, gewirkten Teppichen einer polierten, gefeilten, geräuschlos ineinandergreifenden Zivilisation, verhüllt in Gewohnheit und gefällige Formen […].

Aber irgendwann

> fällt die Maskierung: nackt wie je bricht er hervor, der Urmensch, der Höhlensiedler, in der ganzen Unbändigkeit seiner entfesselten Triebe. Das Erbteil seiner Väter flammt in ihm auf, immer wieder, wenn das Leben sich auf seine Urfunktion besinnt. […] in der Begegnung auf Leben und Tod ist er immer der alte.[41]
>
> Wo alles Denken und alle Tat sich auf eine Formel zurückführt, müssen auch die Gefühle zurückschmelzen und sich anpassen der fürchterlichen Einfachheit des Zieles, der Vernichtung des Gegners. Das wird bleiben, solange es Menschen gibt.[42]

Diese Prosa ist wesentlich masturbatorisch. Kein Wunder daher, dass sie immer wieder auf dieselben Phantasmen zurückkommt. Ich könnte diese Zitate durch beliebig viele fast gleichlautende ergänzen. Ich beschränke mich auf ein paar wenige: »Der Krieg ist ebensowenig eine menschliche Einrichtung wie der Geschlechtstrieb; er ist ein Naturgesetz, deshalb werden wir uns niemals seinem Banne entwinden. Wir dürfen ihn nicht leugnen, sonst wird er uns verschlingen.«[43] »Die Sucht, zu zerstören, ist tief im menschlichen Wesen verwurzelt; alles Schwache fällt ihr zum Opfer.«[44] Und noch drastischer: »Leben heißt töten.«[45]

Ich habe es eben erwähnt: Das Ganze hat etwas unübersehbar Masturbatorisches. Es kann keine Frage bestehen, dass Jünger das alles einfach *geil* findet. Das Schreiben scheint eine dreifache Funktion zu übernehmen: In ihm drückt sich erstens die Affektordnung aus, die den gewaltsamen Zusammenstoß geil findet. In ihm schafft sie sich zweitens selbst ein Material ihrer Erregung; das Schreiben und das Geschriebene wirken auf die Affektordnung zurück. Drittens ermöglicht die Objektivierung im Text die Fortpflanzung bei anderen, deren Affektordnung im selben Sinn geformt bzw., wenn schon so geformt, bedient werden kann. *Der Kampf als inneres Erlebnis* ist in einem Wort ein Stück Pornographie. Die Verschränkung offensichtlichster Erregung mit ermüdendster Gleichförmigkeit ist deutlicher Beleg der Zugehörigkeit zu diesem Genre. Dann wird auch nachvollziehbar, welche Funktion die gelegentlichen Passagen von relativer Nüchternheit erfüllen: Sie geben der Erregung Raum, um für einige Zeit ein wenig abzuebben, um dann mit neuer Kraft wieder steigen zu können. So kannten die klassischen Pornofilme (also kurz gesagt: bevor die Internetindustrie die Spielregeln vollständig änderte) ja auch noch die Vortäuschung einer Handlung, durch die der Moment des Entkleidens wenigstens um Minuten hinausgezögert wurde. Vielleicht folgt das nicht so sehr der dramaturgischen Notwendigkeit, Spannung aufzubauen, als vielmehr der affektiven, wonach eine durchgehaltene Erregung ermüden oder enervieren muss.

Die Einordnung als Pornographie ist nicht bildhaft gemeint. Ich halte das ganz wörtlich für die richtige Kategorisierung. Was Jünger schreibt, macht ihn selbst und macht seine Fans geil. Diese Geilheit ist eine Erregung, die von der im engen Sinn sexuellen kaum noch zu trennen ist. Vielleicht ließe sich sagen, dass man sie in solchen Kontexten wie bei Jünger sogar reiner zu sehen bekommt, wohingegen die sexuelle Erregung schon eine Einschränkung darstellt. Es ist aber ein und dieselbe »Energie« (um mit Freud zu

41 Ebd. 15.
42 Ebd. 16.
43 Ebd. 40.
44 Ebd. 41.
45 Ebd. 42.

sprechen) und ein und dieselbe Geilheit. Deleuze und Guattari hatten recht, als sie diesen Satz schrieben, ebenfalls ohne alle Bildhaftigkeit: »Bei Hitler kriegten die Faschisten einen Ständer.«[46]

Abbruch aller Zusammenhänge, Überhöhung ins Prinzipielle, Mystifizierung, Enthüllung einer urtümlichen Wahrheit menschlicher Natur, Blut, Grauen, Zerstörung, Töten, Lust: *Der Kampf als inneres Erlebnis* erweist sich als eine Verdichtung der reaktionären Bewegung, die sich von einer unechten Realität abstößt, um sich in einer kreisenden Selbststimulation seiner selbst zu versichern: immer neue Intensitäten herstellen. Ich will noch ein paar Aspekte kurz ausführen, die sich an Jüngers Text ablesen lassen. Zuerst die Verwischung der Grenze zwischen Text und Wirklichkeit.

Was jeder 14-Jährige weiß, die Reaktionäre neigen dazu, es zu vergessen: dass nämlich die Fiktion nicht die Realität ist. In unserer Sprache hat sich nicht ohne Grund die Verwendung des Ausdrucks »geil« auch sehr allgemein als einer der Anerkennung und des Gefallens durchgesetzt. Vor allem aber fällt er z.B. dann voller Begeisterung, wenn die pubertierenden Geeks ihre Helden auf der Leinwand kämpfen sehen, bis die Fetzen fliegen. Wenn Aragorn, Leonidas, John Wick oder James Bond ihre Gegner niedermachen und das Ganze auf der Höhe des technischen und stilistischen Standards ist, dann rufen sie: »Geil!« Sie wissen aber, dass da eben keiner umgebracht wurde. In der Tat entstammt mindestens ein Teil der Begeisterung genau diesem Wissen, das nämlich die perfekte Präsentation des Kampfes schätzt und immer auch vergleicht mit anderen Präsentationen. Manchmal gibt es lange Kampfszenen, die ohne einen sichtbaren Schnitt gefilmt sind; auch das nehmen die Zuschauer oft wahr und wissen es zu schätzen. Mit einem Wort: Dass Brutalität geil ist, ist nicht unbedingt ein Problem, solange man sich erinnert, dass es nur eine dargestellte ist. Genau diese Differenz aber will der reaktionäre Text einebnen, zumindest der Tendenz nach. Was Jünger beschreibt, ist ja – so wird suggeriert – *Wahrheit*, das Zeugnis von einem, der dabei war. Was in diesem Buch steht, will eben mehr sein als nur ein Text; es behauptet, der Wahrheit des Krieges Ausdruck zu verleihen. Diese Verwischung der Grenze zwischen Fiktion und Realität korrespondiert eng mit der Funktion des reaktionären Textes: Wenn dieser auf die immer erneuerte, affektive Garantie der Wirklichkeit durch seine eigene Hyperbole ausgerichtet ist, dann schiebt er sich ja tatsächlich an die Position der Realität.[47]

Jedenfalls erwächst aus dieser Übereinanderschiebung als eine fast unvermeidliche Folge die erstaunliche *Verantwortungslosigkeit* des Textes und des Schreibenden. Verantwortung kann es nur da geben, wo eine (verletzliche) Realität eigene Ansprüche an mich formuliert. Wenn nun aber der reaktionäre Text schwankt zwischen der Inszenierung von Fingiertem und der Darstellung von Realem, wenn er sich nicht entscheiden kann und nicht entscheiden will, dann muss er sich auch an keine Rücksichten halten. Er hat

46 Deleuze und Guattari: L'Anti-Œdipe. 348: »Hitler faisait bander les fascistes.« Meine Übersetzung: Man muss hier ganz direkt, »vulgär« sein, um präzise zu bleiben.

47 So beschreibt Jünger das Grauen als die wissende Furcht der Menschen vor der Übermacht der Gefahren, seien es natürliche oder solche im Krieg. Man sieht sofort, wie sich diese Beschreibung mit der Theorie des Erhabenen bei Burke und Kant berührt. Doch das Erhabene ist eben eine ästhetische Kategorie bei den beiden Autoren, die deshalb zu ihrer Realisierung eine gewisse Distanz voraussetzt. Das Grauen bei Jünger aber ist darauf aus, genau diese Distanz und Differenz zu verwischen.

keine sichere Realität sich gegenüber, deren Ansprüche ihn beschränken könnten. Er war es, der alles, inklusive die Opfer der gefeierten Gewalt, ins Leben gerufen hatte, dann kann er es auch vernichten. Natürlich hat Jünger seine realen Erfahrungen vor sich, wenn er so einen Text schreibt. Doch die Art seines Schreibens nimmt den Erfahrungen, vor allem den grausigsten, die volle Realität. Sie werden zu Vorwänden und Staffagen der Erregung. *Deshalb* ist dieser Text so unangenehm, und unangenehmer als jeder billige Slasher-Film: gerade *weil* immer die Beglaubigung durch eine erlebte Realität mitschwingt, wobei dieser Realität nicht Rechnung getragen ist (wie die Verantwortungslosigkeit bezeugt), sie also gerade nicht auftaucht. Jünger kann sich wahlweise auf eine der beiden Positionen zurückziehen: Er habe das alles erlebt, deshalb ist das Wahrheit; es sei doch nur ein Text, deshalb könne man ihn ja wohl nicht auf den Buchstaben festnageln.[48]

Wenn deshalb Jünger (im Kapitel ›Grauen‹) die Verwesung der Leichen auf dem Schlachtfeld schildert, dann wird das zu einer Obszönität. Obszön ist das nicht deshalb, weil es schonungslos oder realitätsgetreu ist, sondern im Gegenteil deshalb, weil die Lust immer die Überhand behält: Bei aller Erbarmungslosigkeit der Schilderung, der vorherrschende Eindruck bleibt immer, dass der Zweck der Schilderung eine affektive Stimulation ist. Das wirkliche Sterben wirklicher Menschen und ihr wirkliches würdeloses Verwesen inmitten einer unmenschlichen Vernichtungsorgie gerät dabei ganz aus dem Blick.

Deutlich wird dasselbe auch, wenn Jünger sich über den Kampf Mann gegen Mann auslässt. Natürlich ist das der Kulminationspunkt der Existenz der beiden, gerade weil einer von beiden am Ende tot sein wird. Auch diese Passage ist eine einzige literarische Überhöhung:

48 Es ist nicht ohne Ironie, dass es ausgerechnet Carl Schmitt ist (dessen Verhältnis zu Jünger reichlich ambivalent war, nicht zuletzt, weil er Jünger die schnelle Rehabilitation in der Bundesrepublik neidete, die dieser nach Schmitt nicht mehr verdient hatte als eben Schmitt – was völlig richtig ist, nur anders, als es Schmitt denkt), es ist also nicht ohne Ironie, dass Schmitt exakt diese Strategie in seinen Aufzeichnungen nach dem Krieg in präziser Weise auf den Punkt bringt und kritisiert (anlässlich von *Heliopolis*): »Da setzt einer sich die Nebelkappe einer halb-mythologischen Verschleierung auf, weicht in vielsagende Landschaften und Räume aus, malt Böcklin-Landschaften historisch-politisch, spricht nicht mehr von Juden, sondern von Parsen, obwohl jeder sieht, dass es sich um ihn und die Juden usw. handelt, nicht mehr von Nazis, sondern vom Demos und vom Landvogt, nicht mehr von der SS, sondern von Mauretaniern, nicht mehr von sich selbst, sondern vom Kommandanten Lucius. So kann er von sich und seiner Zeit sprechen und alle Reizmittel eines Schlüsselromans zur Anwendung bringen und hat schließlich doch nichts Vergleichendes gesagt. Es ist alles wunderbar freibleibend und der eifrige Leser, der nun wissen möchte, was der Autor über die Juden oder die Nazis denkt, bleibt ebenso gefoppt wie der Autor freibleibt. Eine sehr praktische, in Zeiten schnell wechselnder Fronten überaus empfehlenswerte Methode der Deckung durch Verschlüsselung. Man redet sehr weise und sehr viel und redet sich doch nicht fest; man sagt soviel, dass ein dickes Buch entsteht und hat schließlich doch nichts Gefährliches gesagt, sondern nur pseudo-mythologische Kulissen gemalt.« Doch als fiele ihm ein, dass er selbst sich dieser Methode auf seine Weise auch immer wieder bedient hat, schiebt Schmitt plötzlich verständnisvoll nach: »Aber wahrscheinlich ist das doch die richtige Methode, in einem Lizenzstaat über aktuelle Dinge zu publizieren.« (Glossarium. 213. Die Notiz ist von 1949, wie man sieht inmitten schlimmster Zensur und Unterdrückung…)

> […] den Menschen aber treibt der Wille zu töten durch die Gewitter aus Sprengstoff, Eisen und Stahl, und wenn zwei Menschen im Taumel des Kampfes aufeinanderprallen, so treffen sich zwei Wesen, von denen nur eins bestehen kann. Denn diese zwei Wesen haben sich zueinander in ein Urverhältnis gesetzt, in den Kampf ums Dasein in seiner nacktesten Form. In diesem Kampfe muss der Schwächere am Boden bleiben, während der Sieger, die Waffe fester in der Faust, über den Erschlagenen hinwegtritt, tiefer ins Leben, tiefer in den Kampf.[49]

Unverantwortlich ist das, weil auch hier das Leben und der Tod des anderen als reines Material der affektiven Stimulation auftreten. Ich bin selbst nie in dieser Lage gewesen, und ich hoffe, dass ich es nie sein werde. Wer will, kann mir deshalb vorwerfen, dass ich nicht weiß, wovon ich schreibe. Aber ich glaube, dass die fürchterliche Schilderung, die Remarque gibt, der Realität dieser Begegnung näher kommt: Da findet sich der Erzähler unversehens in einem Bombentrichter, in den während des gegnerischen Angriffs ein französischer Soldat schlittert. Noch ehe er darüber lange nachdenken kann, sticht der Erzähler auf den anderen ein. Doch der andre ist nicht tot, wohl aber tödlich verwundet. Und nun ist der Erzähler stundenlang mit dem sterbenden, leidenden Feind im Trichter gefangen, weil der Maschinengewehrbeschuss über dem Feld so stark ist, dass nicht daran zu denken ist, ihn zu verlassen. So muss er dem anderen beim Sterben zusehen, gibt ihm mit der hohlen Hand zu Trinken, versucht auch ihm Linderung, gar menschliche Versicherung zu geben. Den »Gnadenstoß« kann er ihm nicht geben, dazu kann er sich nun, da der andre als Mensch vor ihm steht, nicht überwinden. Also muss er sein Werk bis zum bitteren Ende ansehen. Glamourös ist da jedenfalls nichts.[50]

Man hatte ja schon keine großen Erwartungen mehr an Jünger. Dennoch schafft er es, einen noch zu überraschen. Denn einen neuen Level erreicht die Unverantwortlichkeit, wenn gegen Ende der Weltkrieg mit seinen Hundertausenden Getöteten, Verletzten, Vertriebenen, Entrechteten in irgendeine mystisch-verklärte Spielerei einer Gottheit umgedeutet wird, in der alle, die sich dort gegenseitig umbringen, in Wahrheit *eins* sind. Das ist metaphysisch altbacken, vor allem aber ist es im Angesicht der realen Leiden maximal zynisch.

> Doch wenn wir aufeinanderprallen im Gewölk von Feuer und Qualm, dann werden wir eins, dann sind wir zwei Teile von einer Kraft, zu *einem* Körper verschmolzen. Zu *einem* Körper – das ist ein Gleichnis besonderer Art. Wer es versteht, der bejaht sich selbst und den Feind, der lebt im Ganzen und in den Teilen zugleich. Der kann sich eine Gottheit denken, die diese bunten Fäden sich durch die Hände gleiten lässt – mit lächelndem Gesicht.[51]

Mit so einer Passage vor sich, lässt sich ex negativo eine sehr klare Idee davon gewinnen, worin die Ethik des Schreibens besteht – eine Ethik, deren Verantwortlichkeit nicht geringer als die der politisch Handelnden ist.

---

49 Der Kampf als inneres Erlebnis. 16.

50 Erich Maria Remarque: Im Westen nichts Neues. 195ff.

51 A.a.O. 97.

Der dritte Aspekt ist die Denunziation der bürgerlichen Gleichmacherei. Das wird vor allem im Kapitel über die ›Landsknechte‹ ausgeführt. Hier wird der neuralgische Punkt reaktionären Empfindens ausgedrückt, um dann auf die Frage des Militärs selbst Anwendung zu finden. So heißt es erst:

> Alt sind wir geworden und bequem wie die Greise. Verbrechen wurde es, mehr zu sein oder zu haben als die andern. Den starken Räuschen entwöhnt, sind Macht und Männer uns zum Greuel geworden, Masse und Gleichheit heißen unsere neuen Götter. Kann die Masse nicht werden wie die Wenigen, so sollen die Wenigen doch werden wie die Masse.[52]

Masse und Gleichheit heißen unsere neuen Götter: bündiger könnte man das Gefühl einer totalen Einebnung aller Differenzen, das mal in Panik, mal mit Abscheu empfunden wird, kaum ausdrücken. Diese Gleichmacherei nun hat sich im Verlauf des Weltkriegs noch auf die Einrichtung ausgedehnt, die als die eigentliche Produzentin der Eliten gelten darf: das Heer. Indem immer mehr unberufene Bürger eingezogen wurden, verwässerte sich dessen wahrer Charakter. Ja, die gesamte Idee der Moderne ruft geradezu nach dem Volksheer und betreibt damit die Unterhöhlung der Natur des Kampfes selbst. Allerdings, die Verhältnisse, die hier wirken, stehen himmelweit über dem Einfluss der Menschen und erst recht über dem der Bürger (die, wie wir bald sehen werden, gar keine eigentliche Realität haben), so dass man sich keine Sorgen um das Heer in seiner Wahrheit zu machen braucht: Es gibt sie immer, die wahren, geborgenen Krieger, die von den Prüfungen des Krieges als solche ausgewiesen werden. Jünger nennt sie die »Landsknechte« und glaubt damit eine Art Urtypus des Menschen zu bezeichnen. Hier stapeln sich die reaktionären Klischees nur so aufeinander. Der Landknecht *hebt sich ab* von einer *Masse*, und zwar der Masse der Spießbürger, die ja die verkörperte Massenhaftigkeit selbst sind, des Mittelmaßes, der *Gemeinmachung des Erhabenen*, das einer wie Jünger im Krieg sieht.

> Scharf, wie von einer ganz anderen Rasse hob er sich ab von den in Waffen gesteckten Spießbürgern, dem in den Volksheeren, diesem militärischen Ausdruck der Demokratie, zuletzt überwiegenden Typ. Das waren Krämer oder Handschuhmacher, mehr oder minder soldatisch überschliffen, die Krieg ausübten als staatsbürgerliche Pflicht, brave Leute, die, wenn es sein musste, auch Helden waren.

Die Bürger, das sind die Gemeinen, die alles, was sie berühren ebenso gemein machen, gleichmachen. »Es gibt nur eine Masse, die nicht lächerlich wirkt: das Heer. Der Bourgeois machte auch noch das Heer lächerlich.«[53] Hier ist der springende Punkt: *die Sorge um das Erhabene des Heeres, das dadurch besonders ist, dass es eine nicht massenhafte Masse ist, und dessen Erhabenheit durch das Lächerliche der Gleichmacherei bedroht ist*.

Der vierte und letzte Aspekt, den ich herausheben möchte, ist der des *reaktionären Formalismus*. Dieser ist bei Jünger besonders deutlich ausgeprägt, und seine literarische

52 Ebd. 54.

53 Ebd. 56. Genauso 62: »Doch die Hochkultur des Kampfes ist lange dahin, auch am Spiel über Leben und Tod darf sich die Masse beteiligen, und sie hat ihre Instinkte nicht zu Hause gelassen.«

Funktion wird hier unübersehbar. Der reaktionäre Formalismus besteht darin, dass ein Begriff, vorzugsweise einer, der mit dem semantischen Feld des Kampfes oder des Todes verbunden ist, aus allen konkreten und nachweisbaren Zusammenhängen gelöst und für sich gesetzt wird, so dass er sich wieder nur auf sich selbst zurückbezieht. In der Tat ist dieser Prozess für alle Metaphysik kennzeichnend, insofern immer die jeweils höchsten Begriffe einer Metaphysik dergestalt selbstbezüglich sind; sie sind das in der Metaphysik aber nur am Ende, d.h. wenn sie und insofern sie eine durchgeführte Artikulation und damit Verständlichmachung des Wirklichen ermöglicht haben. In der Reaktion aber wird diese Selbstbezüglichkeit zum billigen, weil jederzeit mit einem Satz griffbereiten Schachzug. Sein Zweck ist immer nur die *Produktion von affektiver Intensität*. Das gelingt durch die Verschränkung der drei Aspekte dieses Manövers: 1) *Abriss aller Beziehung* zu anderem (so dass das so Abgekoppelte als Absolutes firmieren kann); 2) Erhebung des so Isolierten zum *Erhabenen* selbst (so dass es aller Erfassung und Berührung grundsätzlich entzogen ist); 3) konstitutive innere Leere, die sich eben dank ihrer Leere als *Mysterium* geriert, das nur nicht von allen verstanden wird.

Bei Jünger wird diese Taktik besonders durchschaubar und besonders unverdaulich, weil sie sich mit unwiderstehlicher Gewalt in die Ausdrücklichkeit eines klaren Widerspruchs erhebt. Wieder und wieder ist da von der »Idee« die Rede. Sie ist es, um derentwillen und für die man kämpft. Wie immer spielt sich der Reaktionär als Idealist auf. Doch wenn man ihn fragt, was das für eine Idee ist, was in ihr enthalten oder vorgestellt ist, mit einem Wort: was erkämpft werden soll – dann wird aus der Idee, für die man kämpft, wieder nur die Idee des Kampfes selbst. Jüngers reaktionäre Prosa badet in einem *Idealismus ohne Idee*.

> Gewiss wird der Kampf durch seine Sache geheiligt; mehr noch wird eine Sache durch den Kampf geheiligt. […] Der Kampf ist immer noch etwas Heiliges, Gottesurteil über zwei Ideen. Es liegt in uns, unsere Sache schärfer und schärfer zu vertreten, und so ist wahrer Kampf unsere letzte Vernunft und nur Erkämpftes wahrer Besitz. […] Wer so zu des Kampfes Wurzel gräbt und echtes Kämpfertum verehrt, verehre es überall, auch beim Gegner.[54]
>
> Ja, der Soldat in seinem Verhältnis zum Tode, in der Aufgabe der Persönlichkeit für eine Idee, weiß wenig von den Philosophen und ihren Werten. Aber in ihm und seiner Tat äußert sich das Leben ergreifender und tiefer, als je ein Buch es vermöchte. Und immer wieder, trotz allem Widersinn und Wahnsinn des äußeren Geschehens, bleibt ihm eine strahlende Wahrheit: Der Tod für eine Überzeugung ist das höchste Vollbringen. Er ist Bekenntnis, Tat, Erfüllung, Glaube, Liebe, Hoffnung und Ziel; er ist auf dieser unvollkommenen Welt ein Vollkommenes und die Vollendung schlechthin. *Dabei ist die Sache nichts und die Überzeugung alles*.[55]

54 Ebd. 49.

55 Ebd. 100. Meine Hervorhebung. Man findet ganz analoge Formulierungen auch auf 81. 87. 90. Ein letztes Bekenntnis zum reaktionären Formalismus schließt den Text zugleich ab und deutet auf die folgenden »philosophischen« Werke voraus: »*Alle Ziele sind vergänglich, nur die Bewegung ist ewig*, und sie bringt unaufhörlich herrliche und unbarmherzige Schauspiele hervor. Sich in ihre *erhabene Zwecklosigkeit* versenken zu können wie in ein Kunstwerk oder wie in den gestirnten Himmel, das ist nur wenigen vergönnt. Aber wer in diesem Krieg nur die Verneinung, nur das eigene Leiden

Es geht also nicht um Inhalte, um wahr oder falsch, um das Gute usw. Die Reaktion glaubt nicht an die Wiedererweckung der transzendenten Werte; dazu ist sie zu sehr Tochter Nietzsches. Sie trauert gleichwohl der Klarheit, Ordnung und Intensität nach, der Wirklichkeit, die sie der Zeit unterstellt, in der jene Werte noch geherrscht haben. Sie schwenkt aber ab vom Inhalt und hin zur Form, nicht mehr das Worüber des Streits ist das Wesentliche – offenbar kann man darüber nichts wissen, so modern ist auch die Reaktion –, dann bleibt nur noch der Streit als solcher, der die Wahrheit der Ideen beglaubigen muss (dass das aber weder echte Wahrheit noch echte Beglaubigung ist, weiß auch die Reaktion) und der die Ordnung und die Intensität der Wirklichkeit wieder herstellen kann. Aber eben immer nur, solange gekämpft wird. Daher der unheilvolle und nicht zu unterbrechende, der ewige Alarmismus der Reaktion.

Es ist wohl deutlich geworden, dass *Der Kampf als inneres Erlebnis* kaum noch etwas gemein hat mit den Schilderungen des Weltkrieges, die aus den *Stahlgewittern* eine zwar ebenfalls oft schwer erträgliche, aber immerhin aufschlussreiche Lektüre machen. Dieses Buch, nur zwei Jahre nach dem ersten veröffentlicht, ist von gänzlich anderer Art und Charakter. Es ist brutalistische Pornographie, reaktionäre Affektliteratur und letzten Endes eine wirklich anstrengende Romantisierung – denn romantisierend ist das, was Jünger da schreibt, und er gibt unwillkürlich noch eine Erklärung für den massiven Umschwung in Stilistik und Niveau des Textes: »Und wenn wir die Sache in zehn Jahren erzählen, so wird sie noch in ganz anderen Farben schillern, *denn die Zeit ist der beste Romantiker*.«[56]

Turbo-Totalitarismus. Man begegnet einer spezifischen Schwierigkeit, sobald man versucht, von Jünger ein klares und eindeutiges Bild zu gewinnen. Die Schwierigkeit liegt nicht so sehr darin, dass er mal dieses, mal jenes sagen würde. Vielmehr bedient er sich erstens nacheinander verschiedener literarischer Genres, die jeweils ihre eigenen Erfordernisse haben, so dass man über Möglichkeit und Grenzen einer Übertragung im Zweifel bleibt. Vor allem aber ist das Ganze verbunden mit einer wiederum charakteristischen Unbestimmtheit der Aussagen: Ab und zu meint man, identifizierbare theoretische Gehalte zu erkennen, dann aber greift die Hand ins Leere; man hatte doch nur Worte vor sich. Was bei einem pornographischen Text durchgeht, wird dann problematisch, wo der Autor Philosoph sein will. In der Tat begegnet diese Schwierigkeit in den Texten wieder, in denen Jünger sich als theoretische Kraft zu etablieren sucht. Ich werde aus der Zwischenkriegszeit zwei dieser Texte besprechen: ›Die Totale Mobilmachung‹ von 1930 und das umfangreiche Buch *Der Arbeiter* von 1932.

Zuerst zum Aufsatz von 1930: Was diesem Aufsatz den Titel gegeben hat, ist eine Idee, die sicher nicht zufällig einer berühmten Formulierung Goebbels vorgreift – nicht zufällig, weil hier wie dort dieselbe Affektökonomie greift –, die aber bei Jünger erst einmal als Diagnose eines bereits eingetretenen historischen Prozesses fungiert. Wir leben bereits in den Zeiten der Totalen Mobilmachung, und der Weltkrieg hat diese Entwicklung nur offengelegt. Jünger nennt diese Mobilmachung auch – im Vorgriff auf sein Buch über

---

und nicht die Bejahung, die höhere Bewegung empfand, der hat ihn als Sklave erlebt. Der hat kein inneres, sondern nur ein äußeres Erlebnis gehabt.« (103, meine Hervorhebungen)

56 Ebd. 95. Meine Hervorhebung.

den Arbeiter – einen »gigantischen Arbeitsprozess«.[57] Jünger zeichnet nun ein Bild der modernen Welt, das sich als eine einzige riesenhafte Entwicklung präsentiert, die allen politischen Steuerungen entzogen ist und die das 19.Jhs. irrigerweise und mit deplatziertem Optimismus als »Fortschritt« angesprochen hat. Jünger nun versteht darunter die durch die moderne Technik und die Massengesellschaft möglich gewordene, aber nicht hierdurch begründete Entwicklung einer immer umfassenderen *Zentralisierung* eines *anonymen Prozesses*. Der anonyme Arbeitsprozess ist dominiert von einer *Logik der Eskalation*, in der eine maximale *Beschleunigung und Intensivierung* von Produktion oder Umsetzung im weitesten Sinn gilt; insofern noch der Krieg der Beschleunigung untersteht, wird eben immer schneller und intensiver gekämpft und getötet. Zudem lässt die Totale Mobilmachung, wie ihr Name es sagt, immer weniger außerhalb ihrer: Alles und jeder wird einbezogen in diesen Prozess, und zwar in allen Aspekten und Teilen des Lebens. Er kennt *keine Ausnahmen*. Vor allem ist er selbst zunächst einmal vollkommen *zweckfrei*, zumindest was seine Erscheinungsformen angeht, die »Anstrengungen« sind, »denen das besondere Merkmal der Zwecklosigkeit anhaftet«.[58] Diese Formulierung richtet sich gegen die Umdeutung im Sinn einer gewissen Rationalität des Geschehens, wie sie vor allem für die herkömmlichen liberalen und optimistischen Fortschrittstheorien kennzeichnend ist.

In einer ersten Annäherung klingt das alles so, als würde Jünger dort das Bild dessen zeichnen, was andernorts als »instrumentelle Vernunft« firmiert (denn auch die instrumentelle Vernunft ist, mag sie auch alles dem Gesetz der Zweckmäßigkeit und Effizienz unterwerfen, in sich selbst radikal unzweckmäßig). In mancher Hinsicht ist das richtig, aber es trifft eben doch nicht das Wesentliche. Denn 1) ist der Begriff Jüngers noch viel umfassender und vor allem ungenauer als jener; 2) meint Jünger seine Schilderung gar nicht in erster Linie kritisch; und 3) ist diese Rede vom Arbeitsprozess nicht das letzte Wort. (Dieser dritte Punkt wird erst im *Arbeiter* ganz deutlich, weshalb ich ihn hier ausspare.)

Zum Ersten: Als Beispiele der Mobilmachung nennt Jünger die Planwirtschaft, die umfassende Militarisierung des gesamten Lebens und den Übergang zur faktischen Diktatur durch die Oberste Heeresleitung im Weltkrieg.[59] Man merkt also einerseits, dass es nicht nur um instrumentelle Vernunft im Sinn der linken Kritiken geht, und andererseits, dass der militärische Name, den Jünger wählt, kein Zufall ist. Es geht um einen Vorgang, der sich im Krieg in paradigmatischer Weise offenbart. Sodann treten als weitere Beispiele die politischen Totalitarismen auf, die mit nachlässiger Geste über alle Rücksichten gegenüber der individuellen Freiheit hinweggehen – und zwar der italienische Faschismus ebenso wie der russische Bolschewismus.[60]

Diese Zusammenstellung ist auch deshalb relevant, weil – zum Zweiten – die Schilderungen aller Phänomene der Mobilmachung und so auch die dieser beiden scheinbar entgegengesetzten politischen Systeme von Jünger mit unverhohlener Sympathie

57 Jünger: Die Totale Mobilmachung. In: Essays. 119–142. 126.

58 Ebd. 130.

59 Vgl. ebd. 126f.

60 Ebd. 127.

erbracht werden. All das, was die linke Kritik an Unmenschlichem im Prozess der kapitalistischen Moderne beklagt, wird von Jünger im Gegenteil ungeduldig begrüßt, und er wertet den Vorwurf der Unmenschlichkeit als atavistisches Überbleibsel eines in Wahrheit längst überwundenen bürgerlichen 19. Jhs. – längst überwunden, nämlich durch das Faktum der Totalen Mobilmachung selbst. Diese ungeteilte Sympathie für Faschismus und Stalinismus sollte in Erinnerung behalten werden, wenn sich Jünger später als Anwalt der Unterdrückten, Entrechteten und Einzelnen aufspielt. In ihr liegt im Übrigen auch einer der ideologischen Gründe für das ambivalente Verhältnis, das von beiden Seiten zwischen Jünger und den Nazis bestand. Man braucht nicht glauben, dass Jünger aus Antifaschismus die Distanz zu den Nazis gesucht hätte. Sie waren ihm wahrscheinlich einfach nicht radikal genug.[61]

Bei alledem nimmt es nicht Wunder, wenn das, was Jünger unter der Totalen Mobilmachung oder dem Arbeitsprozess versteht, letztlich nicht ganz zu greifen ist. Was einigermaßen klar begann, mündet wieder in irgendetwas Grandioses ein, in dem sich Technisierung, Optimierung, Industrialisierung, restlose Verschränkung, Beschleunigung, Maschinisierung, Vermassung und Anonymisierung vermischen. Besonders deutlich wird das dadurch, dass große Teile des Textes einigen mehr als spekulativen Ausführungen darüber gewidmet sind, wie sich der Arbeitscharakter des Prozesses in Anlass, Verlauf und Ergebnis des Weltkrieges niedergeschlagen hat. So wird unwiderleglich bewiesen (weil einfach tautologisch), warum Deutschland den Krieg verlieren musste: Es hatte die Totale Mobilmachung noch nicht konsequent genug in Angriff genommen.[62] Ich übergehe diese Ausführungen gnadenhalber und zitiere stattdessen abschließend eine der klareren Passagen, die zugleich als Überleitung zum *Arbeiter* dienen soll.[63]

> Viel wäre so noch zu nennen – allein es genügt, dieses unser Leben selbst in seiner vollen Entfesselung und in seiner unbarmherzigen Disziplin, mit seinen rauchenden und glühenden Revieren, mit der Physik und Metaphysik seines Verkehrs, seiner Motoren, Flugzeugen und Millionenstädten zu betrachten, um mit einem mit Lust gemischten Gefühl des Entsetzens zu ahnen, dass es hier kein Atom gibt, das *nicht* in Arbeit ist, und dass wir selbst dem rasenden Prozess im Tiefsten verschrieben sind. Die Totale Mobilmachung wird weit weniger vollzogen, als sie sich selbst vollzieht, sie ist in Krieg und Frieden der Ausdruck des geheimnisvollen und zwingenden Anspruchs, dem dieses Leben im Zeitalter der Massen und Maschinen uns unterwirft. So kommt es, dass jedes einzelne Leben immer eindeutiger zum Leben eines Arbeiters wird und dass auf

61 In diesem Sinn schreibt auch Stefan Breuer: »Zu dieser Zeit [1929] verfolgte Jünger allerdings bereits die Entwicklung des Nationalsozialismus mit einem gewissen Argwohn. Wie im Falle des italienischen Faschismus stieß er sich vor allem an der mangelnden Radikalität, an der aus seiner Sicht viel zu weit gehenden Bereitschaft, sich auf Parlamentarismus und Legalität einzulassen.« (Anatomie. 138.)

62 Vgl. Die totale Mobilmachung. 131f.

63 Jünger hat die Angewohnheit, sich selbst im Rückblick für die prophetische Voraussicht seiner Texte zu beglückwünschen, so auch hier (142). Das ist schon lustig, denn wenn man möglichst raunend und irgendwie über alles schreibt, dann fällt es freilich nicht so schwer, später alles mögliche »Prinzipielle« im früher Geschriebenen zu finden.

> die Kriege der Ritter, der Könige und der Bürger die Kriege der Arbeiter folgen – Kriege, von deren rationeller Struktur und deren Unbarmherzigkeit uns bereits die erste große Auseinandersetzung des 20. Jahrhunderts eine Ahnung gegeben hat.[64]

1932 werden diese Gedanken von Jünger systematisch in seinem Buch *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt* entfaltet. In diesem ehrgeizigen Werk ist Jüngers Metaphysik und Politik niedergelegt – und es lohnt sich, sie wenigstens in groben Zügen zu betrachten, um die Haltlosigkeit von Jüngers späterer Selbstinszenierung zu entlarven.

Das Buch ist von einem eigenartigen Zwiespalt durchzogen, der auch sonst bei Jünger begegnet (etwa in den Kriegsaufzeichnungen) und der einen Knotenpunkt seines Denkens ausmacht. In der Tat begegnet dieser Zwiespalt auf mehreren Ebenen im *Arbeiter*; ich werde die Sachlage der Übersichtlichkeit halber vereinfachen.

Auf der einen Seite ist da die Bewegung maximaler Beschleunigung und Intensivierung, die zugleich eine der Einebnung von Unterschieden und kurz gesagt eine Zerstörung ist. Es ist dieser Aspekt der historischen Wirklichkeit, der ganz eigentlich revolutionär ist. Jünger spricht auch davon, dass die Revolution in zwei Stufen oder Phasen abläuft, von denen die negative, vernichtende die erste ist. Die Rede von Revolution ist dabei zweifelsohne ernst gemeint, ebenso wie es offensichtlich ist, dass Jünger sich am Bild der Vernichtung des Alten durch das Wirken des Arbeiters berauscht.[65] Man merkt hier, dass die Reaktion nicht mit Konservativismus zu verwechseln ist. Jünger fühlt sich den Bolschewiki näher als denen, die meinen, die Ständegesellschaft wiederbeleben zu können. Jüngers reaktionäres Denken im *Arbeiter* ist ein Hypermodernismus, meilenweit entfernt etwa von Heideggers Provinzialismus.

Dieser Extremismus, die Überbietung in Beschleunigung und Intensivierung ist aber kein Selbstzweck. In der zweiten Phase der Revolution mündet das atemlose Treiben, das zuvor auch nur von wenigen in seinem wahren Sinn überblickt werden konnte, in eine Art Ruhe ein: Hier wird nach großen Plänen gewaltet, indem die Mittel, die zur Verfügung stehen (auch und vor allem die technischen), endlich in Perfektion zum Einsatz gelangen. Dies geschieht dort, wo sich echte *Herrschaft* etabliert, deren Echtheit bei Jünger »Legitimität« heißt.

Damit haben wir einen der drei Begriffe des Titels erreicht: Das Buch ist getrieben von einer unstillbaren Sehnsucht nach echter, durchsetzungsfähiger und der Mittel mächtiger Herrschaft. Wieder gibt es keine einzige Andeutung darüber, *wozu* diese Herrschaft gebraucht werden soll. Herrschaft als solche ist Zielpunkt der Sehnsüchte. Die hohle Idee einer hierarchischen Ordnung vereint die libidinösen Energien auf sich, die nach der Berauschung an der Vernichtungsorgie des Arbeitsprozesses noch übrig sind. Das ist eben das Eigenartige an Jüngers Philosophie, dass in ihr die beiden inkompatiblen Aspekte eines historischen Prozesses gleichermaßen erotisch aufgeladen erscheinen. (Keiner von beiden ist mit Ideen wie Demokratie, Menschenrechten, individueller Freiheit etc. zu vereinbaren.)

Aber ist das wirklich ein historischer Prozess? Es ist klar, dass Jünger einerseits als Diagnostiker seiner Gegenwart schreibt, andererseits als Prophet einer (mehr oder weni-

64 Ebd. 128.

65 Vgl. z.B. Jünger: Der Arbeiter. 259. 267.

ger) unmittelbar bevorstehenden Zukunft. Und doch ist die Geschichte als solche getilgt. Die einzige Spur, die von ihr bleibt, ist die eher unbeholfene Epochenspekulation, die sich dort findet. Das Bild ist nämlich noch nicht vollständig. Man muss sich klarmachen, dass Jünger in allem Ernst Metaphysik betreibt in diesem Buch. Das wird deutlich, wenn man den anderen Begriff des Titels ins Auge fasst: den der *Gestalt*. Jünger versteht unter Gestalt nichts, was man als eine sinnliche oder sichtbare Form darstellen oder wahrnehmen könnte. Vielmehr ist die Gestalt bei Jünger nichts anderes als eine platonische Idee: Gestalten existieren außerhalb von Zeit und Geschichte. Sie entstehen nicht in der Geschichte, sondern Geschichte entsteht, insofern sich in ihr eine Gestalt durchsetzt. Wir bilden keine Gestalten, sondern wir haben Realität in dem Maße, in dem es uns gelingt, uns der Gestalt anzunähern. Sie bildet das Ewige unseres Seins.

> Von höchstem Belange aber ist die Tatsache, dass die Gestalt den Elementen des Feuers und der Erde nicht unterworfen ist und dass daher der Mensch als Gestalt der Ewigkeit angehört.[66] In seiner Gestalt, ganz unabhängig von jeder nur moralischen Wertung, jeder Erlösung und jedem »strebenden Bemühn«, ruht sein angeborenes, unveränderliches und unvergängliches Verdienst, seine höchste Existenz und seine tiefste Bestätigung. Je mehr wir uns der Bewegung widmen, desto inniger müssen wir davon überzeugt sein, dass ein ruhendes Sein sich unter ihr verbirgt und dass jede Steigerung der Geschwindigkeit nur die Übersetzung einer unvergänglichen Ursprache ist.[67]

Wir finden so denselben Sachverhalt wie in der ›Totalen Mobilmachung‹ wieder: Da, wo man eine genaue Analyse realer historischer Entwicklungen, Bedingungen und Verhältnisse erwarten und begrüßen würde, findet man stattdessen eine spekulative Überhöhung der Prozesse in die Verwirklichung einer schon bestehenden Gestalt, die die Prozesse lenkt und orientiert. Geschichte ist getilgt, damit aber auch jedes nachvollziehbare Verständnis von Freiheit, individueller wie kollektiver.

Getilgt ist dann auch der Widerspruch oder immerhin die Spannung zwischen der maximalen Bewegung auf der einen Seite und der großen Ruhe auf der anderen. Man kann dann jene ins Reich des Empirischen, des »nur« Geschichtlichen, der Vorbereitungen, der »Werkstättenlandschaft«, wie es oft heißt, verbannen, während die Ruhe die Identität und Identifizierung der Gestalt mit sich selbst andeutet. Die Spannung ist mindestens verringert dadurch, dass der eine Pol ins Hohe entrückt ist. Das Verhältnis zwischen den empirischen Ereignissen und Entwicklungen einerseits und der Gestalt ist übrigens philosophisch sehr konsequent als eines der Analogie gedacht, so dass hier die Verbindung im *Gleichnis* oder im *Symbol* gestiftet wird: Diese oder jene Tatsache ist Gleichnis für die Gestalt.[68]

Es wäre aber ein Irrtum zu meinen, dass diese Entrückung ins Hohe geschieht, um diese Spannung zu verringen. Nein, es ist ganz klar, dass für Jünger die Metaphysik

---

66 »Der Mensch«? Oder »dieser Mensch«? Gelegentlich klingt es so, als habe der Einzelne schon als solcher Gestalt (36). Das ist aber sichtlich nicht das letzte Wort, davon abgesehen, dass damit der Begriff der Gestalt eine selbst spekulativ nur noch schwer einzuholende Ausweitung erfahren würde.

67 Ebd. 38. Auch 234.

68 Z.B. ebd. 230.

der Gestalten das Erste und das Grundlegende ist. Aus ihr heraus wird die gleichzeitige Züchtung von Affekten möglich, die sich unterschiedslos auf widersprechende Objekte stürzen. Der erste Affekt, damit der erste Gewinn der Metaphysik ist aber die Erbauung am Erhabenen der Gestalt selbst – ein Affekt, der nach der oben angedeuteten dreischrittigen Logik erfolgt (Kappung aller Verbindung; Entrückung ins Hohe; innere Unbestimmtheit). Man muss freilich zugeben, dass dieser Aspekt der Affektproduktion im *Arbeiter* nicht ebenso gut funktioniert wie im reaktionären Formalismus von *Der Kampf als inneres Erlebnis*; das hängt mit der Textsorte zusammen: *Der Arbeiter* gibt sich wenigstens passagenweise als philosophische Abhandlung, so dass seine Zentralbegriffe unter Bedingungen stehen, die eine enthemmte Affektproduktion teilweise behindern.

Es ist Jünger mit seinem Platonismus ernst; im selben Sinn lässt er in vielen Texten ein ambivalentes Verhältnis zur Religion durchblicken: Er mag mit Kirchen nicht viel oder nur provisorisch etwas anfangen können, doch die Berufung aufs Ewige ist ihm unerlässlich, so dass noch unter den diesseitigsten Texten eine heterodoxe Religiosität schlummert.

Was für andere Gestalten gibt es außer dem Arbeiter? Das ist gar nicht so einfach zu sagen. Erwähnt wird z.B. mal der Soldat, auch der »namenlose Soldat«, aber auch der steht schon eigentlich im Horizont der Arbeit.[69] Sicher müsste man z.B. den Feudalherren als eine andere Gestalt ansehen, immerhin soll die Gestalt das sein, was Geschichte organisiert. Aber relevanter als die Frage, was es sonst noch für Gestalten gibt, ist die Auskunft, wer keine eigene Gestalt bildet. Man ahnt es schon: Es ist der Bürger.[70]

Wie immer sind der Bürger und seine Epoche die paradoxen Inkarnationen einer Wirklichkeit, die keine ist. Die Überschrift des ersten Kapitels sagt es: ›Das Zeitalter des dritten Standes als ein Zeitalter der Scheinherrschaft‹. Die bürgerliche Epoche hat eine Reihe von Scheinentitäten geprägt, die nun, im Angesicht des Arbeiters, zerschellen und ihre Nichtigkeit offenbaren. So sprach man auch von der »Gesellschaft«, wo es in Wahrheit nur den *Staat* gibt. Vor allen Dingen aber hat das Bürgertum einen Gegensatz erfunden, dessen beide Seiten in Wahrheit nicht existieren für Jünger: Individuum und Masse. Man kann nicht einmal sagen, dass Jünger die unter Reaktionären verbreitete Feindschaft gegen die Masse teilt, weil er vielmehr glaubt oder doch vergibt, es zu tun, dass es die Masse gar nicht gibt. Ebenso existiert das Individuum oder auch »der Einzelne« nicht: »Im engsten Verhältnis zur Gesellschaft steht endlich der Einzelne, jene wunderliche und abstrakte Figur des Menschen, die kostbarste Entdeckung der bürgerlichen Empfindsamkeit und zugleich der unerschöpfliche Gegenstand ihrer künstlerischen Bildungskraft.«[71] Nochmal: Es ist derselbe Autor, der sich 1932 so äußert und der nach 1945 die Pose des Verteidigers des Einzelnen gegen alle Vereinnahmungen einnimmt. Dabei ist klar, dass im *Arbeiter* für den Einzelnen, das Individuum und vor allem für die Rechte, die das bürgerliche Zeitalter – bei aller mehr als berechtigten Kritik, die am Bürgertum und dem Liberalismus geboten ist – für die Menschen erkämpft hat, kein Platz ist. Schon auf den ersten Seiten wird eine jener reaktionären Lieblingsideen ausgewalzt, die sehr

69 Vgl. Der Arbeiter. 155.

70 Ebd. 41: »Der Bürger aber gehört nicht den Gestalten an, daher frisst ihn die Zeit, auch wenn er sich mit der Krone des Fürsten oder mit dem Purpur des Feldherrn schmückt.«

71 Ebd. 25.

genau die von den Frankfurtern diagnostizierte Verkehrung der Begriffe in ihr Gegenteil praktiziert: die Idee, dass wahre Freiheit im Gehorsam besteht. Freiheit ist das Notwendige,[72] so dass gilt: »Zu erkennen ist dies: dass Herrschaft und Dienst ein und dasselbe sind.«[73]

Der Bürger ist also keine Gestalt, sein Regime ist nur Scheinherrschaft, sein Leben »Scheindasein«.[74] Der Arbeiter hingegen ist Gestalt, und dort, wo seine Verwirklichung gediehen ist, etabliert sich wahre Herrschaft und damit wahres Sein. In lockerer Anlehnung an Nietzsche wird vom Willen zur Macht gesprochen, und die Ergreifung von »substantieller Macht« wird demzufolge mit »einem unzweifelhaften Sein« gleichbedeutend sein.[75] Von der Gestalt heißt es: »Sie ist im bedeutendsten Sinne ein Sein […].«[76]

Zuerst bricht es in die Welt der Bürger wie eine Naturgewalt ein. Die ersten Anzeichen der Präsenz und Wirksamkeit des Arbeiters kündigen sich als Elementares an. Doch ist die Macht einmal errungen und recht ausgeübt, dann ist der Arbeiter eben dadurch – durch seine Fähigkeit die Macht und ihre Mittel recht einzusetzen – legitimiert. Der Arbeiter erfüllt den »Auftrag«, der an ihn gerichtet ist. »Diese Legitimation eben ist es, die ein Sein nicht mehr als rein elementare, sondern als geschichtliche Macht erscheinen lässt.«[77]

Dann wirkt wahre Herrschaft, die sich in einer »organischen Konstruktion« bekundet, d.h. »eine immer engere Verschmelzung der organischen und mechanischen Kräfte«.[78] Diese rätselhafte Formel soll wohl nur aussagen, dass in der »organischen Konstruktion«, also dort, wo die Gestalt sich wirkungsvoll ins Wirkliche umsetzt, Technik, Politik und Leben in eins fließen: der alte Traum der höheren Einheit im Politischen, in der sich alles Einzelne, Abweichende und Eigensinnige negiert.

Wie aber kann das gelingen? Wie kann die wortwörtlich sinnlose Identifizierung von Freiheit und Notwendigkeit bzw. Gehorsam umgesetzt werden? Das gelingt nur, indem der alte Mensch, dessen Spektrum sich zwischen den Polen des Individuums und der Masse auffächert, überwunden und eine neue Art Mensch, eine neue »Rasse«, wie Jünger auch schreibt, an seine Stelle gesetzt wird. Dieser neue Mensch ist weder Individuum noch Masse. Er ist *Typus*.[79] Jünger sieht also die Heraufkunft eines Menschenschlages voraus, der als solcher die Einzigartigkeit und Andersheit nicht einmal mehr kennt. Jünger bemüht gezielt das Wort, dessen griechischer Ursprung auf den Prägestempel verweist, der beliebig viele gleiche und vor allem gleichwertige Münzen schlagen kann (gleichwertig, denn es ist eben der Stempel, der den Wert der Münze bestimmt). Es geht

72 Ebd. 17.

73 Ebd. 18. Auch 153. 169. 249. 294. Die Reaktionäre sind geradezu vernarrt in diesen Stuss, zumindest die deutschen.

74 Ebd. 43.

75 Ebd. 75.

76 Ebd. 82.

77 Ebd. 73.

78 Ebd. 221.

79 Einigermaßen systematisch 153ff. Dort wird auch die Identifizierung von Freiheit und Gehorsam wieder durchexerziert. Es ist sicher kein Wunder, dass man derartige Theoreme immer und immer wieder wiederholen muss – begründen kann man sie schließlich nicht. Es findet sich denn auch nicht einmal der Versuch einer Plausibilisierung.

also um die Überwindung des Menschen des 19.Jhs. durch einen neuen Menschen, der sich von sich selbst aus in die Herrschaft einfügt, so wie er diese auch erst auszuüben versteht, und der von allen zaghaften Rücksichten auf Freiheiten oder Rechte unbeeindruckt ist.[80] Ich weiß ja nicht, wie es anderen dabei geht, aber mir wird da angst und bange; Jünger hingegen findet das alles höchst aufregend und begehrenswert.

Ich belasse es hierbei, was die Zusammenfassung des *Arbeiters* angeht. Es gäbe noch viel zu sagen, es gibt noch viele Aspekte, die ebenfalls in die Grundzüge des hier entworfenen Reaktionsbegriffs fallen, viele Motive, die uns schon in den früheren Texten begegnet sind und auch solche, die vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg an Bedeutung gewinnen werden. Nichts von dem, was man noch erwähnen oder diskutieren könnte, würde aber an dem Grundbefund etwas ändern (dieser würde in Wahrheit nur vertieft und bekräftigt werden).

Um ehrlich zu sein, war meine Darstellung der großen Züge von Jüngers *Arbeiter* eher schmeichelhaft. Sie unterstellte ein Buch, das man so in Wahrheit nicht findet, wenn man die Seiten aufschlägt: eine theoretische, vielleicht auch programmatische Abhandlung. Es ist aber mit dem *Arbeiter* wie mit den anderen Texten, die hier ihren Auftritt haben: Das Buch verzichtet auf jede Form von Begründungen; es werden vielmehr kategorisch die Behauptungen gesetzt, die allein dann Sinn ergeben, wenn man sich auf eine hochspekulative Metaphysik der Gestalten einlässt. Das Buch kennt keinen ernstzunehmenden argumentativen Fortschritt; stattdessen begegnet wieder das ewige Kreisen und die repetitive Struktur, in der nahezu wortgleich die Phrasen auftauchen, wo man eine Erläuterung gewünscht hätte. Und schließlich konstruiert sich das Buch um die extreme Unbestimmtheit seiner Grundbegriffe herum; allen voran bleiben die Gestalt und der Arbeiter höchst mysteriös. Das hat den Vorteil, dass jede echte Festlegung vermieden werden kann, so dass Jünger später – als die Brutalitäten des realexistierenden Faschismus überdeutlich wurden – glauben konnte, damit nie etwas zu tun gehabt zu haben. Im *Arbeiter* selbst aber ist die Tatsache, dass man sich unter den Gestalten und unter der des Arbeiters im Besonderen nichts Genaues vorstellen kann, der Vorwand, irgendeine höhere Weihe des Schreibenden zu suggerieren, die halt nicht jeder hat. So schreibt Jünger andeutungsreich:

> Von dem Augenblick, in dem man in Gestalten erlebt, wird alles Gestalt. Die Gestalt ist also keine neue Größe, die zu den bereits bekannten hinzu zu entdecken wäre, sondern von einem neuen Aufschlag des Auges an erscheint die Welt als ein Schauplatz der Gestalten und ihrer Beziehungen.[81]

---

80 Eine Begegnung aus den *Stahlgewittern* scheint eine gespenstische Antizipation dieses Typus zu sein: »Er war der erste deutsche Soldat, den ich ihm Stahlhelm sah, und er erschien mir sogleich als der Bewohner einer fremden und härteren Welt. […] Das vom stählernen Helmrand umrahmte unbewegliche Gesicht und die eintönige, vom Lärm der Front begleitete Stimme machten einen gespenstischen Eindruck auf uns. Wenige Tage hatten diesem Boten, der uns in das Reich der Flammen geleiten sollte, einen Stempel aufgeprägt, der ihn auf eine unaussprechliche Weise von uns zu unterscheiden schien. […] Nichts war in dieser Stimme zurückgeblieben als ein großer Gleichmut; sie war vom Feuer ausgeglüht. Mit solchen Männern kann man kämpfen.« (In Stahlgewittern. 95)

81 Der Arbeiter. 36. Vgl. auch 163: »[…] aber es gehören besondere Augen dazu, hierin mehr als einen Prozess der reinen Vernichtung zu sehen.«

Der *Arbeiter* ist genauso unverdaulich wie die anderen Texte von Jünger. Er ist eine endlose Aneinanderreihung von leerem Pathos, großen Worten, unverantwortlicher »hemmungloser Blutpropaganda«,[82] unklaren Gedanken, abstrusen »Erklärungen« und endloser Phrasendrescherei – was dort besonders ironisch ist, weil Jünger mit Vorliebe den Ausdruck »Revolution sans phrase« als Bezeichnung der eigenen Unternehmung verwendet. Jünger nennt das »Heroischen Realismus« – ein Titel, der jeden Kommentar erübrigt. Das Schwadronieren hat auch hier Methode, weil es wie immer um die Herstellung von Affekten geht, eine Herstellung, die eben das Ausweichen vor einer irgendwie unerträglichen Realität vollzieht. Eine Stelle für zahllose:

> Drückt sich hier doch das Bestreben aus, der neuen Gestalt, die sich bereits seit langem im Leiden angekündigt hat, eine aktive Repräsentation zu verleihen. Es kommt nicht darauf an, dass wir leben, sondern dass überhaupt auf der Welt wieder die Führung eines Lebens im großen Stile und nach großen Maßstäben möglich ist. Man trägt dazu bei, indem man die eigenen Ansprüche schärft.[83]

Die Unklarheit betrifft aber noch den Kern jeder theoretischen Anstrengung: ihre Hauptbegriffe. Ich hatte mit Blick auf die ›Totale Mobilmachung‹ versucht, den Begriff des Arbeiters bzw. des Arbeitsprozesses näher zu fassen. Dann ist darunter die wachsende Hegemonie der instrumentellen Vernunft, die Ausweitung und Intensivierung von Technik und Industrie, die Herrschaft von und vermittels Maschinen und allgemein die immer restlosere Einbindung aller in den einen Prozess zu verstehen, der sowohl vernichtend in Bezug auf das Alte wie schöpferisch in Hinblick auf das Neue ist – ein Neues, zu dessen Prophet sich Jünger macht. So weit kann man die Sache mit dem Arbeiter vielleicht noch halbwegs verstehen. Aber erstens drängt sich immer wieder, schon im Text von 1930 und dann unübersehbar in dem von 1932 der Eindruck auf, dass man mit dieser »Übersetzung« in eine verständliche Sprache etwas Wesentliches verliert (was dann kein Wunder ist, wenn die Unbestimmtheit und damit die Unübersetzbarkeit ins Verständliche gerade zum Wesen der Sache gehört, die grundsätzlich eine rhetorisch produzierte ist); zweitens sieht man nicht recht, wie man diese Auslegung mit der Metaphysik überzeitlicher und geschichtsbestimmender Gestalten in Einklang bringen soll. Ich denke, die Lösung ist am Ende ganz einfach. Was Jünger unter der Gestalt des Arbeiters vorschwebt und was massiv erotisch aufgeladen ist, ist nichts anderes als die Praxis des rücksichtslosesten *Totalitarismus* als solcher.[84] Als solcher, d.h.: Es ist fast egal, in welchem Namen der

---

82 Ausgerechnet Jünger beklagt diese »Blutpropaganda« als Kennzeichen sensationslüsternen Journalismus (267)! Überhaupt reibt man sich manchmal die Augen, mit welchen Worten Jünger Kritik übt. So ist auch der *Arbeiter* doch am Ende nichts anderes als eine »peinliche Mischung von Abgedroschenheit und Überhebung« (209).

83 Ebd. 203. Auch zwei Seiten weiter findet man diese strategische Verquickung von Metaphysik und Rhetorik zur Affektproduktion beispielhaft ausgeführt, ab »Wir aber stehen mitten im Experiment«. Dort ist auch die auffällige Berufung auf eine angeblich so große »Verantwortung« zu lesen, die auf 211 gar in »ein höchstes Verantwortungsgefühl« gesteigert wird. Man sagt »Verantwortung« oft genau dann, wenn man sie mit jedem weiteren Wort verweigert.

84 Besonders deutlich etwa gegen Ende, 304, wo von einer »Arbeitsmobilmachung« die Rede ist, »die sich auf die Gesamtbevölkerung und ihre Mittel erstreckt«.

Totalitarismus umgesetzt wird; die Bolschewiki sind dafür fast gleich gut wie die Faschisten, Hauptsache, es werden alle bis zum letzten und bis ins Letzte mobilisiert und gnadenloser Disziplin unterworfen.

Dennoch ist es deutlich, dass Jüngers Vision letztlich die eines *radikalen Faschismus* ist. Er räumt dem Sozialismus ein relatives Recht ein, indem er die Arbeit der Nivellierung aller Differenzen, d.h. alten Hierarchien besorgt. Der Irrtum des Sozialismus, in der Theorie, wenn auch offenkundig nicht in der Praxis, ist freilich der Glaube, dauerhaft eine Gesellschaft ohne Ordnung, d.h. ohne Hierarchie begründen zu können. Er bleibt bei den Voraussetzungen stehen.[85] Auch lässt sich der Anklang des italienischen Futurismus deutlich im *Arbeiter* erkennen, jener hypermodernistischen Kunstrichtung, die sich recht zwangslos an den Faschismus anzubiedern wusste.

Natürlich könnte man ja auf die Idee kommen zu sagen, dass Jünger demnach die Vision eines »guten« Faschismus gegen den »schlechten« Nationalsozialismus vertreten habe. Es stimmt, dass Jünger sich auf den Nationalsozialismus nach 1933 nicht nennenswert eingelassen hat. Es stimmt auch, dass im *Arbeiter* zwar immer wieder der Begriff der »neuen Rasse« eingesetzt wird, dass Jünger die Rasse aber nicht biologisch versteht, sondern als Produkt einer mehr oder weniger gezielten Züchtung durch Zucht (also eben keine biologische Züchtung), also durch Disziplin.[86] Jünger wäre wohl nicht auf die Idee von Vernichtungslagern gekommen – was übrigens nicht heißt, dass ihm der Antisemitismus völlig fremd wäre.[87]

Ich schreibe das nur, weil es heute nicht mehr genügt, einer Person oder einem Denken Faschismus nachzuweisen, um sie zu disqualifizieren. Der Faschismusvorwurf und selbst der Faschismusbeweis schreckt heute nicht mehr alle ab. Einige, und wer weiß wie viele?, sind sich nicht mehr so sicher, wenn man erklärt, dass Faschismus intrinsisch falsch ist.[88]

Es gibt viel dazu zu sagen, und wir wissen noch nicht, was von alledem sich als hilfreich erweisen wird. Ich beschränke mich auf zwei Antworten, die direkt auf die Lektüre Jüngers bezogen sind.

Erstens sind es sicher keine besonderen Rücksichten auf Randgruppen, Minderheiten oder auch nur allgemeine Rechte, die Jünger von einem Engagement für die Nazis abgehalten haben. Die Nazis waren ihm nicht zu brutal oder grausam, sondern wahrscheinlich ganz einfach zu moderat. Der Radikalismus des *Arbeiters* verträgt sich nicht

85 »In diesem Zusammenhange erscheint der Sozialismus als die Voraussetzung einer schärfsten autoritären Gliederung und der Nationalismus als die Voraussetzung für Aufgaben von imperialem Rang.« (Ebd. 252)

86 Vgl. etwa ebd. 154. 296ff.

87 Vgl. Über Nationalismus und Judenfrage. In: Politische Publizistik. 587–592, wobei sich Jünger sicher selbst zugutehalten würde, wie gönnerhaft er den konservativen und den (in seinen Augen) unzureichend revolutionären Nationalismus im Hinblick auf ihren Antisemitismus hier kritisiert. Das Hauptproblem sind für Jünger in der Tat nicht »die Juden«, sondern der Liberalismus. Gleichwohl greift er mit beiden Händen zu am Büffet der antisemitischen Klischees. Nebenbei bemerkt bietet der Band, in dem der Aufsatz zu finden ist, ein regelrechtes Assortiment der unverdaulichsten und unappetitlichsten reaktionären Brocken.

88 Vgl. dazu eindrücklich Strick: Rechte Gefühle. 42ff.

mit der klugen, kalkulierenden Politik der Nazis nach 1933, deren erste Sorge die Etablierung an der Macht war und nicht eine revolutionäre Vernichtung aller Verhältnisse. Spätestens nach 1934 waren die »nationalrevolutionären« Tendenzen innerhalb der NSDAP im Wesentlichen ausgeschaltet.

Aber heißt das etwa zweitens, dass damit irgendeine Ressource des Faschismus noch nicht ausgeschöpft wäre, die von den Verbrechen der Nazis unbefleckt wäre? Solche und ähnliche Argumentationsmuster findet man, implizit oder explizit, heute wieder in Wortmeldungen, und zwar nicht mehr nur in bierseligen Hinterzimmern von Gaststätten mit dunkler Holzwandverschalung. Doch was sollte am Faschismus gut sein? Selbst angenommen, Jünger *Arbeiter* hätte nichts mit den Nazis zu tun – was schon eine völlig verantwortungslose Umdeutung ist –, was wäre dann an der Konzeption, die hier mehr geahnt als durchdacht wird, erstrebenswert? Eine Bewegung totaler Erfassung, Kontrolle und Disziplin, in der Freiheit als Gehorsam verkauft wird: Wer wollte sich so einer Bewegung anvertrauen? Zumal da von »Zielen« oder umzusetzenden »Ideen« bzw. »Idealen« so einer Bewegung wortreich geschwiegen wird: nur die Selbstbezüglichkeit der Bewegung und der Gestalt zählt, wie Jünger in konsequenter Verfolgung des reaktionären Formalismus erklärt.[89]

Und doch gibt es eine Anziehungskraft solcher Denkweisen und Traktate. Es ist eben, wie Deleuze und Guattari es beschreiben: Dieser Brutalismus ist irgendwie geil. Die Evokation von Härte, Unerschütterlichkeit, Treue (wozu? egal!), Schärfe, Kälte, Unerbittlichkeit, Rücksichtslosigkeit: Irgendwie tut das gut. Der Brutalismus zelebriert die Befreiung aus dem, was uns menschlich macht: aus den Rücksichten und Verantwortungen unserer Beziehungen zu anderen, als eine Befreiung zum authentisch Menschlichen. Es ist ihm wahrscheinlich einfach alles viel zu anstrengend. Dieser Faschismus hat erklärtermaßen gar keine eigenen Ziele; die Anrufung irgendeiner mystischen Entität genannt »Gestalt« soll darüber hinwegtäuschen. Er wird aber in allen seinen Verwirklichungsformen immer, früher oder später, und wahrscheinlich früher Menschen zwingen, verletzen, ausgrenzen und töten.

Dass es damit eine eigene Bewandtnis hat, darauf deutet eine Erzählung von Borges hin. Der Faschist will genau diese Brutalität. Er suhlt sich in der Eindeutigkeit von Kampf, Sieg und Niederlage und an der Lust der Unterdrückung. Die Sexualisierung ist dabei die der Unterdrückung *als solcher*: Der reaktionäre Formalismus, betrachtet als rhetorische Strategie, sagt das Wahre über die reaktionäre Libidoökonomie. Die Lust an der Unterdrückung gibt sich allerlei Zwecke und Gründe, und nicht selten ist es ihr ernst damit. Aber am Ende ist sie Lust an der Unterdrückung als solcher. Daraus ergibt sich, dass einer so eingerichteten Affektökonomie nicht mit Argumenten beizukommen ist. Man könnte ja darauf hinweisen, dass über kurz oder lang noch der heterodoxe Faschist Opfer eben dieser Unterdrückung werden wird. Aber mit diesem Argument wird man nicht weit kommen, zumindest nicht, solange die Drohung sich noch nicht bewahrheitet hat.

---

89 Jünger kommt fast dahin, exakt diese formalistische Struktur selbst auszusprechen; sie ist nur noch durch die dünne Wand der rhetorischen Frage von einer expliziten Statuierung getrennt: »Ist es möglich, einen Glauben ohne Dogma zu besitzen, eine Welt ohne Götter, ein Wissen ohne Maximen und ein Vaterland, das durch keine Macht der Welt besetzt werden kann?« (A.a.O. 98) Jünger selbst nennt diese Haltung einen »kriegerischen Skeptizismus«.

Denn die Lust ist eine am Zwang selbst, und dass man selbst gezwungen wird, ist fast schon Beweis der Richtigkeit dieser Lust. Diese Affektökonomie ist von Argumenten zunächst einmal nicht zu erreichen. Man kann ihr nur selbst wieder affektiv beikommen oder genauer: in einer Arbeit an der Affektökonomie selbst.

Wie tief diese affektive Perversion reicht, lässt sich nie a priori sagen. Deshalb ist es gut, weiterhin alle Mittel, intellektuelle, kognitive und andere, auszuschöpfen, um einen Umschwung zu erreichen. Idealtypisch allerdings ist der Faschist noch der Verteidiger der eigenen Vernichtung, denn Vernichtung muss es geben, und wenn nicht die der anderen, dann eben die eigene. Auf diese Selbstzweckhaftigkeit des Brutalismus weist nun eben die erwähnte Erzählung hin. Borges lässt in ihr einen Nazi-Kriegsverbrecher, einen ehemaligen stellvertretenden KZ-Leiter, in der Nacht vor seiner Hinrichtung durch die Alliierten Zeugnis ablegen – nicht so sehr für seine Handlungen als vielmehr für die Zuversicht, mit der er in den Tod geht. Der Erzähler, Otto Dietrich zur Linde, kann getrost dem Ende entgegensehen, denn die Niederlage Deutschlands ebenso wie die eigene Hinrichtung sind eben in ihrer Endgültigkeit die Beweise, dass genau die eine Logik die Welt regiert, die in der reaktionären Affektökonomie alle Last des Seins zu tragen hat: die Selbstzweckhaftigkeit der Gewalt. Hauptsache, es wird gekämpft und gestorben. Wer stirbt, wer siegt – das ist nebensächlich: »Was zählt es denn, dass England der Hammer ist und wir der Amboss? Es zählt allein, dass die Gewalt regiert, nicht die sklavische Zagheit des Christentums.«[90]

Jünger berauscht sich nicht weniger an der Logik von »Hammer oder Amboss, Hauptsache, es knallt«. Was ist heute notwendig? »[…] die Behauptung und der Triumph oder, wenn es sein muss, auch die Vorbereitung zum entschlossenen Untergange inmitten einer durchaus gefährlichen Welt«.[91] An anderer Stelle wird die Drastik dieser Überzeugung so weitgetrieben, dass der Leser, der sie nicht teilt, nur noch ratlos mit dem Kopf schütteln kann: »Das tiefste Glück des Menschen besteht darin, dass er geopfert wird […].«[92]

Freilich, Papier ist geduldig. Kann man das wirklich ernst meinen? Wenn man damit meint, ob jemand so leben und handeln kann, also diese Affekte und »Überzeugungen« (ohne Gegenstand) im Ernst realisieren kann, dann muss ich sagen: Ich weiß es einfach nicht. Die Prosa Jüngers hat aber, wie gezeigt, als eine wesentliche Eigenschaft, dass sie die Grenze zwischen Fiktion und Realität, zwischen Schreiben und Sein systematisch

90 Borges: Deutsches Requiem. 79. Diese Erzählung ist auf fast schon unheimliche Weise präzise. Borges entwirft dort auf acht Seiten ein dichtes, idealtypisches Bild des deutschen Faschismus. Kein Element fehlt: die Hingabe an Musik und Metaphysik, die Begeisterung für Schopenhauer, Nietzsche und Spengler, die peinliche Sentimentalität, die Hoffnung auf den Krieg als höchster Probe, die Umdeutung des Nationalsozialismus in eine hohe moralische Aufgabe und der Abscheu gegen das »hinterhältige Mitleid« (75), der Antisemitismus, nicht zuletzt das Bewusstsein, die Avantgarde einer neuen Zeit zu sein und einen neuen Menschentyp zu verkörpern. Zugleich ist das Ganze zu einer Einheit gerundet, die die Erzählung unmittelbar glaubhaft macht. Es gab Otto Dietrich zur Linde nicht; doch es gab Abertausende ganz genau wie ihn. (Besonders gruselig mit Blick auf Jünger ist der Name von zur Lindes Bruder: Friedrich.)

91 A.a.O. 212.

92 Ebd. 76.

verwischt. Dann kann man sagen: Man kann diesen Gedanken, dass der Kampf das einzig Entscheidende ist, ungeachtet der Sieger und Verlierer, und sei man es selbst, *empfinden*. Er hat eindeutig große affektive Kraft. Es fühlt sich gut an, so zu denken, so etwas zu schreiben, zu lesen, sich vorzustellen, man wäre auch so einer. In Hollywood-Filmen sind das die coolen Einzeiler, die die Helden im Angesicht sicheren Todes rauslassen. Es ist in der Tat cool, wenn in einem der *Star Trek*-Filme Worf angesichts einer erdrückenden Übermacht der Feinde gelassen erklärt, es sei heute wohl ein besonders guter Tag zu sterben. Aber noch einmal: Jeder 14-jährige weiß eben, dass das ein Film ist. Jünger versucht sich und anderen weiszumachen, dass dieses Ethos von Opferung und Vernichtung im Ernst zu halten sei. Da das aber nun einmal keineswegs sicher ist (um es mal vorsichtig auszudrücken), bleibt es dabei: Es ist Rhetorik, die aus ihrer eigentlichen Absicht, der Herstellung eines erhabenen Seinsgefühls, in Wahrheit kaum einen Hehl macht.

Jünger wird sensibel. Idealtypische Faschisten lassen sich also ergeben in der Niederlage, die ein Sieg ist, hinrichten. Was aber passiert mit den realen Faschisten, die von der Realität eingeholt werden? Eine Möglichkeit wäre, in allem Ernst sich und die eigene Mitverantwortung für das, was geschieht, zur Frage zu erheben. Das ist nicht leicht, leicht ist es nur, schnell darüber zu urteilen, dass jemand zu solcher Selbstkritik nicht in der Lage war. Niemand kann sagen, wie er oder sie einer vergleichbaren Herausforderung gewachsen wäre. Immerhin diese Erinnerung muss man festhalten. Das aber ändert nichts daran, dass jemand, der schreibt und andere mit seinen Texten beeinflusst, eine besondere Verantwortung für sein Wort hat. Wer daher im Angesicht der Enthüllung einer hässlichen Realität des eigenen Begehrens weiterschreibt, von dem kann man erwarten, dass er sich hierzu in irgendeiner Weise stellt, im besten Fall eben in kritischer Weise.

Diese für Jünger recht günstige Lesart wird stark durch das Erscheinen seines Romans *Auf den Marmorklippen* im Jahr 1939 gestützt. Darin habe der Autor sich, so die gängige Deutung, mutig und unmissverständlich gegen die Barbarei der Nazis gewandt und dadurch seine unbeugsame und unkorrumpierbare Haltung bewiesen. In der Tat spricht auf den ersten Blick manches in dem Roman für diese sehr positive Sicht auf Jünger inmitten des Dritten Reichs, der damit unversehens eher als ein konservativer Mahner und Anwalt des Menschlichen in unmenschlicher Zeit erscheint.

Die Handlung ist schnell zusammengefasst. Angesiedelt in einer schwer zu identifizierenden Meerlandschaft, die mediterrane und mitteleuropäische Elemente frei miteinander vermengt, berichtet der Ich-Erzähler vom Einbruch einer brutalen, nur noch der Macht und der Gewalt verpflichteten Barbarei in die friedliche Gemeinschaft der Städte und Dörfer der Marina. Der Oberförster greift nach und nach aus dem Schutz des großen Waldes nach der Herrschaft über das Land im Meer. Er kennt dabei keine Rücksichten, und dieser Rücksichtslosigkeit ist die Welt der Küstengemeinden nicht gewachsen. Am Ende wird alles in Flammen stehen; der Erzähler wird sich mit seinem Bruder und seinem Sohn in die Berge von Alta Plana flüchten, wo er bei ehemaligen Feinden Asyl findet.

Man kann sich vorstellen, dass die Nazis nicht begeistert waren von der Veröffentlichung. Nicht nur passte sie eben nicht in die nationalsozialistische Vorstellung von Kultur und Literatur, sie konnte sogar leicht als eine Stellungnahme gegen die Nazi-Herrschaft selbst gelesen werden. Es war Jüngers Beliebtheit im Führungskreis der Nazis, die

die Veröffentlichung möglich machte und den Autor vor Repressalien schützte. (Angeblich hatte sich Hitler persönlich für Jünger ausgesprochen.)

Ja, so ein Buch zu solcher Zeit zu veröffentlichen ist nicht ohne Risiko gewesen. Es ist auch richtig, dass sich Jünger hier relativ klar gegen Diktatur und barbarische Gewalt positioniert – und diesmal kann man ihm die *relative* Klarheit als Zugeständnis an die Zeitumstände auslegen. Es ist sogar so, dass *Auf den Marmorklippen* passagenweise gut geschrieben ist. Vor allem zu Beginn hat es mich immer wieder durch seine sensiblen Beschreibungen des Lebens in dieser idyllischen Marina berührt. Nach den eindringlichen Schilderungen der Kriegstagebücher, nach der Pornographie des *Kampf*-Buches, nach dem hysterischen Extremismus der »philosophischen« Schriften präsentiert Jünger noch einmal eine andere Seite. Nicht zuletzt ist es diese Disparität der Texte, die eine Würdigung (oder eben Kritik) aus einem Guss bei Jünger so schwer macht.

Dennoch muss man auch bei dem Roman von 1939, bei allem grundsätzlichen Wohlwollen, kritisch hinschauen. Der erste Grund für Zurückhaltung in der Jünger-Apologie ist schon in Bezug auf den *Arbeiter* erwähnt worden: Jüngers Distanz den Nazis gegenüber lag sicher nicht an Bedenken, die sich auf die inhumanen Konsequenzen der Nazi-Ideologie bezogen. Der Faschismus der Nazis war Jünger nicht zu grausam: Seine eigenen Texte suhlen sich ja im Genuss aller Arten von Zerstörung. Der Faschismus der Nazis war für Jünger einfach der falsche Faschismus.

Zweitens hat Jünger selbst die direkt zeitbezogene Deutung der *Marmorklippen* abgelehnt oder zumindest von sich weggerückt. In den Anmerkungen von 1972 bringt er hierfür, wieder eigenartig verquast, mehrere Argumente vor: 1) Was er in dem Roman schildert, lässt sich auf verschiedene historische Situationen und politische Regime anwenden, etwa auch auf den Stalinismus. (Wenig überraschend.) 2) Jünger reklamiert eine gewisse künstlerische Universalität, so dass seiner »Bescheidenheit« im Politischen (d.h. seine Weigerung, die Gelegenheit zu nutzen, um sich zum Feind der Nazis zu erklären) ein besonderes Selbstbewusstsein im Inhaltlichen korrespondiert: Was er dort geschrieben hat, ging »zeitlich wie räumlich über den Rahmen des Aktuellen und Episodischen hinaus«.[93] 3) Jünger setzt an die Stelle des Widerstandskämpfers eine andere Selbststilisierung: die des großen Einzelnen, der nur akzidentell in dieser oder jener Beziehung zur historischen Gegenwart steht. »Er kann an jeder Stelle zeigen, wie er gewachsen ist. Damit erweist er seine Freiheit – physisch, geistig, moralisch, vor allem in der Gefahr. Wie er sich treu bleibt: das ist sein Problem.«[94]

Mit dieser Standortbestimmung sind wir mitten im Problem. Diese Figur des Mannes, der sich aus sich selbst heraus bestimmt, ist im Grunde nach den Parametern des *Arbeiters* nicht wirklich zuzulassen, sie wird aber in den Nachkriegstexten Jüngers in den Vordergrund rücken. Warum aber sollte das ein Problem sein? Das Problem dieser Figur besteht in der neuen Strategie, die Jünger nun verfolgt und die sich sehr wohl in den *Marmorklippen* ablesen lässt. Es ist die Strategie einer apriorischen Entpolitisierung des Einzelnen. Jünger zieht den »Mann« ganz grundsätzlich aus den Zwängen und Zusammenhängen der Zeit, der Politik, der Geschichte; was bleibt, ist ein Einzelner und nicht selten auch Einsamer, der wie durch einen Kugelhagel hindurch seinen Weg durch die

93 Jünger: Auf den Marmorklippen. 141.

94 Ebd.

Katastrophen seiner Zeit verfolgt. Die aber, diese Katastrophen haben mit ihm wesentlich nichts zu tun. Sie sind Zufälle oder zumindest Äußerlichkeiten.

Nochmal: Zum einen steht diese Idee in direktem Gegensatz zu dem feuchten Traum des Totalitarismus, wie er im *Arbeiter* geträumt wird. Zum anderen aber ist das ethische Ergebnis dasselbe: Im Kontext des Faschismus des *Arbeiters* gibt es keine eigentliche Verantwortung – auch und gerade, wenn dieses Wort gerne bemüht wird. Es kann gar keine geben, weil die Realisierung der Gestalt der wahre Motor der Geschichte ist, der man sich einordnen kann oder nicht. Aber was geschieht, geschieht, und das (vorläufige) Ziel der Geschichte wird 1) eh erreicht, beinhaltet 2) explizit Zerstörungen aller Art und erfordert und formt 3) einen Menschenschlag (eine »Rasse«), die alles Individuelle zugunsten der Eindeutigkeit des Typus abgelegt hat. Doch auch der nun herbeigeträumte große Einzelne hat keine Verantwortung, denn er navigiert wie ein Fremder durch ein Schlachtfeld großer Bewegungen, mit denen er seinem Kern und Wesen nach nichts zu tun hat. (Diese großen Bewegungen werden vor allem nach dem Krieg mit der Alibi-Chiffre des Nihilismus benannt.)

Diese Verweigerung jeder echten Verantwortung lässt sich auch am Verhältnis zum Befehl ablesen: Für den Typus des Arbeiters ist klar: Freiheit = Gehorsam. Der Befehl ist nicht nur die akzeptierte, sondern im Grunde die natürliche Art und Weise sprachlicher Kommunikation für diesen Menschenschlag. Der Einzelne hingegen weiß sich in aristokratischer Unberührtheit durch den Befehl. So wie die anderen Zeitumstände dringt auch der Befehl nicht in ihn hinein – ausführen wird er ihn aber doch und gerade deshalb! Denn der Einzelne, der so gar nichts mit der Politik zu tun hat, was sollte der denn schon der Übermacht der Staaten, Parteien und Massenaufläufe entgegenzusetzen haben? Die Entpolitisierung, der die totale Politisierung weicht, fungiert als Puffer zwischen dem Einzelnen und seiner Verantwortung. Es ist richtig, dass sich Jünger in seinem Roman von den und gegen die Nazis absetzt. Richtig ist auch, dass man an einen literarischen Text, zumal an einen, der unter der Drohung von Zensur und Verfolgung entsteht, nicht dieselben Ansprüche stellen darf wie an einen theoretischen Text, der in einer liberalen Gesellschaft entstehen kann. Doch die Wege, die die literarische Durcharbeitung des politischen Geschehens in den *Marmorklippen* einschlägt, deuten recht präzise auf die Fehlgriffe voraus, die nach 1945 Jüngers theoretische Standortbestimmungen bestimmen.

Das Erste und Folgenreichste ist eben die Konstruktion einer maximal entpolitisierten Realität von harmlosen, ganz dem Geistigen hingegebenen Einzelnen, in die die Politik wie etwas Fremdes, als ein gewalttätiges Verhängnis hineinbricht. Das zeigt sich bereits in der Anlage des Romans, der nicht nur in relativer Unschuld, sondern in einer arkadischen Idylle beginnt, deren Einheit von Natur und Mensch mythische Züge annimmt. So spielt der Sohn des Erzählers, Erio, unbedroht inmitten der giftigen Lanzenottern, ja, er scheint mit ihnen in einem tiefen Einverständnis zu leben, so sehr, dass er sie zu lenken versteht.[95]

Der Erzähler und sein Bruder geben sich als ganz zurückgezogene Privatgelehrte, deren Forschungen ein Gebiet betreffen, das weiter von den zeitlichen Händeln der Menschen nicht entfernt sein könnte: die Pflanzenwelt der Marina. In der Tat bietet genau

95 Ebd. 13f.

diese Tätigkeit der Brüder Jünger die Gelegenheit, seinen Platonismus zu reaktivieren, der spätestens im *Arbeiter* voll durchgeschlagen war, der dort aber in einer eigentümlichen Dialektik zur Bewegung und Geschwindigkeit der Verwirklichung der Ideen (Gestalten) stand.[96] Hier nun kann der zeitabgewandte, der ewigkeitsvalente und damit der apolitische Aspekt der Ideen ganz zum Tragen kommen und die Entrückung des Lebens an dieser heimeligen Küste von aller Politik vorantreiben. So heißt es: »Wenngleich in ihrem [der Pflanzen] Keimen, Blühen und Vergehen ein Trug sich birgt, dem kein Erschaffener entrinnt, ist doch sehr wohl zu ahnen, was unveränderlich im Schreine der Erscheinung eingeschlossen ist.«[97] Hier (und auch sonst in diesem Kapitel 6) wird eine Metaphysik kolportiert, wonach, klassisch genug, die Welt der Erscheinungen, die Welt, in der es Zeit gibt, nur »Trug« ist – erst hinter ihr, erst jenseits von Zeit und Geschichte also beginnt die Realität. Es gilt, wie der Bruder des Erzählers erklärt, den Erscheinungen die Zeit »abzusaugen«.

Freilich, ganz ohne kriegerische Vergangenheit sind die beiden Brüder nicht. Ja, sie hatten sogar eine Zeitlang die Gesellschaft der Mauretanier gepflegt, wie der Name jenes Kriegerordens lautet, dessen sich der Oberförster in seinem Zerstörungswerk bedient. Allerdings, es ist schon lange her, dass die Brüder aus dem Orden ausgeschieden sind und sich in die Rautenklause über dem Meer zurückgezogen haben. In die Zwischenzeit fällt die Periode, in der sich der Oberförster des Ordens bemächtigt hat. Die Schilderung der Mauretanier ist dabei durchaus ambivalent: Auf der einen Seite kann der Erzähler seine (nostalgische, aber nicht nur) Faszination nicht verbergen: Sie stehen in ihrer soldatischen Härte, mit ihrem »Schlag von klaren, freien und stets fürchterlichen Geistern« für eine Stabilität, Festigkeit, die der Rest der Welt nicht vorweisen kann. Bei ihnen herrscht »unberührte Stille wie im Zentrum eines Zyklons«. Doch auf der anderen Seite wird ihre Grausamkeit nicht ausgespart. »Diesen Blick, doch ohne Furcht, gewann man in der Luft der Mauretania, die von Grund auf böse war.«[98] Sie sind jene, die im Moment der größten Bedrohung und der Vernichtung des Feindes gelassen und voller Genuss den Kelch heben. Man merkt, wie sich Gewalt und Heroisierung hier durchdringen. Sicher aber will der Erzähler unterscheiden zwischen den Mauretaniern von damals, selbst wenn auch sie keine Rücksichten kannten, und den Mauretaniern, die sich der Oberförster nach seinen Zwecken geschmiedet hat. Dieser erscheint dabei als ein Fremdkörper, der von außen dem doch immerhin integren Körper des Ordens eine Verkehrung zufügt, die ihn endgültig korrumpiert.

Wieder wird man einwenden, dass ein Roman nicht, noch weniger eine Parabel historisch genau sein muss. Aber man kann doch gar nicht anders, als *Auf den Marmorklippen* auch als eine Art Autobiographie zu lesen. (Allein die Nähe zwischen dem Erzähler und seinem Bruder evoziert unvermeidlich die zwischen Ernst und Friedrich Jünger.) Und dann stößt diese Unterscheidung zwischen den früheren und den späteren Mauretaniern sauer auf, soll damit doch offenbar (oder auch nicht? Ja, eben das ist Teil des Problems) eine Differenz zwischen den »Landsknechten« oder den Freicorps oder den Faschisten (das bleibt ebenfalls ungeklärt, was nun aber wirklich an der Fiktionalisierung

96 Es versteht sich, dass Jünger den Begriff der Dialektik nur mit Abscheu in den Mund nehmen kann.

97 Ebd. 22.

98 Ebd. 28.

liegt) einerseits und den von Hitler übernommenen Nazi-Faschisten suggeriert werden: guter vs. schlechter Faschismus wäre dann die Parole. Freilich, einen guten Faschismus gibt es eben nicht, und die deutschen Faschisten haben nicht mit Hitler eine Integrität verloren, die sie nie gehabt hatten.[99] Jedenfalls ist damit die eigene Geschichte gegen die Identifizierung mit dem Nazi-Faschismus abgegrenzt.

Ähnlich mystifizierend verfährt auch die Alta-Plana-Episode. Bevor die Brüder sich der geistigen Arbeit gewidmet hatten – genauer: der Arbeit der Durchdringung des materiellen Scheins hin auf seine geistige Wahrheit –, waren sie im Kriege gewesen. Der aber, so wird deutlich, war noch ein Krieg alter Schule, in dem noch Ehre und Anstand und Verlässlichkeit herrschten. Immerhin ist es ein Gefangener, den sie dort gemacht hatten, Ansgar, der ihnen in der Folge zum engen Freund geworden war und der ihnen am Ende des Romans Zuflucht gewähren wird.[100] Hier wird also die Möglichkeit eines guten, sauberen Krieges evoziert. Ich bin mir sicher, dass es auch immer wieder solche Ereignisse wie das beschriebene gegeben haben mag: die Verbrüderung der Feinde, und das noch unter dem Druck des Krieges selbst. Die einzige Frage, die man sich stellen muss, ist die, ob solche Ereignisse, hie und da, dann und wann, aufwiegen, was jeder Krieg an Gewalt und Leid zugleich mit sich bringt. Diese Ereignisse wiegen das Leid des Krieges auf, *aber eben nur symbolisch*, fiktiv, d.h. indem sie gerade in ihrer Außergewöhnlichkeit eine unvergleichliche dramatische und affektive Kraft entfalten. Sie sind unbezahlbar, wenn es um eine Mystifizierung des Krieges geht. Man spürt unmittelbar ihre Verführungskraft. Die beruht nicht zuletzt darauf, dass solchen Geschichten etwas dezidiert Idealistisches und zutiefst Menschliches anhaftet – oder dass sie es zumindest gut vorgeben. Es siegt ja die Freundschaft und die Liebe. Aber sie siegt hier eben nicht über Feindschaft und Krieg, sondern in ihnen und dank ihrer. Es ist das Bild, das uns schon früher begegnet ist (das der Achtung vor dem Feind), nur bis zum Ende erzählt.

Die Exkulpation der hässlichen Realitäten setzt sich auch in der Idylle der Marina fort, wie sie das Kapitel 8 schildert. Da wird ein Zustand der Unschuld inszeniert, geradezu diesseits von Zeit und Geschichte. Eine Existenz sei möglich, so scheint es, die von allen Konflikten und vom Eingriff der Macht und der Politik gereinigt wäre.[101] Die Entpolitisierung, die die Brüder nachträglich (nach ihrer Kriegerzeit) reinigt und heiligt, verdankt sich nicht zuletzt einer Umgebung, in der die Politisierung im engen Sinn noch gar nicht stattgefunden hat. Diese kann dann nur als Katastrophe eintreten – eine Katastrophe, die im Übrigen als Realitätsverlust empfunden wird.[102]

---

99 Noch mal, diese Entzifferung des Romans ist sowohl in sich problematisch (weil sie ihn nicht als Fiktion, sondern mindestens als Schlüsselroman behandelt) als auch einfach unausweichlich. Jedenfalls wäre dann unter der Gestalt des Oberförsters Hitler zu vermuten, der aber charakterlich wie physiognomisch so gar nicht dazu passt. Eher noch würde man an Göring denken.

100 Vgl. ebd. 54. 137f.

101 Vgl. etwa 34: »Wenn wir vom hohen Sitze auf die Stätten schauten, wie sie der Mensch zum Schutz, zur Lust, zur Nahrung und Verehrung sich errichtet, dann schmolzen die Zeiten vor unserm Auge innig ineinander ein. Und wie aus offenen Schreinen traten die Toten unsichtbar hervor. Sie sind uns immer nah, wo unser Blick voll Liebe auf altbebautem Lande ruht, und wie in Stein und Ackerfurchen ihr Erbe lebt, so waltet ihr treuer Ahngeist in Feld und Flur.«

102 Vgl. ebd. 74.

Das Problem ist, dass solcher Idealismus sowohl hilflos macht, wenn er nicht den Realitäten gewachsen ist (so wie die Brüder wähnen, es wäre möglich, »allein durch reine Geistesmacht zu widerstehen«[103] – denn was soll alle Geistesmacht, wenn sie sich nicht in Handlungen setzt?), als auch auf halbem Weg zu einem ganz und gar ohnmächtigen Zynismus ist: Dann nämlich sind alle Opfer in dieser vergänglichen Welt nur Spiel: »Und freudig erfasste uns das Wissen, dass die Vernichtung in den Elementen nicht Heimstatt findet und dass ihr Trug sich auf der Oberfläche gleich Nebelbildern kräuselt, die der Sonne nicht widerstehen.«[104] Wahrscheinlich ist das sogar ermutigend gemeint, und es mag auch so aufgefasst worden sein von manchen. Aber es sagt doch im Grunde, dass Leid, Vernichtung und Tod in dieser Welt gar nicht so schwer wiegen. Aber was denn dann?

Dieser Gedanke, in dem sich selbsterklärter Idealismus und tatsächlicher Zynismus auf charakteristische Weise durchdringen, ja, in dem beide eigentlich vollkommen offensichtlich sind, wird auf die Spitze getrieben in der haarsträubenden Idee eines Spiegels, der als Brennspiegel alles, was er vernichtet, zugleich ins Unvergängliche rettet. Was durch diesen Spiegel verbrannt wird, sei »im Unsichtbaren weit sicherer als hinter Panzertüren aufgehoben«, es würde überführt »in Reiche, die jenseits der Zerstörung liegen«: »die Sicherheit im Nichts«.[105] Ich bin bereit, solche Motive zu akzeptieren. Ich bin auch bereit, einem Roman wie diesem die Verwendung magischer Mittel zuzugestehen. Warum denn auch nicht? Aber es ist doch ganz offensichtlich, dass diese Idee des Zauberspiegels nur dann irgendeinen Sinn ergibt, wenn das so ins »Nichts« und ins »Unsichtbare« Verbrachte auch wieder zurückgeholt werden kann! Davon aber ist keine Rede. Das wäre dann wirklich eine magische Praxis, aber Magie ist eben durchaus eine Form der effektiven (wenn vielleicht auch nicht effizienten) Auseinandersetzung mit dem Wirklichen. Die bloße Behauptung einer Rettung im Ewigen durch Zerstörung im Endlichen ist es nicht. Sie setzt die Serie der Motive nur fort, in denen aufscheint, wie wenig Jünger der Aufgabe seines eigenen Textes gewachsen ist.

Auch die Konsultation durch Braquemart und den Fürsten von Sunmyra ist in dieser Hinsicht bezeichnend. Braquemart wird ausdrücklich als »Nihilist« beschrieben (und als Schüler Nietzsches),[106] wobei er in Wahrheit kaum anderes von sich gibt als alle Faschisten, nur in mehr rassistischer Spielart, als das etwa dem Jünger von 1932 eingefallen wäre. Der Fürst von Sunmyra hingegen beeindruckt der Erzähler durch seine Zurückhaltung, in die er allerlei Edles hineinverlegen kann. Mehr erfährt man über diese Verschwörer freilich nicht, die denn auch sofort erledigt werden (vom Verfasser wie von dem Oberförster). Es scheint aber die alte Sippe des Fürsten zu sein, die Jünger neue Töne eingibt, die viel konservativer klingen. Der Hypermodernismus des *Arbeiters* kehrt um zum Hohelied auf die alten »Bindungen«. Auf die Diagnose einer tiefen Veränderung im »Heile des Volkes« folgt dies:

103 Ebd. 66.
104 Ebd. 68.
105 Ebd. 72.
106 Vgl. ebd. 93f.

> Hier galt es anzusetzen, und daher taten Ordner not und neue Theologen, denen das Übel von den Erscheinungen bis in die feinsten Wurzeln deutlich war; dann erst der Hieb des konsekrierten Schwertes, der wie ein Blitz die Finsternis durchdringt. Aus diesem Grunde mussten die einzelnen auch klarer und stärker in der Bindung leben als je zuvor – als Sammler an einem neuen Schatz von Legitimität.[107]

Schließlich kann man auch dafür argumentieren, dass Jünger den Widerstand gegen die Barbarei durchgehend als den Kampf gegen den bösen und zerstörerischen Naturzustand imaginiert. Die »Lemuren« und das »Larvengelichter«, das sich in den Wäldern verbirgt und sich aus allen (offenbar zurecht) Ausgestoßenen der Kultur rekrutiert,[108] das ist die Gewalt, die sich dann auftut, wenn alle Bande zerrissen sind. Der Oberförster selbst hasst »den Pflug, das Korn, die Rebe und die gezähmten Tiere«.[109] Und so biegt Jünger auch hiermit in die Gemeinplätze der Reaktion ein und verfehlt eben die Realität, um deren Bekämpfung es zu tun ist.

Stilistisch zeugt der auf Dauer höchst ermüdende Archaismus Jüngers von derselben Unfähigkeit, sich auf die Stufe der Herausforderung zu erheben. Die Sprache von *Auf den Marmorklippen* ist einerseits eindrücklich durch ihre Vielfalt (zumindest der Ausdrücke) und ihre teilweise Differenzierung; und wie gesagt verfehlt das Ganze wenigstens zu Beginn nicht seinen Effekt. Doch auf Dauer wird dieses artifiziell Altmodische einfach nur ermüdend. Allein schon, dass es der Erzähler nicht unterlassen kann, seinen Bruder unbeirrbar nur als »Bruder Otho« anzusprechen, nie als »mein Bruder« oder »Otho«! Was Arno Schmidt über Stifter schreibt, passt sehr wohl auch auf Jüngers Roman: »Grundsätzlich wählt Stifter von 2 möglichen Formulierungen die *längere*. Er erlässt uns kein Dativ = <e> […].«[110] Wieder kann man argumentieren, dass sich hier eben eine literarische Strategie zeigt, deren vordringliches Ziel es ist, sich dem Zugriff der Zensur zu entziehen; dazu sei die schwer identifizierbare Szenerie gewählt, dazu der Rückgriff auf die Mythen des Goldenen Zeitalters bemüht und dazu auch die archaisierende Sprache eingesetzt. Mag sein, aber es bleibt nun mal Fakt, dass Jünger sich auch sonst durch leeres Pathos auszeichnet, wenn auch nicht immer so archaisierend wie in *Auf den Marmorklippen*. Jünger »beherrscht« durchaus in einem gewissen Sinn die Sprache (anders als etwa Heidegger); aber er scheint kein Gefühl für ihre Angemessenheit zu haben. Das aber nicht, weil er zu wenig von der Sprache verstünde, sondern weil er zu wenig von dem weiß, dem die Sprache anzumessen wäre: das Wirkliche eben. Auch die massive Künstlichkeit und Archaik der Sprache erweist sich so als Mittel, durch Enthistorisierung dem Wirklichen zu entgehen, anstatt ihm ins Auge zu sehen. Adorno hat mit Blick auf Heideggers Archaik diesen Mechanismus des Verfehlens des Gegenstands klar statuiert: »Die Erneuerung des Denkens durch veraltete Sprache richtet sich an dieser.«[111]

---

107 Ebd. 96. Dass man dafür die Aristokratie der Jahrhunderte braucht, wird 91 klar: »Doch in den alten Stämmen lebt die Kenntnis des wahren und legitimen Maßes, und aus ihnen brechen die neuen Sprossen der Gerechtigkeit hervor.« Ja, ja.

108 Vgl. z.B. ebd. 50.

109 Ebd. 49.

110 Schmidt: Der sanfte Unmensch. 217.

111 Adorno: Jargon der Eigentlichkeit. 46.

Es gibt allerdings eine Stelle, die man als eine Art Bekenntnis lesen kann oder zumindest als etwas, das einem Bekenntnis nahekommt. Sie scheint mir wichtig, da Jünger dort eine Klarheit für die Situation und auch für die eigene Verantwortung verrät, die sonst eher fehlt. »Ich hörte später Bruder Otho über unsere Mauretanierzeiten sagen, dass ein Irrtum erst dann zum Fehler würde, wenn man in ihm beharrt.« Lassen wir beiseite, dass vielleicht auch diese Begriffsunterscheidung einigermaßen schmeichelhaft ist. Der Erzähler geht nun zu einer Schilderung der geistigen Lage über, in der er und sein Bruder sich zu dem Kriegerorden hingezogen gefühlt hatten und ihm beigetreten waren. Es waren natürlich Zeiten der Unsicherheit und Formlosigkeit, »Epochen des Niedergangs« gewesen. Was ihnen am Ende fehlte, war Realität und Gegenwart. »Wir leben in abgeschiedenen Zeiten oder in fernen Utopien, indes der Augenblick verfließt.« Und was folgt, ist wohl eine gute Beschreibung der Wege, auf die man geraten kann, wenn sich solcher Mangel an Realität spürbar gemacht hat – Wege allerdings, die gewiss nicht zum Ziel führen werden.

> Sobald wir dieses Mangels innewurden, strebten wir aus ihm hinaus. Wir spürten Sehnsucht nach Präsenz, nach Wirklichkeit und wären in das Eis, das Feuer und den Äther eingedrungen, um uns der Langeweile zu entziehen. Wie immer, wo der Zweifel sich mit Fülle paart, bekehrten wir uns zur Gewalt – und ist nicht sie das ewige Pendel, das die Zeiger vorwärtstreibt, sei es bei Tage, sei es in der Nacht? Also begannen wir, von Macht und Übermacht zu träumen und von den Formen, die sich kühn geordnet im tödlichen Gefecht des Lebens aufeinander zubewegen, sei es zum Untergange, sei es zum Triumph. Und wir studierten sie mit Lust, wie man die Ätzungen betrachtet, die eine Säure auf den dunklen Spiegeln geschliffener Metalle niederschlägt. Bei solcher Neigung war es unvermeidlich, dass Mauretanier sich uns näherten.[112]

In der Tat, diese Passage fasst in präziser Weise den Begriff der Reaktion zusammen, den ich hier zu entfalten suche. Was die Passage so besonders macht, ist der Umstand, dass hier ein Reaktionär sich dieser Bewegung selbst Rechenschaft ablegt, und das in einem fast selbstkritischen Sinn. Allerdings, es ist Jünger nicht gegeben, sich wirklich, d.h. in einer echten, harten Selbstkritik auf sich zurückzubeziehen. Es fehlen ihm die Mittel oder er ist zu tief verwachsen mit den politischen (anti-politischen, sich selbst, bei Bedarf, als apolitisch missverstehenden) Überzeugungen und Affekten, deren Distanzierung für eine reale Kritik nötig wären – wie auch immer es um die Gründe für das Scheitern dieser Kritik steht: Tatsache ist, dass sie scheitert. Das zeigen die Schriften nach 1945, das zeigt sich aber in Wahrheit schon in den *Marmorklippen* selbst: in den Aspekten, die ich angesprochen habe, ja, sogar in der eben zitierten Passage, die eben die Bilder des Krieges als Essenz des Lebens und der Selbstzweckhaftigkeit des Kampfes bemühen, deren Konsequenzen der Roman zu bekämpfen vorgibt; aber massiver und

112 A.a.O. 26f. Man beachte, dass sich die Mauretanier den Brüdern nähern, nicht etwa umgekehrt. So war das also.

drastischer noch wird Jüngers Versagen von der Unaufrichtigkeit bezeugt, die ihn im Ernst dazu bringt, solche Sätze zu schreiben:[113]

> In diesem Orden hoch emporzusteigen, hätte es uns wohl nicht an Mut und Urteilskraft gefehlt; doch war die Gabe uns versagt geblieben, auf das Leiden der Schwachen und Namenlosen herabzusehen, wie man vom Senatorensitze in die Arena blickt. Wie aber, wenn die Schwachen das Gesetz verkennen und in der Verblendung mit eigener Hand die Riegel öffnen, die zu ihrem Schutze geschlossen sind? Wir konnten auch die Mauretanier nicht durchaus tadeln, denn tief war Recht und Unrecht nun vermischt; die Festen wankten, und die Zeit war für die Fürchterlichen reif. Die Menschenordnung gleicht dem Kosmos darin, dass sie von Zeit zu Zeiten, um sich von neuem zu gebären, ins Feuer tauchen muss.[114]

Man weiß kaum zu sagen, was hier am meisten abstößt. Erstens ist nun Jünger also ein Verteidiger der Schwachen und Namenlosen! Aber natürlich nicht Jünger, nur der Erzähler. Nun denn: Der Verfasser des *Arbeiters* kannte jedenfalls solche Rücksichten nicht, und auch die Nachkriegstexte sind da nicht so deutlich, wie sich etwa an der angewiderten Art zeigt, in der Jünger sich über die Krankenversicherung äußert. Insofern *Auf den Marmorklippen* eben auch Selbststilisierung ist, muss man das einfach als Heuchelei verbuchen. Zweitens wird ein besonders ekelhafter Sophismus bemüht, indem nun unter dem Namen der Schwachen einfach alle zusammengenommen werden, die irgendwie nicht die Elite sind: Eine einzige Kategorie kann dann die Hitlerwähler, die Kollaborateure, die überzeugten Nazis vom Wohnblock einerseits und die Arbeiter, die Bauern, die vielen Namenlosen, die vielleicht keine Schriftstellerkarriere, dafür aber einen eindeutigen Antifaschismus vorzuweisen hatten, und die Juden umfassen, so dass am Ende wieder mal keiner so richtig schuld war, aber im Zweifelsfall die Opfer der Tyrannei am meisten. Diese permanente, fast zwanghafte Verwischung der Verantwortlichkeiten setzt sich fort, wenn erklärt wird, dass man den Mauretaniern ja auch nicht so wirklich einen Vorwurf machen kann: Wer will schon sagen, wer im Recht und wer im Unrecht ist? Ist doch alles wahnsinnig kompliziert heutzutage! Und viertens wird das Ganze, wird die schlimmste Barbarei noch dadurch legitimiert, dass ihre Erscheinung auf das Niveau einer kosmischen Notwendigkeit erhoben wird.

Man muss deshalb resümieren, dass *Auf den Marmorklippen*, wenn es auch deutlich eine Kritik an den Nazis darstellen kann und in dieser Hinsicht immerhin Respekt verdient, nichtsdestotrotz Zeugnis eines Denkens ist, das sich im Angesicht der Katastrophe eben nicht infrage zu stellen wusste. Die theoretischen Grundideen leben fort, nur leicht gewandelt; die Mystifizierungen, der gelegentliche Zynismus und die Unaufrichtigkeiten beweisen, dass sich hier als Idealismus (und wieder als Platonismus) tarnt, was in Wahrheit nur Flucht vor aller Verantwortung ist.[115]

---

113 Nochmal: Man kann immer sagen, der Fehler liege bei mir, da ich doch offenbar unzulässig den Autor mit der Figur vermenge. Aber die Wahrheit ist, dass die gesamte Erzählung nun einmal genau aus der Unschärfe dieser Grenze ihre Bedeutung schöpft.

114 Ebd. 55.

115 Das Nachwort von Heimo Schwilk wiederum beweist, dass Jünger sehr genau von denen verstanden wird, die politisch so denken wie er. Da wird nicht nur sehr allgemein von »visionäre[r] Klar-

Ein Männlein geht im Walde. Nach dem Krieg ändert sich auch der Ton der Jünger'schen Philosophie. In der Tat ist das Ausmaß dieser Veränderung erstaunlich, zumal da sie mit keinem Wort erläutert wird. Es wäre doch immerhin gar nicht so schwer gewesen, von der Barbarei der Nazis zu schreiben, von den KZ's, von der Shoah, vom Krieg, der Behandlung der Kriegsgefangenen usw. usf. Es ist ja nicht so, dass das irgendein Geheimwissen gewesen wäre. So wie Jünger schon in den *Marmorklippen* jede identifizierbare Position in der allumfassenden Allgemeinheit der Erzählung vom Einbruch von Gewalt und Barbarei ins Idyll verwischt, so weigert er sich nun aber auch in den theoretischen Texten, eine wirklich identifizierbare Haltung einzunehmen. Ja, es scheint schon so zu sein, dass er den Nationalsozialismus ablehnt. Die Haltung aber, aus der heraus er das tut, wird wiederum kunstvoll verschleiert. Das geschieht wohl, weil er damit der Verantwortung überhoben ist, Verantwortung zu übernehmen: für das Vergangene und zumal für das von ihm selbst Geschriebene wie für das Gegenwärtige und das Kommende.

Ich stütze mich auf zwei Texte. Der erste ist ein langer Aufsatz mit dem Titel ›Über die Linie‹, der 1950 zu Ehren von Heideggers 60. Geburtstag erschienen ist. Es wird dort die Frage des *Nihilismus* verhandelt, der – so die Diagnose – den gegenwärtigen Zustand der Welt bestimmt. Es geschieht nicht durch Zufall, dass der Nihilismus hier aufgerufen wird. Es gibt dafür mehrere Gründe. Zum einen ist es erstaunlich, dass die Reaktionäre sich durch die Bank als Kämpfer gegen den Nihilismus verstehen. Er wird ununterbrochen von ihnen als ein Schreckgespenst aufgerufen. Will man wissen, was sie mit ihm meinen, kommt oft kaum mehr als eine Handvoll Plattitüden heraus, aber das ist nicht

---

heit« Jüngers schwadroniert (143), wobei ungeklärt bleibt, warum man 1939 noch in die Zukunft hätte schauen müssen. Da werden nicht nur (zwar in Bezug auf die Erzählung, aber gleichwohl) abgegriffenste und leerste reaktionäre Klischees bemüht, wonach die »blutige Tyrannis« eine »dekadent geschwächte Zivilisation« ergreift – als wäre das irgendeine handfeste historische Kategorie (ebd.). Es wird auch anerkennend Jüngers Ahistorismus genannt (145), der doch eben das ganze Problem ist. Manche Sätze scheinen schlichte Heroisierung Jüngers auf den Spuren von dessen eigener Metaphysik zu betreiben: »Die heitere Überlegenheit des Beobachters [?], wie sie Ernst Jünger in den ›Marmorklippen‹ idealisiert und die er nur wenige Jahre später als Offizier und Autor (›Strahlungen‹) im besetzten Paris existenziell beglaubigen wird, verwandelt Zeit in Zeitlosigkeit, um den Terror der Geschichte zu transzendieren.« (147) Es ist wohl »die Geschichte« als solche und ohne Unterschied schuld, wie es scheint. Jünger »muss es geahnt haben«, salbadert Schwilk dann noch, dass in den KZ's bald die »industrielle Menschenvernichtung durchgeführt werden sollte« (148). Was man so alles aus dem Roman herauslesen kann, wenn man an keine anerkannten Bedingungen verantwortungsvollen Lesens gebunden ist. Schließlich kann sich Schwilk ganz unschuldig auf eine besonders eklatante Schieflage der Geschichtsschreibung berufen: Während das Attentat auf Hitler vom 22.Juli 1944 die Aufmerksamkeit der Forscher wie des Publikums am meisten fesselt, wird darüber der aus mehr als einem Grund sehr viel bewundernswertere Anschlag von Georg Elser, der schon 1939 genau wusste, was von Hitler zu erwarten ist, oft schlichtweg ignoriert. Dementsprechend kann Schwilk schreiben, als handle es sich dabei um eine historische Selbstverständlichkeit: »Mit der Mutmaßung, dass es vor allem die Aristokratie sein würde, die den Tyrannenmord wagt, bewies Ernst Jünger 1939 erneut sein untrügliches Gespürt für die Unterströmungen der Geschichte.« (150) Damit ist nicht nur der Aristokratie ein weiteres Ruhmesblatt ins Album geklebt, es wird zugleich das Absurde erreicht, dass man Jünger ein scharfes historisches Verständnis unterschieben kann. Heimo Schwilk hat in den wenigen Seiten dieses Nachworts wirklich ganze Arbeit geleistet.

das Entscheidende. Erschütternd ist vielmehr der Mechanismus, der von den Frankfurtern so oft bemerkt wurde, dass nämlich ein falsches Denken sich unter anderem dadurch verrät, dass es die Begriffe exakt in ihrer verkehrten Bedeutung verwendet – so etwa wenn die Hitlerverehrer von Verantwortung schwärmen, wobei dieses Wort aber nur noch Jargon ist, der die absolute Verantwortungslosigkeit decken soll. So auch hier: Der vorgebliche Kampf gegen den Nihilismus wird von denen geführt, denen alles egal (im Wort- und Doppelsinn) ist, weil sie überall eine Einebnung des Seins bemerken, die aufzuheben *jedes* Mittel recht ist. Es sind natürlich die Reaktionäre, die wirklich Nihilisten sind, wenn man das Wort in seiner gängigen, auch von den Nihilisten bemühten polemischen Bedeutung nimmt: solche, die ohne Rücksicht auf Menschen, Werte und Beziehungen durch die Welt laufen und an nichts glauben – nur dass die Reaktionäre genau das nicht ertragen können. Es gibt ja gar keine »Menschen, die an nichts glauben«. Nihilisten in einem praktischen Sinn sind eben z.B. die Nazis, die dann aber den anderen vorwerfen, Nihilisten zu sein. Die ganze Situation ist in *The Big Lebowski* auf den Punkt gebracht, wo die »Nihilisten« reine Karikaturen und in Wirklichkeit nur schlechte Kriminelle sind, während der Reaktionär Walter Sobchak (selbst natürlich eine Karikatur) den Nihilismus mit diesen Worten ablehnt: »Nihilists! Fuck me. I mean, say what you want about the tenets of National Socialism, Dude, at least it's an ethos.«

Zum anderen ist der Nihilismus nach 1945 ein unverdächtiger Deckbegriff, unter dem man Gesellschaftskritik betreiben kann, die keine emanzipatorische Stoßrichtung hat. Das gelingt, gerade weil der Begriff so unscharf und vieldeutig ist. Man macht sich ganz einfach nicht angreifbar mit ihm.[116]

Jünger statuiert also, dass unsere Zeit eine ist, in der sich der Nihilismus zur allein bestimmenden Macht emporgehoben hat. Wie schon im *Arbeiter* ist Jünger dabei aller Pessimismus fern: Dieser Triumph des Nihilismus wird als eine Zwischenstation in einer Geschichte erscheinen, die in ihm eine neue, eine andere Zeit vorbereitet. Die titelgebende Linie ist die, die im Übergang von der nihilistischen zur folgenden Epoche überschritten wird und in deren Überschreitung sich die Optik wie die Wertungen radikal verändern müssen. Die sichtbaren Folgen des Nihilismus sind etwa die Macht der instrumentellen Vernunft, die sich über Parteien, Militär und die Technik hin in die Massen ausbreitet, Automatisierung, Maschinisierung, reiner Funktionalismus (§ 7), Effizienz und Optimierung (§ 8) und die erzwungene Kollaboration mit diesem System, der wir alle uns kaum entziehen können (§ 10). So weit, so gut. Das sind ja alles Diagnosen, die wir bei linken Theoretikern ganz ebenso antreffen würden. In der Tat sind einige der Beobachtungen Jüngers richtig. Was ihm fehlt, ist aber die hellsichtige Einordnung in einen verstehbaren gesellschaftlichen, politischen, historischen Zusammenhang. Es ist mehr als das: Das wirkliche Verständnis – d.h. das, was der Wirklichkeit entspricht und

116 In einer Volte, die der reaktionären Unaufrichtigkeit noch einmal eins draufsetzt, endet der Essay damit, dass Jünger erklärt: »Der Vorwurf des Nihilismus zählt heute zu den beliebtesten, und jeder wendet ihn gern auf seine Gegner an. Es ist wahrscheinlich, dass *alle* recht haben. Wir wollen daher den Vorwurf auf uns nehmen, und nicht bei jenen weilen, die rastlos nach Schuldigen auf der Suche sind.« (278f.) Wieder mal wird alles gleichgemacht und mit großzügiger Geste wird eine Schuld akzeptiert, aber nur unter der Voraussetzung, dass alle die gleiche haben. Jede Differenzierung, Abwägung und echte, gegründete Bewertung wird damit aktiv unterbunden. Was sich als Großmut geriert, ist in Wahrheit nur ein billiges Manöver.

was wirksame Folgen haben könnte im Sinn einer Veränderung der Lage zum Besseren – wird *aktiv verhindert*. Die aktive Verhinderung ist selbst Ausdruck der reaktionären Sehnsucht und ihre selbstsetzende Strategie. Aktive Verhinderung des Verstehens heißt Mystifizierung, und Mystifizierung ist ganz einfach die Erfindung des unglaubhaft gewordenen Wunderbaren im Medium der Literatur. Nichts anderes treibt Jünger hier unter dem Vorwand der harten und kompromisslosen Gegenwartsanalyse. Das ist der eigentliche (der dritte) Grund, weshalb so ein Schlagwort wie das des Nihilismus so beliebt ist bei den Reaktionären: Es suggeriert Tiefe, ja: Abgrund (den schlimmsten, den man sich denken kann: den des Nichts) und funktioniert als eine rein literarisch-affektive Strategie unter Ausschaltung aller echten Analyse. Der Nihilismus übersteigt die Zeitphänomene hin auf einen untergeschobenen Grund, von dem man nicht genau sagen kann, worin er besteht (das wird von Jünger mehrfach erklärt), der aber irgendwie für den ganzen Schlammassel verantwortlich sein soll. Und wenn der Nihilismus dafür verantwortlich ist, dann ist es natürlich kein Mensch. Die Mystifizierung wird nicht einmal versteckt: »Die wahren Ursachen unserer Lage sind unbekannt und werden durch voreilige Erklärungen nicht erhellt.«[117] Na, dann.

Eine Definition des Nihilismus kann man nicht geben, erklärt Jünger. Aber dass hinter seiner Evokation die nun schon bekannten reaktionären Klischees liegen, wird deutlich, wenn Jünger weitere Symptome des Wirkens des Nihilismus aufzählt: Beschleunigung, Spezialisierung, Ersatzreligionen gehören hierher (§ 12); aber wichtiger noch das »Entschwinden des Wunderbaren«, mit dem auch »Verehrung« und »Staunen« sich verflüchtigen.[118] All das steuert zu auf den Punkt, richtiger: die flache Ebene, die der reine Horror des Reaktionärs ist: die *allgemeine Nivellierung aller Unterschiede*, die Jünger als »Reduktion« bezeichnet (§ 11) oder auch kurz und bündig: »der Sturz der unsterblichen Hierarchien«.[119]

Und genau das ist auch das theoretische Problem des Essays selbst. Denn Jünger diagnostiziert diese Gleichmacherei nicht nur als allgemeine Bewegung des Zeitalters, sondern er praktiziert sie deshalb auch in seiner Diagnose. Er macht wirklich keinen relevanten Unterschied zwischen Diktaturen und Demokratien; im Zweifelsfall ist diese schlimmer, weil in ihnen »der universale Zwang noch deutlicher« wird.[120] Begründet wird das natürlich nicht, es ist wohl auch nur eine Phrase, die zugleich Widerstandsgeist und Tiefsinn suggerieren soll. Hierher gehört auch die bei den Rechten beliebte Rede vom »Weltbürgerkrieg«,[121] die ebenfalls alle Unterschiede einebnet: Wer will in einem Bürgerkrieg noch entscheiden, wer auf der rechten, wer auf der falschen Seite steht? Auch damit wird eine sachliche und aufrichtige Analyse unmöglich gemacht. Es wird ganz einfach alles schlimmer, egal wie und wo.[122] Früher war alles besser. Zwar steht wie

117 Jünger: Über die Linie. In: Essays. 237–280. 263.

118 Ebd. 257.

119 Ebd. 259.

120 Ebd. 272.

121 Ebd. 262.

122 Dass sein Nihilismusbegriff jenseits der affektiven Strategie gänzlich sinnentleert ist, wird etwa deutlich, wenn Jünger (254) von »nihilistischen Gremien« schwadroniert und darunter z.B. eine Versammlung von Ärzten verstanden wissen will. Offenkundig sind alle Zusammenkünfte nihi-

auch im *Arbeiter* in ›Über die Linie‹ immer die Aussicht einer künftigen radikalen Neubestimmung aller Referenzpunkte und Wahrheiten am Horizont; Jünger verweigert sich ja aus Prinzip der Hoffnungslosigkeit. Aber der gesamte Text ist getragen und durchdrungen vom Ton einer Endgültigkeit des Verlusts[123] und zugleich einer Bedrohung, deren eigentliche Objekte im letzten Sinn nicht näher bestimmt werden – und nur diese Unbestimmtheit macht den Ton möglich. Sehr oft wird von der und den »Katastrophen« gesprochen, aber als etwas, was fast naturgesetzlich droht oder schon eingetreten ist und ohne dass Jünger genau erklärt, was er damit meint. Es wäre ja nicht schwer gewesen, gab es doch genug geschehene und drohende Katastrophe im Jahr 1950. Die Sache ist aber die, dass der Ton die Musik macht, und die Gedanken nur nachfolgen. Es geht Jünger darum, genau diese Stimmung einer schwer zu definierenden Bedrohung und Bedrängnis zu erzeugen, in der sich der Einzelne zur heroischen Tat des Widerstandes emporschwingen kann. Die Inhalte müssen dabei unspezifisch bleiben, sonst wäre die heroische Tat ja auch eine historische und politische und damit eben der Akteurin ausgeliefert, die für Jünger Agentin der Zersetzung ist, wo sie doch in Wahrheit die einzige Macht der Befreiung ist: die Kritik. Wieder erweist sich, dass das reaktionäre Denken, nicht etwa, weil es politisch oder moralisch falsch wäre, sondern seiner Natur nach, zu einer echten Analyse und fruchtbaren Programmatik ungeeignet ist. Es kann das nicht, weil es darauf aus ist, die Komplexität der modernen Wirklichkeit zu verleugnen, um sie durch eine rhetorische Strategie der Affektsteigerung zu ersetzen.

Das wird auch deutlich, blickt man auf die Orte, an denen nach Jünger noch Widerstand und Freiheit möglich ist (§ 20). Er will sie als »die Wildnis« bezeichnen, und nachdem er erklärt hat, dass damit nichts Romantisches gemeint ist, zählt er drei romantische Grundmotive als Orte des Widerstands auf: den Tod (bzw. die Überwindung der Angst vor dem Tod), die Liebe (inklusive Freundschaft) und die Ästhetisierung der Wirklichkeit. Natürlich ist damit keinerlei wirksame Antwort auf die Fragen der Gegenwart gewonnen, weder 1950 noch heute. Nicht, dass etwas mit diesen dreien falsch wäre: Befreiung von Angst, Kultivierung von Liebe und Freundschaft und Entfaltung von Kunst und Kultur sind wesentliche und grundlegende Bestandstücke eines menschenwürdigen Lebens. Aber das meint Jünger nicht. Nein, »erlöst« werden sollen wir gerade in der Kunst, oder gleich unsere ganze »Epoche«.[124] Das Ganze ist umkreist von mystischen Phrasen wie diesen: »Wir müssen heute den bewussten Geist zum Instrument ausbilden, das erlöst. Er ist für uns der Stoff des Unaussprechlichen, und seine Bilder lassen sich auch mit unseren Mitteln erhöhen ins Ewig-Gültige. Das Echte liegt in der Beschränkung auf das uns Gegebene.«[125] Derartiger Mystizismus ist ganz einfach eine Flucht vor

---

listisch, es sei denn, Ernst führt tiefsinnige Gespräche mit Friedrich Georg – oder noch besser: sie schweigen zusammen.

123 Vgl. etwa ebd. 244.

124 Und als weiteres Beispiel für die Weigerung aller Differenzierung und die gleichzeitige Stilisierung der bedrohten Einzelnen: »Verfolgung weist den Künstler aus. Dagegen spenden die Tyrannen den geistigen Sklavenhaltern Lob.« (276) Ja, das ist sicher oft richtig. Aber manchmal werden große Künstler halt auch nicht verfolgt oder weder verfolgt noch gelobt, und nicht überall leben Künstler unter Tyrannen. Simplifizierung, pubertäre Selbstüberschätzung und literarische Stimulation tanzen Ringelrein.

125 Ebd. 275.

der Wirklichkeit, ist Eskapismus, der sich als tiefere Einsicht eskamotiert. Und so mündet das denn auch in die Wiederaufnahme des Platonismus, der schon im *Arbeiter* so dominant war: »Die Ruhe wohnt in der Gestalt, auch in der Gestalt des Arbeiters.«[126]

Das nun führt zu dem Aspekt der Unaufrichtigkeit zurück. ›Über die Linie‹ ist sicherlich weniger nutzlos und auch politisch weniger desaströs als *Der Arbeiter*; es ist aber zugleich deutlich unaufrichtiger. Im *Arbeiter* spricht Jünger seine Vorstellung von Politik halbwegs klar aus – so klar, wie er es eben vermag. Wir hatten gesehen, dass das im Grunde eine faschistische Vorstellung ist, wenn sie auch mit dem Nationalsozialismus nicht kompatibel war. Es ist aber so, als wollte Jünger 1950 mit dem Faschismus seines Buches von 1932 nichts mehr zu tun haben. Das wäre ja ehrenhaft, würde er es sagen. Das aber hieße, in eine echte Selbstkritik eintreten, und dazu ist Jünger nicht imstande. Also müssen die Tricks der Verschleierung und Verwischung herausgeholt werden, die ›Über die Linie‹ zu so einer unangenehmen Lektüre machen. Denn man muss sagen, dass alles, was Jünger 1950 als Werk des Nihilismus beschreibt, exakt solche Prozesse sind, die er im *Arbeiter* als Vorbereitung auf die Entfaltung der Gestalt des Arbeiters noch zelebrierte. Es ist wahr, die Metaphysik des früheren Buches zeichnet sich durch eine gewisse Ambivalenz aus, die darin besteht, dass Jünger einerseits die Beschleunigung, die Technisierung, die Maschinisierung, die Rationalisierung, die Härte, Schärfe, Sachlichkeit, den Zwang, den Totalitarismus feiert, dass diese Phänomene aber am Ende in die Ruhe der Gestalt einlaufen sollen. Von ihr her erhalten jene ihre metaphysische Wahrheit und in ihr finden sie ihre Stabilität. Es gibt also diesen Aspekt der Ruhe schon im *Arbeiter*. Aber das ändert doch nichts daran, dass sich Jünger dort ununterbrochen an der Vision eines Arbeitsprozesses berauscht, in dem kein Stein auf dem anderen bleibt. Er findet diese Vision wortwörtlich *geil*. Teil der Geilheit ist gerade die Unverantwortlichkeit, mit der einfach alles abgetragen wird. Die Vernichtung ist eine totale, alles wird gleichermaßen hinweggefegt, um Platz für das Neue zu machen, ohne alle Rücksichten. Das ist es, was Jünger so anmacht. Es ist daher fast lächerlich, wenn er nun 1950 so tut, als sei er immer schon der Denker wider die Vernichtung gewesen. Oder besser: Es wäre lächerlich, wäre es nicht so ernst gemeint und wäre es nicht eine so erfolgreiche Strategie gewesen. Auch die Totale Mobilmachung, die Jünger 1930 geil fand, ist jetzt vor allem bedrohlich.[127] Ja, ja, er hatte ja immer schon von der Gefahr geraunt, die damit verbunden ist. Aber das war eben immer nur rhetorische Pose. Ohne Gefahr, keine Helden, ohne Helden, kein Affekt, ohne Affekt, keine Realität. Um die aber geht es: »Der Augenblick, in dem die Linie passiert wird, bringt eine neue Zuwendung des Seins, und damit beginnt zu schimmern, was wirklich ist.«[128]

Inzwischen aber geriert sich Jünger im Ernst als Anwalt der »Unterdrückten«;[129] er schwingt sich auf zum Verteidiger der Menschen gegen alle Vereinnahmungen;[130] er zetert gegen den Leviathan (§ 18), mit dem er offenbar den Staat meint, auf dessen Stärke und Rücksichtslosigkeit er 1932 noch zählte; er erkennt anscheinend (so ganz klar ist

126 Ebd. 276.
127 Vgl. ebd. 271.
128 Ebd. 267.
129 Ebd. 273.
130 Ebd. 251.

das wie immer nicht) im vielleicht kommenden »Weltstaat« einen »erste[n] Hoffnungsblick«;[131] er bekennt sich zur »echten Anarchie«, vergisst nur leider zu erklären, was das ist.[132] Jünger schlägt also andere Töne an als im *Arbeiter*. Liest man solche Texte unvorbereitet und arglos, könnte man auf einen Sinneswandel hoffen. Doch dazu müsste es eben eine Auseinandersetzung mit dem Früheren geben.[133] Vor allem aber verrät sich ja doch immer wieder, wes Geistes Kind Jünger ist, gehört er doch zu jenen, die das Wort »Krankenkasse« nicht in den Mund nehmen können, ohne Würgereiz zu empfinden:[134] In Wahrheit wirkt da die alte reaktionäre Verachtung vor den Armen, Schwachen und Kranken fort, die alles Anbiedernde im Wortlaut als Maskerade entlarvt. Ach, er hatte sich dabei ja nicht einmal Mühe gegeben. Eine Verschiebung ist freilich deutlich, die bleiben wird: Der Einzelne, den Jünger 1932 noch für erledigt erklärte, rückt nun in das Zentrum seiner Überlegungen.[135] Aber die Feier des Typus lässt sich nach 1945 politisch nun wirklich nicht mehr als opportun ausweisen. Was bleibt, ist auch der neue Tonfall: Das revolutionäre Pathos der Totalen Mobilmachung wird ersetzt durch die leere, aber tiefsinnig klingende Rede von einer Zeit, die anbrechen wird und in der sich alle Rätsel und Sinnlosigkeiten, die sich uns heute entgegendrängen, lösen werden. Eine Zeit, in die niemand hineinsehen kann, was aber für Jünger (ganz wie für Heidegger) nicht Anlass ist, endlich das viel gerühmte Schweigen auch zu praktizieren, sondern im Gegenteil mit allerlei Andeutungen, Versprechungen und Ahnungen erste Einblicke in sie zu erhaschen (offenbar begabt mit übermenschlicher Einsicht) und dem begierigen Pöbel zu unterbreiten.[136] Dieses *Raunen* ist Methode: es ist die Methode der Verschleierung und Verwischung der Spuren, die Jünger hier praktiziert, die Heidegger ganz ebenso praktiziert, und die notwendig geworden ist, nachdem die ersten Versuche der Äußerung endgültig kompromittiert worden waren.

Alle Fragwürdig- und Zweideutigkeiten, die wir konstatieren konnten, kehren beim *Waldgang* von 1951 wieder. Auch hier ist hat das Raunen und Schwadronieren Methode,[137] aber noch klarer bedient Jünger hier seine Nachkriegstaktik, das Ganze als eine Verteidigung der Freiheit und der Einzelnen zu inszenieren. Eigenartig erfolgreich war diese Taktik, wenn sogar so hervorragende und entschieden linke Autoren wie Deleuze und

131 Ebd. 262.

132 Ebd. 250.

133 Wie weit Jünger von einer echten Auseinandersetzung mit dem Geschehenen entfernt ist, wird klar, wenn er erklärt, dass heute (also zu seiner Zeit, also nach dem Zweiten Weltkrieg) der Schmerz bei der deutschen Jugend am größten sei, 269. Interessanterweise kehrt dieses schlicht und ergreifend zynische Motiv im *Waldgang* wieder – fast einem Zwang folgend, sicher aber nicht dem Zwang des besseren Arguments.

134 Vgl. ebd. 251.

135 Vgl. ebd. 244.

136 Z.B. ebd. 265. 278.

137 Ein Beispiel (von vielen) für diese bloße rhetorische Effekthascherei ohne erkennbaren Inhalt: »Das zieht sich auch als großes Thema durch die Musik: die wechselnden Figuren führen dem Punkte zu, an dem der Mensch in seinen von der Zeit befreiten Maßen sich gegenübertritt – an dem er sich selbst zum Schicksal wird. Das ist die oberste, die schreckliche Beschwörung, die nur dem Meister zusteht, der durch die Pforten des Gerichts zur Erlösung führt.« (328)

Guattari dieses Büchlein loben können.[138] In Wahrheit bereitet der *Waldgang* das unverdauliche Gemisch der reaktionären Klischees und der methodischen Missverständlichkeiten nur neu auf: Der *Platonismus* wird diesmal als eine Begegnung mit dem Urbild des Menschen selbst gefasst, welches jenseits der Zeit liegt und offenbar auch jenseits der individuellen Differenzen: »Sie führt auf *den* Menschen zu, der unter dem Individuellen den Grundstock bildet und von dem die Individuationen ausstrahlen. In dieser Zone ist nicht nur Gemeinsamkeit; hier ist Identität.«[139] Alle nun gebotenen Fragen (was es mit diesem Urbild auf sich hat? wie es sich zu den Individuen verhält bzw. andersherum? ob es auch individuelle Urbilder gibt? wie sich dieser Grundstock zu den Gestalten stellt?) werden natürlich nicht einmal angesprochen. Offenbar muss man das dem Eingeweihten und Wissenden nicht erklären, und die anderen verstünden es ohnehin nicht. Es wird auch von ewigem Leben schwadroniert, aber es bleibt wie immer unklar, wie das gemeint ist: Ist es ein individuelles ewiges Leben oder gibt es nur »etwas Ewiges« in ihm? »Demgegenüber ist es wichtig, zu wissen, dass jeder Mensch unsterblich und dass ein ewiges Leben in ihm ist, unerforschtes und doch bewohntes Land, das er selbst leugnen mag, doch das keine zeitliche Macht ihm rauben kann.«[140]

Die Unsicherheit bezüglich des Ewigen selbst wird auch hier dem Pappkameraden des *Nihilismus* unterschoben. Dessen Rolle als unverdächtiger oder zumindest erlaubter Statthalter für die Fortsetzung dessen, was man aus Gründen nicht mehr sagen kann, wird hier besonders deutlich: »Damit berühren wir den Kernpunkt des modernen Leidens, die große Leere, die Nietzsche als das Wachsen der Wüste bezeichnet hat. Die Wüste wächst: das ist das Schauspiel der Zivilisation mit ihren entleerten Beziehungen.«[141] Es geht also eigentlich um eine als dekadent und kraftlos imaginierte »Zivilisation« – ein Begriff, der in diesem Text konsequent pejorativ gebraucht ist, womit er sich in die große, aber leider seichte Tradition der Entgegenstellung der wahren und deutschen Kultur einerseits und der oberflächlichen und nur pragmatischen Zivilisation andererseits stellt. »Zivilisation« und »Dekadenz« sind in diesem Sprachgebrauch, den Jünger evoziert, nahezu austauschbar.

Es kehrt wieder das *Pathos der Entscheidungen*: »Der Waldgang führt in schwere Entscheidungen.«[142] Wie immer kommt es dabei nicht darauf an, wofür oder wogegen man sich entscheidet, nur entscheiden muss man sich. Die Ironie ist, dass die Prosa, die den Dezisionismus feiert, zugleich unfähig ist, sich in vielen wichtigen Belangen klar zu positionieren. Da die Entscheidungsfreudigkeit aber eben nur rhetorisch-affektive Zwecke verfolgt, besteht da kein Widerspruch.

Ebenfalls begegnet wieder die jämmerliche Umkehrung der Verhältnisse in Bezug auf den Zweiten Weltkrieg: Nicht nur war die Idee einer alles dominierenden Weltmacht

138 Es stelle Jüngers deutlichste Opposition zum Nationalsozialismus dar und mache mit der Gestalt des Waldgängers eine Fluchtlinie auf, die sich zwischen denen des Unbekannten Soldaten und des Arbeiters auftue. Vgl. Mille plateaux. 501.

139 Jünger: Der Waldgang. In: Essays. 281–374. 359.

140 Ebd. 370.

141 Ebd. 335.

142 Ebd. 344.

eine Chimäre, so dass also gilt: »In dieser Hinsicht hat der Deutsche unendliches Lehrgeld gezahlt […].«[143] Die armen Deutschen, die die Welt unterjochen wollten und sich dabei getäuscht haben. Vielmehr geht Jüngers Verleugnung aller Realitäten, Tatsachen und Verhältnisse noch weiter, wenn er sich nämlich in irgendeine Phantasie hineinsteigert, wonach die Deutschen eine höhere Prüfung zu bestehen gehabt hätten nach dem verlorenen Krieg, die sie geläutert entlassen hätte – wobei die Läuterung konsequenterweise nach dem Vorbild des Metalls verstanden wird, nicht etwa moralisch:

> Nach seiner [des Deutschen] Niederlage wurde die Absicht, ihn auf ewig zu entrechten, ihn zu versklaven, ihn durch Aufteilung zu vernichten, an ihm erprobt. Diese Prüfung war schwerer als die des Krieges, und man darf sagen, dass er sie bestanden hat, bestanden schweigend, ohne Waffen, ohne Freunde, ohne ein Forum auf dieser Welt. In diesen Tagen, Monaten und Jahren wurde eine der größten Erfahrungen ihm zuteil. Er wurde zurückgeworfen auf sein Eigentum, auf seine der Vernichtung entzogene Schicht.[144]

Was soll man dazu noch sagen? Die restlose Verstellung aller Konfrontation mit dem Wirklichen spiegelt sich in der uferlosen Rhetorik, die genau von solcher Konfrontation handelt, um sie unmöglich zu machen.

Ebenfalls begegnet wieder die Herablassung gegen Krankenversicherungen usw., unter der sich der Abscheu vor den Schwachen – um die er sich ja nun angeblich so sehr sorgt – nur mühsam verbirgt.[145] Und für alle, die es sich immer gefragt haben: Es kommt heutzutage nicht mehr zu echten Friedensschlüssen, weil es keine Fürsten mehr gibt.[146]

Der spezielle Aufhänger des Texts nun ist die Frage der politischen Wahl. Jünger wendet sich damit dem zentralen Instrument demokratischer Politik zu, zumindest so, wie Demokratie meistens politisch praktiziert wird. Das ist freilich sehr geschickt, er könnte etwa an linke, allgemein emanzipatorische Gedanken über die Begrenztheit dieses Instruments oder seine Einbindung und damit Neutralisierung im Rahmen eines bestehenden Kräfte- und Eigentumssystems anknüpfen. Jünger lässt gerne solche Anklänge zu, ohne sie auszusprechen. Es ist aber besonders auffällig, dass Jünger von Anfang an jede klare Differenzierung zwischen Wahlen in freien Staaten und den Scheinwahlen in Diktaturen unterlässt. Mehr als das: Er spricht dieses Problem nicht einmal an. Das kann vieles heißen (dass beides in Jüngers Augen dasselbe ist; dass die liberale Demokratie in Wahrheit eine Diktatur ist; oder dass es endlich einer wirklichen Demokratie bedürfte? dass man die Idee der Demokratie eben dadurch bewahrheiten müsste, dass man die Grenzen des Wahlsystems überwindet?), und wie immer richtet sich Jünger in diesen Zweideutigkeiten häuslich ein. Das eigentliche Ziel wird nämlich wie nebenbei erreicht, indem Jünger sich gar nicht auf eine Diskussion der Vor- und Nachteile der Wahlen einlässt, sondern diese selbst und ihre inhärente Konservativismustendenz nutzt, um aus ihnen heraus eine Gegenfigur zu entwerfen, die zwei Fliegen mit einer Klappe schlägt:

143 Ebd. 341.
144 Ebd. 365.
145 Vgl. ebd. § 27.
146 Ebd. 357.

Erstens erledigt der Einzelne, der sich gegen die Übermacht des Systems, das sich als Demokratie ausgibt, zur Wehr setzt, mit einem Schlag die gesamte Idee des Mehrheitsprinzips und allgemein der Demokratie: Da es nur noch die Einzelnen sind, die sich als Widerstand verstehen, auf die es ankommt, muss die Mehrheit, muss die große Masse aller anderen im Unrecht sein. Die Apotheose des Waldgängers ist intrinsisch eine antidemokratische Attitüde – nur dass sie nicht ausgesprochen werden muss.

Zweitens wird eben wieder eine affektproduzierende Spannung konstruiert: zwischen dem Einzelnen, der sich im Waldgang als Widerstandskämpfer geriert, und allen anderen. Es ist erstaunlich, wie offenkundig die wahre Intention des Textes ist, denn insofern Jünger die Erfindung des Waldgängers auf dem Hintergrund der Mehrheit der 98 % vollzieht, insofern die Waldgänger existieren, indem sie sich gegen diese Mehrheit stellen und stemmen, braucht der Waldgänger als »Gestalt« eben diese Masse der Verblendeten. Es wird wieder einmal klar, dass es einem reaktionären Autor konstitutiv nicht um eine Änderung oder gar Verbesserung der Verhältnisse gehen kann. Auch hier ist es völlig unerheblich, aus welchen Motiven und Gründen heraus sich einer vom Herdentier in einen Kämpfer umbildet: »Diese Veränderung ist unabhängig vom Inhalt seiner Überzeugung […].«[147] Der Formalismus wirkt wie eh und je.

Der Text inszeniert nun also einen Einzelnen, der durch seine fundamentale Freiheit ausgezeichnet ist, eine Freiheit, die man erst erwerben muss, so wie man auch erst zum Einzelnen werden muss. Man ist nicht schon ein Einzelner.

> Im Waldgang betrachten wir die Freiheit des Einzelnen in dieser Welt. Dazu ist auch die Schwierigkeit, ja das Verdienst zu schildern, das darin liegt, in dieser Welt ein Einzelner zu sein. […] Wir leben im Zeitalter des Arbeiters; die These wird inzwischen deutlicher geworden sein. Der Waldgang schafft innerhalb dieser Ordnung die Bewegung, die sie von den zoologischen Gebilden trennt. Er ist weder ein liberaler noch ein romantischer Akt, sondern der Spielraum kleiner Eliten, die sowohl wissen, was die Zeit verlangt, als auch noch etwas mehr.[148]

Was hier also geschieht, ist die Inszenierung des großen Einzelnen, dessen Einzelheit Verdienst ist, »in dieser Welt«, die eine Welt des Arbeiters ist, in der bekanntlich kein Platz für Einzigkeit ist (etwas, das Jünger 1932 gerade toll fand). Einzelner sein, Individuum, das ist also keine Bedingung oder Voraussetzung, sondern ein Verdienst, eine anspruchsvolle und nur gewissen kleinen Eliten offenstehende Aufgabe. Man muss sich das Recht erwerben, ein Einzelner zu sein. Aus dieser Position angemaßter Rechte – denn wer so redet, meint ja immer vor allem sich selbst – wird hier also »diese Welt« betrachtet. Und Jünger lässt es sich nicht nehmen, einen Satz einzuflechten, der erst mal höchst rätselhaft klingt, der aber in Wahrheit nur die verklausulierte Formulierung der immergleichen kulturpessimistischen, elitistischen Klagen über die Vermassung, Verflachung

147 Ebd. 296.

148 Ebd. 297. Vgl. auch 333: »Menschliche Größe muss immer wieder erkämpft werden. Sie siegt, indem sie den Angriff des Gemeinen in der eigenen Brust bezwingt. Hier ruht die wahre historische Substanz, in der Begegnung des Menschen mit sich selbst, das heißt: mit seiner göttlichen Macht. […] Es heißt, dass er [der Heutige] sich am Widerstande gegen die Zeit beteiligt, und nicht nur gegen diese, sondern gegen jede Zeit überhaupt, und deren Grundmacht ist die Furcht.«

der modernen Welt ist: Übersetzt man den Satz mit den »zoologischen Gebilden« ins Deutsche, dann besagt er: Nur die Eliten, die wirklich einzelnen, die, die in den Wald gehen, unterscheiden die menschliche Gesellschaft von einem Ameisenbau, nur sie allein realisieren Menschsein im engen Sinn.

Der Einzelne ist frei und souverän. Gerade die Souveränität tritt mehrfach als Kennzeichnung dessen auf, worum es eigentlich geht.[149] Es wird dadurch ein rechter Lieblingsbegriff der Staatslehre auf den Einzelnen übertragen, so dass einerseits die mystische Erhöhung der Erwählten vorangetrieben wird, andererseits aber der politische Sinn im Unpolitischen gerettet bleibt. Es kann nicht mehr darum geht, Staatsgebilde mit unbeschränkter Souveränität zu konstruieren; dass das nicht mehr opportun ist, hat Jünger ja früh begriffen. So wird die Entpolitisierung zum Werkzeug, um sich den Konsequenzen der eigenen Arbeit zu entziehen und zugleich deren innere Konsequenz, nämlich eben die politische, unter anderen Vorzeichen zu bewahren.

Aber gerade die Freiheit ist Gegenstand der höchsten Erbaulichkeiten. War 1932 Freiheit noch gleichbedeutend mit Gehorsam, so merkt Jünger wohl, dass das 1951 nicht mehr so ohne weiteres geht. Also wird sie selbst zu einer fast mythischen Größe, die Jüngers Metaphysik und ihrer Bemühung ums Erhabene nur zu gut entspricht: »*Die* Freiheit dagegen ist unsterblich, wenngleich sich immer in die Zeitgewänder einkleidend.«[150]

Aber was ist denn nun diese tiefe, diese unsterbliche, diese wahre und göttliche Freiheit? Einer der Gründe, warum man besser schweigt oder aber endlos salbadert, ist, dass die ehrliche Aussage einen lächerlich machen würde. So auch hier: Einmal entwischt ihm dann doch mal eine konkrete Auskunft darüber, was Freiheit ausmacht, und man reibt sich die Augen, denn diese tiefe wahre Freiheit meint vor allem das Recht, eine Waffe zu tragen. Wenn Jünger seine Grundideen schon Karl May entnommen hat, dann hätte er besser daran getan, auch Mays Ethik zu übernehmen. Jedenfalls, wenn das Plädoyer fürs Cowboytum die Pointe im *Waldgang* ist, dann versteht man Jüngers Zögern, seine Karten aufzudecken. Andererseits gelingt es ihm bei der Illustration seiner These wieder geradezu lehrbuchhaft perfide zu verfahren: Er setzt nämlich ausgerechnet das Beispiel eines Sozialdemokraten ein, der sich mit der Pistole gegen Nazi-Hilfspolizisten zur Wehr zu setzen suchte, als die seine Wohnung durchsuchen wollten. Wer würde gegen so ein heroisches und unverdächtiges Beispiel etwas einwenden wollen?[151]

Diese schale Pointe ist freilich eingebettet in die Atmosphäre permanenter Krise, die die Reaktion als Luft braucht: Der Einzelne ist von allen Seiten »umstellt«; es zeichnet sich irgendein mythischer Endkampf an, der wohl auch schon angefangen hat; ein »Weltbürgerkrieg« wütet; die Welt wird als permanenter Ausnahmezustand imaginiert. Die Katastrophe ist der Name der Wirklichkeit, zumindest der, die sich dem Auge zeigt, der Wirklichkeit in der Welt von Werden und Vergehen.

Wie sich dem entziehen? Eben durch den Waldgang. Ich gestehe, dass mir dieses Bild am Ende rätselhaft bleibt. Zum einen kann man das natürlich ganz konkret nehmen: als Wanderung im Wald. In Ordnung, aber dann geht mir zumindest nicht die

149 Vgl. etwa 312. 359. 361. 368.

150 Ebd. 323. Das Erhabene wird 343 als etwas angesprochen, dem ausdrücklich Raum zu geben ist.

151 Vgl. 351. Auch 355: »Wichtiger ist die Verwirklichung des alten Grundsatzes, dass der freie Mann bewaffnet sei […].«

Bedeutung auf, mit der dieses Bild angefüllt ist. Und wer garantiert, dass man sich im Wald nicht verirrt? Wie sollte aus diesem Waldgang jenseits purer Verweigerung eine Haltung konkreten Widerstands erwachsen? Wie vermeiden, dass es dem Waldgänger ergeht wie dem Protagonisten aus Martin Suters *The dark side of the moon*, dessen Abstieg in den Wahnsinn mit der Vereinsamung im Wald korreliert? Aber vielleicht ist es ja auch einfacher und Jünger versucht lediglich, die Figur des Partisanen für seine Zwecke zu entfremden.[152]

Auf einer zweiten Eben tritt der Wald dann als der metaphysische Gegenentwurf der beschleunigten und der Katastrophe zutreibenden diesseitigen Wirklichkeit auf. Es werden dann zwei symbolische Register unterschieden, wobei das Schiff (besonders die Titanic) für die Welt von Unruhe, Technisierung, Automatisierung und Unfreiheit steht. »Das Schiff bedeutet das zeitliche, der Wald das überzeitliche Sein.«[153] Aber wieder ist klar, dass man mit solcher Metaphysik keine Hoffnung auf wirkungsvolle Arbeit an der Wirklichkeit verbinden darf. Müssen unter dieser Perspektive nicht alle Unterschiede und selbst Konflikte, ja: Grausamkeiten in dieser Welt auf eine bloße Erscheinung zusammenschrumpfen (wie es Jünger ja auch gelegentlich selbst andeutet)? Es versteht sich, es hat immer auch solche gegeben, die mit und unter Einsatz einer derartigen, klassischen Metaphysik oder Religiosität wirksam ins Politische eingegriffen haben, auf dieser oder jener Seite; aber ebenso klar ist auch, dass die Kraft zu solchem Eingriff sowie die Stoßrichtung desselben eben nicht aus der Metaphysik als solcher geschöpft sind. Es mag Affinitäten zwischen bestimmten Metaphysiken und bestimmten Politiken geben; es gibt keine Zwangsläufigkeit und keine geraden Linien, die von hier nach da führen oder zurück.

Schließlich geht Jünger noch einen Schritt weiter. Nicht nur aktiviert der Waldgang politische Widerständigkeit; nicht nur ist er eine Promenade im Ewigen; der Waldgänger selbst ist eine Gestalt in dem metaphysischen Sinn, der seit *Der Arbeiter* vertraut ist. Leider bleiben aber die Ausführungen dazu unbefriedigend. Jünger setzt drei große Gestalten gegeneinander ab, in dem Versuch, über sie ein Bild der Zeit zu zeichnen. Der Arbeiter ist die Gestalt, die für die technische Transformation und Beherrschung des Universums steht, »das tätige Prinzip«. »Der Unbekannte Soldat steht auf der Schattenseite der Aktionen«, er ist dem tätigen Prinzip zum Opfer gefallen. Der Waldgänger hingegen ist die Figur dessen, der in diesem Spiel der immer restloseren und absoluteren Herrschaft/Vernichtung (im Spiel von Arbeiter/Unbekannter Soldat) durch die Maschen gleitet, der »vereinzelt und heimatlos geworden« ist. Das ist aber nur die notwendige Bedingung; die hinreichende ist die Bereitschaft, Widerstand zu leisten. »Waldgänger ist also jener, der ein ursprüngliches Verhältnis zur Freiheit besitzt, das sich, zeitlich gesehen, darin äußert, dass er dem Automatismus sich zu widersetzen und dessen ethische Konsequenz, den Fatalismus, *nicht* zu ziehen gedenkt.«[154]

Das ist sicher beruhigend, dass der Waldgänger nicht Fatalist werden will. Die Frage ist nur, ob man dazu in den Wald gehen muss. Oder ob der Waldgang nicht allzu leicht in Weltflucht umkippt, die ja auch nicht fatalistisch sein muss, um folgenlos zu bleiben.

---

152 In der Tat wird im § 29 auf Partisanen und Guerilleros angespielt.

153 Ebd. 317.

154 Ebd. 306.

Wieder rächt sich die Ironie: Der Waldgänger, der Anti-Nihilist, wird, weil er nichts zu sagen hat und eben deshalb tausend Worte macht, um nichts zu sagen, zum einzig wahren Nihilisten. So endet denn der *Waldgang* mit einer besonders ahnungsvollen Passage, in der dem Viel- und damit Nicht-Sinn der Worte im Plural die Tiefe und Bedeutungsschwere des einen Wortes entgegengesetzt wird, das aber natürlich nicht ausgesprochen wird. »Die Worte bewegen sich mit dem Schiffe; der Ort *des Wortes* ist der Wald.«[155] Nicht zufällig erinnert das an Heidegger. Jünger und Heidegger pflegen einen Jargon, der sich weigert, etwas auch mal im Ernst zur Diskussion zu stellen (denn dazu müsste man das große Wort, im Singular, auch mal aussprechen), und der sich dabei sehr effektvoll den Anschein des Elitären gibt. Wer ihn in Frage zieht, wird abgefertigt: als Ignorant oder eben gleich als Nihilist und Zerstörer. Am Ende ist dann irgendwie alles eins und deshalb unaussprechbar: »Im Urgrund ist das Wort nicht Form, nicht Schlüssel mehr. Es wird identisch mit dem Sein.«[156] Und ganz wie bei Heidegger legt sich schließlich alles um das Nichts, die Leere, das Schweigen, die Stille: »Die Sprache webt um die Stille, wie die Oase sich um eine Quelle legt.«[157] Der Kampf dieser Antinihilisten ist selbst nihilistisch. Das kommt davon, wenn man nur »die Idee« hat, für die man kämpft, aber keine Idee, wovon die Idee noch Idee sein könnte.[158]

Das Geisterheer. Es könnte noch einen weiteren Aspekt in Jüngers Wahl des Waldgangs geben, einer, der Jünger selbst verborgen geblieben ist. Canetti ist aufgefallen, wie wichtig der Wald für die Phantasie der Deutschen und vor allem der deutschen Jugend war. Er schreibt:

155 Ebd. 371.

156 Ebd. 373.

157 Ebd.

158 Ich war bereit, es Jünger zugutezuhalten, dass er Drogen und Rausch ein Buch gewidmet hat. Doch die *Annäherungen* präsentieren in Wahrheit nur eine weitere Variante des Zelebrierens einer als erhebend empfundenen Metaphysik – diesmal sogar, ironisch genug bei dem Thema, besonders substanzlos. Das Buch ist der größtenteils belanglose und zunehmend unzusammenhängende Erguss eines alten Mannes, der sich den Anstrich der mystischen Tiefe zu geben bemüht ist. Viel ist vom »Namenlosen« und »Ungesonderten« die Rede, zu viel. Die Metaphysik vom Krabbeltisch ist wieder da, z.B.: »Das Mannigfaltige wird durchschritten und bleibt im wesenlosen Schein zurück.« (379) Dort, wo das wahre Sein geschieht, begegnet es als »Eintretendes«, das Geschehen selbst ist eben »Annäherung«. Es fehlen nicht die historischen Spekulationen: Offenbar leben wir in einer Zeit eines »Großen Übergangs«, der sich aber vor allen Dingen dadurch auszeichnet, dass man über ihn nichts Klares sagen kann. Wie immer gilt: Wenn man etwas benennen und diskutieren kann, dann muss es sich zwangsläufig um einen »kleinen Übergang« handeln. Man kann es nicht bestreiten, dass Jünger gelegentlich ein Gespür für Abgründiges hat; doch sobald er sich dann raunend darüber verbreitet (wie z.B. bei den Reflexionen über die Tiere gegen Ende), kommen doch wieder nur die abgedroschensten Phrasen heraus. Das freilich wird dann als Tiefsinn verkauft. Einmal glaubt man das vielleicht, aber am Ende camoufliert sich da schlichtweg denkerische Leere. Und das alles ist gekleidet in einen altertümelnden Stil, der wohl rauskommt, wenn jemand, dem der Stand im Wirklichen fehlt, versucht sich vorzustellen, was wohl guter Stil ist. Die Unechtheit der Sprache verrät die Unaufrichtigkeit der Gedanken. Wie jemand Jünger für einen großen Denker halten kann, bleibt schleierhaft.

> Das Massensymbol der Deutschen war das *Heer*. Aber das Heer war mehr als das Heer: es war der *marschierende Wald*. In keinem modernen Lande der Welt ist das Waldgefühl so lebendig geblieben wie in Deutschland. Das Rigide und Parallele der aufrechtstehenden Bäume, ihre Dichte und ihre Zahl erfüllt das Herz des Deutschen mit tiefer und geheimnisvoller Freude. Er sucht den Wald, in dem seine Vorfahren gelebt haben, noch heute gern auf und fühlt sich eins mit den Bäumen. […] Heer und Wald waren für den Deutschen, ohne dass er sich darüber im klaren war, auf jede Weise zusammengeflossen. […] Der Knabe, den es aus der Enge zu Hause in den Wald hinaustrieb, um, wie er glaubte, zu träumen und allein zu sein, erlebte dort die Aufnahme ins Heer voraus. Im Wald standen schon die anderen bereit, die treu und wahr und aufrecht waren, wie er sein wollte, einer wie der andere, weil jeder *gerade* wächst, und doch ganz verschieden an Höhe und Stärke.[159]

Das heißt aber: Der Waldgang Jüngers ist der Akt des Einzelnen nur gezwungenermaßen. Es ist der Akt eines, der lieber im Heer seinesgleichen fände, der das aber, nach dem Ende der echten Heere, die es natürlich nur unter Fürsten geben kann, nicht mehr vermag. Da geht einer wandeln unter den *Geistern* der Waffenbrüder. Und in Wahrheit ist ja der Text nichts anderes: die durchgeführte Phantasie einer namen- und wortlosen Verbrüderung der freien Einzelnen, ihre Verschwörung, nicht mehr zu einem Heer, aber immerhin zu einer Elitetruppe. Es ist die zeitliche Umkehrung in Bezug auf den Knaben: die Nostalgie des verlorenen Heeres. Damit auch endlich, was Jünger seit 1920 literarisch zu erreichen suchte: eine Rechtfertigung und Rettung aller Opfer im Hohen, in dem, das alle einzelnen umfängt und sie in ihrer Gemeinschaft nach oben wachsen lässt.[160]

---

159 Canetti: Masse und Macht. 202f.

160 Höchst aufschlussreich sind auch Canettis Ausführungen über den Überlebenden, in dem er die Essenz des Machthabers erkennt. Das Überleben wird zu einer Art Sucht, die zugleich mit dem Unsterblichkeitsstreben korrespondiert. »Alle Absichten des Menschen auf Unsterblichkeit enthalten etwas von einer Sucht, zu überleben.« (ebd. 267). Das passt sehr gut auf Jünger, dessen *Stahlgewitter* einen Moment des Überlebens auf den anderen häufen. Jüngers »heroischer Realismus« erhält hiervon Aufklärung, denn der Held ist in Canettis Perspektive der, der oft und viele überlebt hat und in dem sich daraus ein »Gefühl der Unverletzlichkeit« eingestellt hat (ebd. 269); Jünger: »Ab und zu, beim Schein einer Leuchtkugel, sah ich Stahlhelm an Stahlhelm, Klinge an Klinge blinken [auch einen Wald also] und wurde von einem Gefühl der Unverletzlichkeit erfüllt.« (In Stahlgewittern. 103) Dieses Heldentum des Überlebenden wird als Auserwähltheit erfahren (Masse und Macht. 268). Wie es Jünger schreibt, dessen Überleben im Ersten Weltkrieg wieder und wieder dem Zufall geschuldet war: »Derartiges sieht man nicht als Zufall an.« (In Stahlgewittern. 119)

Nichts Menschliches ist mir fremd

Wenn Sie sich schon einmal am Strand geärgert haben über all die anderen Menschen, die den Strand verstopfen, oder im Zug über die lästigen Mitreisenden, die nicht nur nerven, wenn sie lauthals in ihr Handy reden, sondern die vor allem die Demütigung für Sie bereithalten, dass auch Sie nur einer oder eine von den vielen sind, dass Sie sich zwar vielleicht für anderes und Besseres und für jemanden halten, der mehr Rechte, mehr Abstand, mehr Platz, mehr Respekt verdient, dass Sie aber durch die schiere Tatsache, mit all den anderen wie ein Schaf neben den anderen zu sitzen, Teil einer Herde – dann kennen Sie immerhin die Anfänge, den ersten Impuls, der sich, ist er nicht rechtzeitig in andre Bahnen umgeleitet, in reaktionäres Denken fortsetzen kann. Wenn Sie voller Verzweiflung die immergleichen, immerseichten Schlager und Hits bemerken, die offenbar Millionen von Menschen zum Heulen und Tanzen bringen, wenn Sie am Geschmack und Verstand all dieser Gleichgeschalteten zweifeln, wenn Sie die kalkulierten Mechanismen der Kulturindustrie beklagen, die dieses Immergleiche und damit die anspruchslosen Geister produziert – dann kennen auch Sie die Versuchung, die so naheliegt: die anderen, die meisten, die Vielen als Viele vor allem zu verachten. Wenn Sie sich fragen, was die jungen Leute in Scharen an den Strand des Ballermanns und in den Bierkönig zieht, wie sie *Twilight* Shakespeare oder wenigsten Stephen King vorziehen können, wieso das Fernsehen vor lauter Casting-Sendungen und B-Promiformaten zu platzen scheint, Casting-Sendungen noch dazu, in denen die Teilnehmer nicht nur öffentlich gedemütigt werden, sondern in denen die herrschende Gleichschaltung im Sinn der Verwertbarkeit voller Stolz zum Prinzip erklärt wird, abgeschmeckt nur mit der abgeschmackten Wertschätzung eines nicht näher bestimmten »Anders-Seins«, dann wissen Sie, woher die tiefe Skepsis gegenüber der Kultur unserer rätselhaften und widerspruchsvollen Gegenwart kommt. Wenn Sie nicht wissen, was Sie bei der nächsten Bundestagswahl wählen sollen, genauso wie bei der letzten, weil keine Partei den Aufgaben gewachsen scheint, weil sogar noch die Struktur heutiger Parteien so mit einem System verwachsen scheint, das eigentlich grundlegend reformiert werden müsste, dass von den Parteien gar keine Hilfe zu erwarten ist; wenn Ihnen alles irgendwie gleich erscheint, wenn es scheinbar egal ist, was Sie wählen, wenn die Minister und Würdenträger in Ihrem Kopf vor allem mit den Skandalen oder Misserfolgen verbunden sind, die ihre Amtszeit begleiteten, wenn Sie Vision, Mut, Aufbruch vermissen, so sehr, dass auch Ihnen manchmal das

Wort »Politiker« schon mit dem ironischen Unterton über die Lippen geht, der alle Stereotypen über Inkompetenz, Faulheit und Realitätsferne mittransportiert, dann haben Sie das erste Gefühl des Misstrauen in die demokratischen, parlamentarischen Systeme der westlichen Welt zu Beginn des 21.Jhs.

In solchem und ähnlichem beginnt die Reaktion. Einige dieser Gedanken und Affekte sind berechtigt. Sie können sogar höchst wertvoll sein, unverzichtbar gar, denn nur in ihnen und durch sie wird sich Kritik in ihrem besten Sinn realisieren. Niemand muss Reaktionär werden. Aber viele können es. Es gibt mehrere Gründe, weshalb solche und ähnliche, teilweise richtige und wichtige Intuitionen reaktionär werden. Ich nenne drei, und sie schließen sich nicht gegenseitig aus.

Der erste liegt in der *Kapitulation*. Es kann sein, dass die Summe der Desillusionierungen so erdrückend wird, dass kein Schritt mehr zu machen ist: Jeder führte doch wieder nur auf den Status quo zurück und damit auf Dummheit, Ausbeutung und Ungerechtigkeit. Wenn die Übermacht des Falschen so groß geworden ist, bleibt nur noch Resignation – oder aber ein Aufbegehren, dass keine Gefangenen mehr macht und nur mehr in der Sehnsucht besteht, es möge ein gnädiger Sturm alles Faule und Korrupte hinwegwehen: So oder ähnlich drückt es Travis Bickle einmal aus, und das Ende des Films ist so eindrucksvoll wie moralisch fragwürdig.

Der zweite Grund liegt in der *falschen Konkretheit*. Die Übermacht des Falschen wird, einmal so weit an- und zusammengewachsen (*concrescere*), zu einem dicken Block, den man nur noch als ganzen wahrnehmen kann. Es gibt nur einen Weg, sich dem Falschen wirkungsvoll entgegenzustellen: die Analyse, d.h. das geduldige Auseinandernehmen der Verhältnisse, ihrer Ursachen und Wirkungen. Mit einem Wort: Es braucht einen wissenschaftlichen Geist – aber nicht unbedingt einen wissenschaftlichen Grad, noch nicht einmal zwangsläufig eine ausgedehnte Bildung –, um echte, lebendige, befreiende Kritik zu betreiben. Worin liegen die Ursachen für die Ungleichverteilung von Reichtum? Das ist, z.B., keine wirklich schwierige Frage. Sicher bedarf sie immer wieder neuer und differenzierter Anstrengungen, wenn man bestimmte Phänomene im Einzelnen betrachten will. Und mit allgemeinen Aussagen ist selbstverständlich nicht alles gesagt. Aber die Prozesse der ursprünglichen Akkumulation (wie Marx das nennt) und des Matthäus-Prinzips: »Wer hat, dem wird gegeben« sind wahrhaft nicht schwer zu verstehen und sie gelten nahezu ausnahmslos. Dagegen sind bislang noch alle Versuche gescheitert, den Reichtum auf irgendeine Art von Verdienst oder Leistung in systematischer Weise zu beziehen. Wenn aber die Übermacht des Falschen für das Empfinden so weit eskaliert ist, dass es einen unanalysierbaren Block bildet, ist jede produktive, jede »aufgeklärte« Auseinandersetzung mit dem Wirklichen unmöglich geworden. (Man sieht daran im Übrigen, dass eine linke und eine reaktionäre Diagnose von der Falschheit des Liberalismus nur dem Anschein nach übereinkommen; sie sind in Wahrheit diametral entgegengesetzt.)

Schließlich gibt es den *Überdruss* gegen die Zumutung, immer auf alle Rücksicht nehmen zu müssen. Alle wollen sie Freischeine und besondere Beachtung und Entschuldigungen und Vorzugsbehandlungen, die Frauen, die Schwarzen, die Juden, die Moslems, die Armen, die Türken, die Schwulen, die Lesben, die Transleute und wie sie alle heißen. Und ich, wer nimmt den auf mich Rücksicht? Das Problem ist, dass diese Klage in ihrem letzten Punkt allzu oft richtig ist: So sprechen nicht nur, aber eben auch Leute, auf die

in der Tat niemand mehr Rücksicht nimmt. Das soll keine Entschuldigung sein, wohl aber der Teil einer Erklärung. Es ist schwer, immer rücksichtsvoll zu sein, immer daran zu denken und zu beachten, was andere empfinden, was sie verletzen könnte. Es ist schwer, zumindest für mich. Mag sein, dass es anderen leichter fällt. Man muss im Übrigen auch die Kritik einiger linker Autor*innen ernstnehmen, wonach zwar nicht die Praxis der Einbindung marginalisierter Gruppen, wohl aber die verbale Vorspiegelung der Rücksichtnahme auf alle möglichen Minderheiten sich in kontraproduktiver Weise verselbständigt hat, so dass eine wirkungsvolle linke Politik und damit die einzige erfolgversprechende Strategie gegen das Erstarken der Reaktionäre und Faschisten in einer Besinnung auf Herstellung realer Solidaritätsbeziehungen zu bestehen hat.[1] Immer aber wird linke oder emanzipatorische Politik von dem einen Grundsatz nicht abweichen können: den anderen und die anderen ernstnehmen, sie nicht verurteilen, sich nicht über sie erheben, sie lassen und ihre Bedürfnisse und Sehnsüchte auch dann nehmen, wenn ich sie nicht verstehe. Was weiß ich schon, was jemand in dem neuesten Hit von Helene Fischer findet oder im YouTube-Kanal irgendeiner Influencerin? Ich weiß das eben nicht, aber daraus folgt gerade nicht, dass da nichts sein *kann*. Das ist die Arroganz, ob aus Ermattung, Verzweiflung oder schierem Dünkel geboren, in der die Reaktion ihr Haus errichtet. Es ist ja auch wahr, dass einige wohlmeinende aber nicht sehr scharf denkende Linke diese erste Forderung auch mal falsch verstanden haben und etwa gewillt waren, Handlungen, die sie einem weißen Mann niemals hätten durchgehen lassen, bei einem Angehörigen einer Minderheit mit seiner anderen Kultur und Herkunft zu entschuldigen. Und es gibt, wie immer in der Realität, die eben unsauber und verwirrend ist, Fälle, wo man nicht so einfach sagen kann, ob nun die Minderheitenkultur oder die Mehrheitsmoral das letzte Wort haben soll. Diese Verwirrung auszuhalten und sie durchzuarbeiten ist aber nun einmal Teil der Aufgabe, die die Moderne uns stellt. Das moderne Denken fängt ja geradezu mit der Zuversicht an, dass wir, dass im Prinzip alle Menschen der Komplexität, der Unsauberkeit, der Unordnung des Wirklichen gewachsen ist: dass jeder und jede sie aushalten kann. Es ist der Reaktionär, der sagt: Ich kann und will das nicht mehr aushalten, die anderen können es eh nicht, also geht das nicht. Die Umkehrung und Unterschiebung der eigenen Begrenztheit, die sich in dieser klassischen Argumentation ausdrückt, ist ein ebenso klassisches Beispiel für das Spiel des Ressentiments, das jeder immer nur beim anderen sieht.

Auch ich kenne diese Verlockung. Und ich kenne auch die Lust an den einfachen Lösungen, die eine Lust an der Vernichtung ist. Ich schaue mit Genuss Filme wie *John Wick* und ich juble James Bond zu, wenn er nicht einfach nur den Bösewicht am Ende aus der Welt schafft, sondern dabei auch noch unverschämt gut aussieht und einen lockeren Spruch draufsetzt. Ich bin gegen die Todesstrafe, kenne aber den Impuls, der sagt:

---

1 Das Schauspiel, das hieraus entsteht, ist ein besonders erschütterndes, für die Rechte jedoch besonders ergötzliches. Diejenigen, für die sich Linkssein primär über die Kategorien der Identitätspolitik definiert, wollen in der Kritik der Linken die Denunziation der Rechten erkennen – und reagieren entsprechend. Was folgt, ist einmal mehr linke Selbstzerfleischung, wo eine gemeinsame Anstrengung vonnöten wäre. Solange dieser Knoten nicht gelöst ist, solange – um es ganz einfach zu sagen – nicht verstanden wird, dass nun einmal das Sein sehr wohl das Bewusstsein bestimmt, wird es nicht hier weitergehen.

So einen sollte man an die Wand stellen! Die Reaktion, als Denkbewegung und Affektordnung, und beides in eins, ist mir intim vertraut. Ich bin kein Reaktionär. Ich weiß aber, woher die Reaktion kommt, und ich weiß das, weil ich ihre Quellen in mir selbst finde. Es ist in gewisser Hinsicht »einfach«, Reaktionär zu werden, denn es bedeutet, sich nicht der Arbeit der Differenzierung und Analyse stellen zu müssen und stattdessen die Lust am Wegwischen und Fertigmachen, am Aburteilen und Vernichten zu bedienen. Wahrscheinlich, sehr wahrscheinlich habe ich diese Lust auch in diesem Buch selbst bedient.

Das genau ist aber der Punkt. *Die Ethik des Denkens ist vor allen Dingen eine Ethik der Aufrichtigkeit*. Es ist die Aufrichtigkeit, die uns befähigt, die Wurzeln der Reaktion in uns zu finden und manchmal wohl auch schon mehr als nur der Wurzeln. Die uns befähigt, unsere eigenen Beschränkungen wenn nicht zu überwinden, so doch zu erkennen. Die uns lehren kann, wo sich der rechte und wohlgesinnte Wille zur Aufklärung mit den destruktiven Impulsen verbindet, die ihre Kraft aus genau der Quelle ziehen, die die eigene Aufgeklärtheit, ihrer erklärten Absicht zufolge, trockenlegen möchte. Die Ethik des Denkens beginnt und endet mit der Einsicht, die in einem berühmten Zitat von Terenz ausgesprochen ist: *Nichts Menschliches ist mir fremd*.[2]

Es ist diese Einsicht, die uns auffordert, das, was wir kritisieren, nicht in irgendein fremdes Außen zu verlegen, das mit uns und mit dem wir nichts zu tun hätten. Ich bin kein Faschist und ich bin kein Nazi. Ich weiß nicht, warum jemand Juden vergast oder Frauen ermordet. Ich sollte mir aber nicht einbilden, dass diese Möglichkeit nichts mit mir zu tun hat. Bin ich selbst Mensch und sind solche Taten menschliche Möglichkeiten, so werden sich ihre Bahnen oder Spuren auch in mir finden, und sei es auch noch so verblasst. Ich schreibe das nicht, um den Unterschied zwischen Täter und Nicht-Täter einzuebnen. Es bleibt ja dabei: Nur ein Nazi ist ein Nazi, nicht einer, der sich darum bemüht zu verstehen, wie das möglich gewesen ist. Ich schreibe das auch nicht, um irgendeiner aufgewärmten Variante der Schuldhaftigkeit und moralischen Inadäquation des Menschen das Wort zu reden. Das sind alles Mythen, die im Zweifel die Menschen nur schlechter machen, nie besser, wie Spinoza gezeigt hat. Ich schreibe es, weil ich glaube, dass nur auf diesem Weg sowohl ein Verstehen der Ereignisse und der Entwicklungen möglich ist und nur so auch Mittel gefunden werden können, die wirklich dem Schlechten etwas entgegenzusetzen in der Lage sind und die dies nicht nur wortreich erklären. Es geht dabei auch sicher nicht um irgendeine Selbstzerfleischung, bis man den kleinen Nazi in sich entdeckt. Es geht nur darum, in den Anfängen und Spuren der Reaktion (in diesem Fall) den Anfang des Verstehens zu finden; eines Verstehens, das, durchgeführt, den Wegen folgt, die ins Einverständnis mit dem Fühl- und Geistlosen führen, und das genau dadurch die Stellen entdeckt und benennen kann, an denen eine Abzweigung möglich ist. Niemals ist die Reaktion ein Schicksal, der Faschismus ist noch über

2 Genauer heißt es in der Komödie *Heauton Timorumenos*: »Homo sum, humani nil a me alienum puto.« Leider, leider erweist sich im Stück derjenige, der den Satz sagt, als selbstgerechter Schwätzer. Kontext wie Rezeptionsgeschichte des Satzes restituiert Lefèvre (Ich bin ein Mensch). Er stellt fest, dass der Satz meist ohne diese von dem Handlungsverlauf erzwungene Infragestellung durch die Geschichte transportiert worden ist. Kein Wunder, kommt in ihm eben sehr wohl eine unverzichtbare Forderung zu gültigem Ausdruck.

keinen als ein Verhängnis gekommen. Das reaktionäre Raunen vom Schicksal hat nicht zuletzt diesen Zweck: die Verantwortung für das eigene Denken zu leugnen.

Und schließlich darf die Formel von Terenz als Erinnerung daran dienen: als Erinnerung, dass in jedem, der uns begegnet, ein Schatz und eine Würde eigener Art liegt, so dass die Rücksicht auf den anderen und die möglichst urteilslose Offenheit für den anderen keine Bürde der politischen Korrektheit ist, sondern das Werk der Humanität selbst – und dadurch der einzige Weg zur Freude, den wir Menschen kennen.

8. Carl Schmitt: Lust und Schrecken der Apokalypse

Proton Pseudos. Für den oberflächlichen Blick will sich Carl Schmitt nicht so ohne weiteres in die Galerie der Reaktionäre einreihen lassen, die ich hier aufmache, so wie er sich ebenso, auf den ersten Blick, dagegen sträubt, in den Begriff Eingang zu finden, den ich vorschlage. Dieser Begriff zeichnet sich ja dadurch aus, dass die Reaktion eine Flucht ins Affektive aus einer als unerträglich empfundenen Situation des Seinsmangels ist. Carl Schmitt aber scheint hier nicht reinzupassen. Mehrere hervorstechende Eigenschaften seiner Texte sprechen offenbar dagegen, allen voran sein unbestreitbarer *Scharfsinn*: Seine Texte sind außerordentlich klar argumentierende und von oft hellsichtigen Differenzierungen lebende Analysen. Scharfsinn, als das Vermögen der Unterscheidungen, ist doch augenscheinlich das exakte Gegenteil der reaktionären Verwischung der Spuren. Das Brachiale und Pornographische des *Kampfes als inneres Erlebnis* wird man bei Schmitt ebenso wenig finden wie das Heidegger'sche Raunen. Weiterhin stellt Schmitt durchgehend eine polyglotte *Weltläufigkeit* zutage, die sich schlecht vertragen will mit der Borniertheit, die wir oft mit dem Begriff des Reaktionärs verbinden: Er zitiert mit der gleichen Selbstverständlichkeit aus dem Lateinischen und Altgriechischen wie aus dem Englischen, Französischen, Italienischen und Spanischen. Er vermag sich damit eher die Aura des geistigen Grandseigneurs zu geben als den Anstrich des ressentimentgeladenen Dunkelmannes. Zudem sind seine Texte durchgehend von einem beeindruckenden und stets beherrschten *wissenschaftlichen* Apparat begleitet, die sie selbst zu »hegen« scheinen, um einen Lieblingsausdruck von Schmitt zu gebrauchen: Wenn andere Reaktionäre ständig die »objektive« Forschung zugunsten ihrer »Weltanschauung« verraten haben, ist Schmitt immer (*scheinbar*) ganz Wissenschaftler geblieben. Es hat sogar nicht an Versuchen gefehlt, Schmitt von linker Seite aus zu vereinnahmen und zu benutzen: Ich werde zwar zeigen, dass ich nicht glaube, dass das möglich ist; es gibt aber vielfach eine grundlegende Kritik des Liberalismus bei Schmitt, die man fast gleichlautend auch bei einigen marxistischen und sozialistischen Autoren findet. Freilich zieht Schmitt ganz andere Schlüsse aus dieser Kritik. Gleichwohl konnte man ihm diese Analysen, die ihn dem politischen Gegner anzunähern scheinen, als ein Indiz intellektueller *Ausgewogenheit* anrechnen. Schließlich, und das ist vielleicht das Erste, gibt es bei Schmitt keine Verwirrung in Bezug auf das literarische Genre: Schmitt schreibt keine Romane und Erzählungen, er verrät nicht einmal das etwas zu weit verbreitete Bedauern, kein

Schriftsteller geworden zu sein. Auch philosophiert er nicht, weder im guten noch im schlechten Sinn. Vielmehr ist er *Jurist*, und er schreibt auch als Jurist. Seine Texte beziehen sich auf die eine oder andere Weise immer auf rechtliche, vor allem staatsrechtliche Fragen, für die Schmitt in der Weimarer Republik als einer der bekanntesten und angesehensten Experten galt. Und es war als Jurist, dass sich Schmitt nach 1933 den Nazis andiente, selbst am 1. Mai 1933 Parteimitglied wurde und ekelhafte Texte zur staatsrechtlichen Rechtfertigung der Diktatur veröffentlichte.

Fangen wir also mit diesem letzten Punkt an, um die Gestalt Schmitts und sein Denken aufzuschlüsseln und ihm den richtigen Platz in diesem Gruppenbild mit Dame zu geben. Ich zitierte einen Satz aus dem *Glossarium*, einem erst posthum veröffentlichten Notiz- und Tagebuch aus den Jahren 1947–1958: »Ich habe immer nur als Jurist gesprochen und geschrieben und infolgedessen eigentlich auch nur zu Juristen und für Juristen.«[1] Die Aussage ist eindeutig genug. Schmitt will sich als Fachjurist verstanden wissen, der sich streng in den Grenzen seiner Wissenschaft und dem Kreis der mit ihr Befassten hielt. Genau das ist die erste Lüge, das *proton pseudos* von Schmitts Werk, und das sogar dann, wenn man die unsäglichen Einlassungen während der Nazizeit außen vor ließe. Ich hatte Gelegenheit, eine spezifisch reaktionäre Unredlichkeit zu konstatieren, und ich hatte ebenso schon bemerkt, dass es sich dabei nicht unbedingt um irgendeine Art persönlicher Unehrlichkeit handelt; zumindest ist diese Frage, z. B. wie weit einer an den eigenen Schwindel glaubt, unerheblich für die Sache, die sich rein in der Analyse der Texte als solcher in aller Klarheit herausheben lässt. Auf literarischer Ebene drückt sich die Unaufrichtigkeit nämlich nicht nur in mehr oder weniger gesuchten und letztlich gefeierten Uneindeutigkeiten aus (im Übrigen auch, wie sich gleich zeigen wird, bei Schmitt) oder in der fast systematischen Mystifizierung von Macht und Gewalt mithilfe leerer, aber suggestiver Begriffe; vielmehr lässt sich die Unaufrichtigkeit der reaktionären Prosa in der systematischen, durchgängigen Übereinanderschiebung zweier inkompatibler Schreibweisen und Genres und Absichten diagnostizieren: Was bei Hobbes noch eine begrenzte Strategie mit einem klar definierten politischen Ziel war – die Präsentation eines politischen Programms unter der Verkleidung einer philosophischen Theorie, also die Ineinanderschiebung von Theorie und Performanz, von Traktat und Manifest –, wird in den Texten der Reaktionäre zur Methode. Der Vorteil ist, dass man sich damit selbst aller Verantwortlichkeit begibt, man kann immer sagen: Nein, das habe ich nie gesagt, denn meine Äußerungen sind ganz anders zu interpretieren. Die Unfähigkeit jener, die sich direkt oder indirekt mit den Nazis gemeingemacht oder sie gefördert hatten, nach dem Krieg in eine verantwortliche Auseinandersetzung zu dieser Verantwortung zu treten, hat systematische Gründe und ist nicht primär Ausdruck eines persönlichen moralischen Versagens. Wir werden dasselbe bei Schmitt finden, der, nebenbei bemerkt, immer dagegen gewettert hat, wenn einer meinte, moralische Erwägungen ins Feld führen zu dürfen. Vor allem aber werde ich zeigen, wie Schmitt durchgehend die juristische Form einsetzt, um Texte zu schreiben, die eigentlich etwas ganz anderes sein wollen als juristische Facherörterungen – und die auch immer so verstanden wurden. Es wird sich dabei die Gelegenheit ergeben, zu »erklären«, woher die Absenz (bzw. Abstinenz) des

1 Schmitt: Glossarium. 13.

reaktionären Höhepunktes bei Schmitt kommt, der in der Tat weder dem rohen Brutalismus noch der Mystik des Unaussprechlichen so nachgegeben hat wie etwa Jünger oder Heidegger. Wenn ich sagen: »erklären«, dann meine ich damit keine biographische oder historische Ursachensuche, sondern lediglich den Aufweis eines Zusammenhangs von Textform und *Hemmung*, »Hegung«, die das spezifische, passiv-aggressiv anmutende Gepräge von Schmitts Prosa ausmacht.

Polis und Polemos. Im Jahr 1932 erscheint ein kurzes Buch, das den Titel *Der Begriff des Politischen* trägt. Darin legt Schmitt eine pointierte Bestimmung dieses Begriffes vor: »Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von *Freund* und *Feind*. Sie gibt eine Begriffsbestimmung im Sinne eines Kriteriums, nicht als erschöpfende Definition oder Inhaltsangabe.«[2]

Bevor man weitergeht, vergegenwärtigt man sich am besten zuerst den theoretischen Hintergrund: Schmitt sucht in diesem Text eben das Kriterium zu finden, das das Politische als Politisches zu erkennen gibt und etabliert. Die Freund-Feind-Unterscheidung ist das, was das Politische als solches ausmacht und wodurch das Politische von anderen Ordnungen der Kultur (dem Religiösen, dem Ästhetischen, dem Moralischen, dem Ökonomischen) abgegrenzt ist.

In Ordnung. Aber wie kommt man darauf? Und was meint Schmitt genau mit dieser Begriffsbestimmung? Wie ist sie zu lesen?

In einem ersten Schritt kann man ja sagen: Gut, es ist wahr, dass Menschen einander zu Feinden werden können und es immer wieder, viel zu oft, werden. Was ist daran aber bemerkenswert? Man muss allerdings sogleich ergänzen, dass Schmitt mit seinem Begriff nicht die Feindschaft von Privatpersonen zueinander meint. Schon sprachlich könne man das unterscheiden; so gibt es im Lateinischen den »inimicus« als privaten Feind und den »hostis« als den öffentlichen. Nur um den letzteren geht es Schmitt. In der Assoziierung von Menschen als Freunden und ihrer Entgegensetzung zu den Fremden, den anderen, den Feinden besteht für ihn die Eigenart des Politischen. Und es ist wichtig, ja sogar: allesentscheidend, dass es eine Gemeinschaft von Freunden eben nicht für sich geben kann. Die politische Dimension beginnt eigentlich erst da, wo es einen Feind gibt.

Wie ist das genau gemeint? Hier nun fangen die charakteristischen Unklarheiten an, die diesen Text ausmachen, der wie alle von Schmitt auf der Oberfläche eine äußerste Klarheit inszeniert. Einerseits soll die Sache mit dem Feind so konkret und existenziell wie nur irgendwie möglich gedacht werden. »Die Begriffe Freund und Feind sind in einem konkreten, existentiellen Sinn zu nehmen, nicht als Metaphern oder Symbole […]. Hier handelt es sich nicht um Fiktionen und Normativitäten, sondern um die seinsmäßige Wirklichkeit und die reale Möglichkeit dieser Unterscheidung.«[3]

Zweierlei muss hier sogleich angemerkt werden: Erstens haben diese Betonungen selbst einen polemischen Sinn, indem mit ihnen vor allem eins gemeint ist: Schmitts Theorie beansprucht damit, den Pazifismus oder allgemein alle Hoffnungen auf eine friedliche Welt als grundfalsch zu erweisen. In einer schieren Setzung wird erklärt, dass

2 Schmitt: Der Begriff des Politischen. 25.

3 Ebd. 27.

die Menschen, »die Völker«, wie es hier auch heißt, sich faktisch in Freund und Feind gruppieren, und dass nichts und niemand etwas daran ändern kann. Zum einen: Ja, es kann sein, dass alle Versuche, den Krieg unmöglich zu machen, scheitern müssen – aber folgt daraus etwa (wie es Schmitt immer und auch hier insinuiert), dass diese Versuche gar nichts bringen? Zum anderen: Von der Konstatierung, gegen die man kaum wird argumentieren können, dass nämlich tatsächlich Feindschaft und Krieg zu allen Zeiten präsent waren, bis zu der Behauptung, dass Feindschaft und Krieg das Wesen des Politischen ausmachen, führt ein weiter Weg. In Wahrheit führt dahin gar kein Weg. Es ist und bleibt eine leere Setzung.

Zweitens ist hier schon bemerkenswert, dass die Identifizierung der Feindschaft mit dem Politischen eine *ontologische* Tragweite haben soll. In diesen Seiten wird unermüdlich betont, dass es hier um die Wirklichkeit, die Realität, die Existenz, das Sein geht. Reaktion auch hier als Antwort auf eine ontologische Fragwürdigkeit.

Aber noch einmal: Was genau ist gemeint mit der Feindschaft? Nichts anderes als die untergründig immer wirksame Drohung von Kampf und Krieg:

> Denn zum Begriff des Feindes gehört die im Bereich des Realen liegende Eventualität eines Kampfes. […]. Ebenso wie das Wort Feind, ist hier das Wort Kampf im Sinne einer seinsmäßigen Ursprünglichkeit zu verstehen. […] Die Begriffe Freund, Feind und Kampf erhalten ihren realen Sinn dadurch, dass sie insbesondere auf die reale Möglichkeit des physischen Tötung Bezug haben und behalten. […] Krieg ist nur die äußerste Realisierung der Feindschaft. Er braucht nichts Alltägliches, nichts Normales zu sein, auch nicht als etwas Ideales oder Wünschenswertes empfunden zu werden, wohl aber muss er als reale Möglichkeit vorhanden bleiben, solange der Begriff des Feindes seinen Sinn hat.[4]

Das Erste, was hier auffällt, ist die Stapelung von modalen Ausdrücken, deren Zweck klar ist: Sie sollen die tiefere Wirklichkeit von Feindschaft, Kampf und Krieg erweisen, eine tiefe Wirklichkeit, die sich als »reale Möglichkeit« immer unter der Oberfläche der alltäglichen Handlungen verbirgt. Freilich wird es meistens nicht klarer, wenn man modale Ausdrücke übereinanderschichtet. Man fragt sich schon, was denn eine irreale Möglichkeit sein soll, die es ja auch geben müsste, wenn es eine reale gibt. Aber das deutet doch nur darauf hin, dass wir uns hier nicht mehr im Feld der Rechtslehre befinden, sondern mitten in der Metaphysik. Diese Sätze sagen nicht das Geringste über reale politische oder gar juristische Sachverhalte, aber vieles über die Art und Weise, wie Schmitt die Welt sieht. Es handelt sich um eine Metaphysik oder vielleicht sogar um eine Theologie, in der die Welt als Schlachtfeld erscheint. Der tiefe Pessimismus, verbunden mit der Lust an der Finsternis der eigenen Vision, abgerundet mit der elitären Gewissheit, eine besondere Härte zu besitzen, wenn man solcherlei erbarmungslose Wahrheiten zu erfassen und auszusprechen fähig ist, sind die Ingredienzien einer zutiefst pubertären Denkweise. Nur, dass sie hier (anders etwa als bei Ayn Rand) kaschiert werden unter dem Deckmantel einer angeblich rechtswissenschaftlichen Untersuchung.

4 Ebd. 31.

Aber was sollte das sein, eine »seinsmäßige Ursprünglichkeit des Kampfes«? Eine Antwort nennt Schmitt ja: das Töten. Wenn das also die »seinsmäßige Ursprünglichkeit des Kampfes ist«, dann ist man wieder bei der Heidegger'schen Gleichung von Sein und Tod angekommen, aber mit der Verschärfung, dass es diesmal nicht der eigene Tod ist, sondern der Mord am anderen oder aber meine Ermordung durch ihn. Der Satz, der aus unzähligen amerikanischen Filmen bekannt ist: »it was him or me«, wird hier zu einer metaphysischen Weisheit erhoben.

Vielleicht aber meint Schmitt das auch gar nicht. Wir werden gleich sehen, inwiefern er nicht so verstanden werden will. Aber dann bedeutet dieser Ausdruck eben gar nichts mehr und ist reine rhetorische Berechnung: eine Hochstilisierung mithilfe von bedeutungsschwangeren Adjektiven zum Zweck der Herstellung eines Affekts. Staffage erhabener Begrifflichkeiten, die einen Höhepunkt simulieren sollen. Der Ort also, wo die Tendenz die Fassade des pseudo-juristischen Textes durchstößt.

Um so einen Höhepunkt geht es tatsächlich. Schmitt hat, man merkt es, angesichts der Form, die ihm sein Textgenre aufgibt, einige Schwierigkeiten, so einen Höhepunkt selbst in Szene zu setzen – wie es zum Beispiel Jünger ja bis zum Erbrechen tut –, aber an die Stelle dieser *Inszenierung* wird die *Besprechung* derselben gesetzt. Es wird nämlich behauptet, dass hier, in der Feindschaft, so ein Höhepunkt erreicht wird. Schmitt drückt es immer wieder in ähnlichen Wendungen aus, die alle darauf hinauslaufen, dass in der Feindschaft *das höchste Maß an Intensität des Seins* erreicht ist. »Der politische Gegensatz ist der intensivste und äußerste Gegensatz […].«[5] Das Politische »bezeichnet kein eigenes Sachgebiet, sondern nur den Intensitätsgrad einer Assoziation oder Dissoziation von Menschen […].«[6]

Die Gleichung Krieg = äußerste Intensität = wahres Sein gilt also auch hier, wie bei Jünger, nur unter anderen literarischen Voraussetzungen. Und wie schon bei Jünger gilt auch hier der Einwand: Keine Frage, Krieg und Kampf sind sicher Erlebnisse von höchster Intensität – der Schluss, sie seien deshalb auch Siegel ontologischer Wahrheit, ist aber nicht valide. Für die Reaktion kein Problem, weil es ihr nie um Schlüsse ging.[7]

Ebenso trifft man in neuer, noch radikalerer Form auf den *Formalismus* der Reaktion. Es ist für Schmitts Theorie des Politischen geradezu grundlegend, dass es im Politischen um nichts Bestimmtes geht! Sobald das Politische in irgendeiner Form durch Inhalte bestimmt ist, ist seine wesensmäßige Reinheit verloren. Nicht ein Inhalt, sondern nur die Form deckt auf, was das Politische ist.[8] Es ist nicht wichtig, worum der Kampf geht im

5 Ebd. 28. Vgl. auch ebd. 26. 31. 35. 36.

6 Ebd. 36.

7 Es ist und bleibt nun einmal eine überaus dürftige Philosophie. *Wie* dürftig, das zeigt diese Notiz vom 13.11.1951, in der Schmitt allen Ernstes meint, seine maximal reduktionistische und unoriginelle Antithese sei die letzte Wahrheit – und er ein großer Philosoph: »Ich denke, also habe ich Feinde; Ich habe Feinde, also bin ich. Das ist die Quintessenz der Geschichtlichkeit und aller Philosophie, die Geschichtsphilosophie ist. Es ist die Quintessenz alles dessen, was sich über Denken und Sein überhaupt denken lässt; es ist das konkrete Denken schlechthin. Der Ungebildete Mensch aber denkt abstrakt.« (Glossarium. 265) Wer behauptet, *das* sei das Wesentliche, was sich über Denken und Sein sagen lässt, der hat offensichtlich weder vom Denken noch vom Sein viel Ahnung.

8 Immer wieder verraten sich die Reaktionäre, indem sie ungewollt die Wahrheit über sich selbst sagen. So ist Schmitts Porträt Hitlers im *Glossarium* nichts als eine ausgeführte Kritik an eben dem

Politischen, Hauptsache, es wird gekämpft. Es ist eben die Denkweise einer verzagten Nostalgie: Wie gern würde man zurück in die Zeiten einfacher, unbestrittener, autoritär verkündeter und allgemein geglaubter Wahrheit – Zeiten, die es wahrscheinlich nie gegeben hat. Man ist es sich aber schuldig, diese naive Nostalgie als Naivität zu erkennen, ihr nicht nachzuhängen. Aufgeben aber kann man sie auch nicht. Was tun also? Sie formalisiert pflegen, nicht als Glaube an eine bestimmte Idee, sondern an die Idee als solche, also daran, dass man noch an was glauben kann.

Was sich da verrät, ist letztlich einfach die *Sehnsucht nach Einfachheit und Klarheit* in komplizierten Zeiten. Wenn es noch Freund und Feind gibt, dann ist endlich eine Frontlinie gefunden; es gibt dann eine letzte eindeutige Unterscheidung. Alles andere weiß man ja nicht so richtig: gut und schlecht vor allem sind reichlich unscharf geworden. Was soll man denken von all den Errungenschaften und Lächerlichkeiten der Moderne? Wie mit ihnen umgehen? Von der allgemeinen Krankenversicherung bis hin zum Eurovision Song Contest: Was soll das alles? Ist dieser oder jener Blockbuster nun eine wunderbare herzerwärmende Unterhaltung oder reine Manipulation? Das würde man doch schon gerne wissen. Das und so vieles mehr. Weiß man aber nicht mehr. Wie schön wäre es, wenn es noch klare Grenzen gäbe. Richtig und falsch. Wahr und unwahr. Schön und hässlich. Immerhin, wenn all diese Kategorien fragwürdig und umstritten geworden sind, so ist doch immerhin der Streit selbst unstrittig. Er muss nun also an die Stelle der inhaltlichen Auseinandersetzung treten, die ihrerseits nichts anderes sein kann als Diskussion. Was Schmitt von ihr hält, jedenfalls soweit die Sphäre des Politischen betroffen ist, macht der Text über *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* zu genüge deutlich. Man kann sich denken, dass die Antwort in einem Wort zu sagen ist.

Es ist aber nicht ganz richtig, was ich eben geschrieben habe. Ich hatte behauptet, dass die reaktionäre Drehung, insofern sie formalistisch ist, von allen inhaltlichen Unterscheidungen abstrahiert. Das ist nicht ganz wahr. Denn in der Tat restituiert dieser Formalismus eine andere inhaltliche Unterscheidung, die umso monolithischer und brutaler ist: die zwischen den Eigenen und den Fremden. Der Feind, das ist letztlich der Fremde.

> Er ist eben der andere, der Fremde, und es genügt zu seinem Wesen, dass er in einem besonders intensiven Sinne existenziell etwas anderes und Fremdes ist, so dass im extremen Fall Konflikte mit ihm möglich sind, die weder durch eine im voraus getroffene generelle Normierung, noch durch den Spruch eines »unbeteiligten« und daher »unparteiischen« Dritten entschieden werden können.[9]

Formalismus, an dem er selbst so wirkungsvoll mitgestrickt hat (und es ist im Übrigen auch nur eines von vielen Porträts Hitlers, die alle den einen Zweck haben: zu beweisen, dass der Autor nichts mit Hitler zu tun hatte). »Es [das ›leere Individuum‹, als das Hitler bezeichnet wird] machte Ernst mit tierischem Ernst. Womit machte es Ernst? Mit den Affekten und Formeln, die sich ihm boten. Begriffe wie Tat, Wille, Macht, Rasse, Genie, Führer, Charisma. Umgekehrt waren diese bisher ziemlich rein gedachten Affekte und Formeln überrascht und glücklich, ernst genommen zu werden. Nun hatte man den Ernstnehmer, den Ernstmacher, einen nichts als Realisator, dem man das Weitere überlassen wird, einen nichts als Durchführer und Vollstrecker […] die reine Funktion des Tuns; das Werk ohne Glauben.« (Glossarium. 112f.)

9 Der Begriff des Politischen. 26.

Was damit also konstruiert ist, ist die Rechtfertigung eines massiv auf Homogenität und irgendwie »natürliche« Zusammengehörigkeit abzielenden Volksbegriffes, der keineswegs rein formalistisch alles ineinander eintauschen lässt. Der Faschismus ist die logische Konsequenz dieser Metaphysik, die sich als Juristerei geriert. Schmitts Engagement im Dritten Reich war kein Unfall. Geschmeidiger lässt sich im Übrigen die Einladung zum Antisemitismus auch nicht formulieren.

Es lässt sich hier noch ein weiterer Aspekt von Schmitts Versteckspiel erkennen. Die Methode der Überblendung, die es immer erlaubt, bei Bedarf mal das eine, mal das andre zu behaupten, die Politik *à deux mains* (um einen auch Schmitt geläufigen Ausdruck zu verwenden), zeigt sich auch bei diesem scheinbar so scharf und apodiktisch formulierten Theorem von Freund und Feind. Denn einerseits rechnet Schmitt es sich als ein großes Verdienst an, mit seiner Begriffsunterscheidung einen Weg gefunden zu haben, das Reich des Politischen von allem Hass und von persönlicher Ranküne befreit zu haben. Ja, erst durch die Anerkennung der öffentlichen Feindschaft sei eine Reduzierung der Feindschaft möglich; wer hier nicht unterscheidet, endet bei der absoluten Feindschaft, die als Ziel nur noch die Vernichtung des Feindes kennt. So soll diese Bestimmung als Arbeit an einer Humanisierung, nicht zuletzt auch des Krieges zu verstehen sein. Auch erklärt Schmitt manchmal, dass er doch nur eine Tatsache ausgesprochen habe, sozusagen ohne Wertung. »Die hier gegebene Definition des Politischen ist weder bellizistisch oder militaristisch, noch imperialistisch, noch pazifistisch.«[10] Wenn Schmitt schreibt: »Den Feind im politischen Sinne braucht man nicht persönlich zu hassen«,[11] dann ist das ja im Grunde nur eine juristisch begründete Reformulierung der Jünger'schen Lieblingsszenen von der Achtung, die der Soldat dem Feind entgegenbringt – und deren Begrenzungen und Fragwürdigkeit schon erörtert wurden. Schließlich wird sich Schmitt vor allem nach dem Krieg mit Hingabe der großen Disziplin des gehobenen Selbstmitleids widmen, und dann fallen etwa Sätze wie dieser: »Immer wieder bin ich von neuem erschrocken über die Feindschaft, die das bloße Aussprechen des Wortes und des Namens ›Feind‹ gegen mich entfesselt hat.«[12]

Aber der Punkt ist eben, dass alle diese entdramatisierenden Selbstdeutungen Augenwischerei sind. Sie alle ignorieren vorsätzlich genau das, worum es in der Setzung des Politischen als Opposition von Freund und Feind geht: eben das Moment der höchsten Intensität, das zwar (da hat Schmitt recht) nicht auf der Ebene des Textes performativ vollzogen wird, also nicht literarisch hergestellt wird wie etwa bei Jünger, wohl aber ausgesprochen und damit gesetzt wird. Wir haben eben nicht eine juristische Theorie vor uns, sondern eine (gehemmt-)pathetische Evokation einer bestimmten Idee von dem, was Politik wohl idealerweise (im Sinn der Reaktion) bedeuten soll. Das Erhabene ist zwar nur als Zitat da, aber als dieses ist es der Kern von Schmitts Darlegung. Alles andere ist unaufrichtiges Ausweichen vor der Verantwortung für das eigene Wort. Bei Schmitt kann man das Moment der Unredlichkeit der Prosa sogar sehr genau als eine Taktik des Zitats definieren. Die reaktionäre Unaufrichtigkeit, die verschiedene Genres oder Aussageweisen überblendet, wird hier verdichtet in die vorgebliche Zitierung des

10 Ebd. 32.

11 Ebd. 28.

12 Glossarium. 9.

Erhabenen (des Kampfes), so dass Schmitt immer behaupten kann, er habe sich das Zitat ja nicht zu eigen gemacht. Die Intensität sei immer noch die eines anderes.

Und selbst wenn man sich nicht so weit vorwagen wollte in der kritischen Analyse: Man muss sich immer noch fragen, was für einen Wert eine »Hegung« und Relativierung der Feindschaft haben kann, die doch im gleichen Atemzug als eine des höchsten Gegensatzes bezeichnet wird. Wenn Schmitts Bestimmung des Feindes angeblich eine Rationalisierung und Entpersönlichung des Krieges ist, so dass der Feind nicht mehr vernichtet werden muss – wie passt das damit zusammen, dass nur der Feind ist, der mich töten will und wird, wenn er die Gelegenheit hat, und den ich töten will und werde? Das reaktionäre Erfordernis höchster Intensität verträgt sich genau nicht mit der angeblichen Sorge um den Feind. Da kann Schmitt noch so oft den Bürgerkrieg als das schlimmste Übel beklagen, weil in ihm der Feind aller Menschlichkeit entkleidet ist: die Erklärung, wie seine Bestimmung des Politischen als Feindschaft dem irgendetwas entgegenzusetzen hat, bleibt er schuldig. In Wahrheit ist sie eine Verklärung genau dieser Entmenschlichung, die sich selbst, weil sie als theoretische Setzung nicht die Leidenschaftlichkeit des echten Krieges teilt (was sie teils bereut), einredet, sie habe damit die Entmenschlichung des Feindes überwunden. Schmitt teilt die Faszination für den härtesten Kampf, für das Töten des Feindes und für seine Entmenschlichung; er traut seiner Faszination nur nicht ganz. Er ist immer zwanghaft getrieben, seine eigene reaktionäre Affektivität zu hemmen, ihr die letzte Erfüllung zu versagen. Nicht weil er dem reaktionären Affekt misstrauen würde, sondern weil er der Erfüllung misstraut. Seine Gehemmtheit ist die des guten Katholiken, der er ist. Deshalb ist das Ergebnis so gespenstisch: Anstatt dem Brutalismus der Reaktion zu entkommen, liefert Schmitt ihm das diamantene Prisma, in dem er nur umso edler erscheinen kann. Der Gegensatz von Freund und Feind ist, wie wir bald sehen werden, nicht die einzige Gelegenheit, zu der sich Schmitt in solcher gehemmten Ersatzbefriedigung übt. Der Extremismus ist bei ihm vielmehr zur Methode erhoben. Zuvor aber muss der Gedankengang, in den der Feindbegriff gehört, noch zurück und nach vorne weiterverfolgt werden.

Irgendein Feind? Irgendein Staat? Die Vorbereitung für diese Inkriminierung des Fremden als des Feindes und damit für die faschisierende Füllung des reaktionären Formalismus findet sich bereits in einem früheren Text: *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* von 1923. Wie immer beweist Schmitt auch hier seinen Scharfsinn und seine breite Bildung. Das Büchlein ist im Wesentlichen eine Kritik an der Praxis parlamentarischer Systeme, deren geistige Wurzeln im Liberalismus verortet werden. Schmitt erklärt dort, dass der Parlamentarismus in Wahrheit ein überlebtes System darstelle, weil niemand mehr an ihn und an seine Prinzipien, namentlich freie, rationale Diskussion und Öffentlichkeit, glaube. Weiterhin unterscheidet er zwischen dem Parlamentarismus einerseits und der Demokratie andererseits. Die Demokratie als eine Begründungsform von Politik, die alle Entscheidungen auf einen Willen des Volkes zurückbeziehe, sei keineswegs an eine bestimmte politische Organisationsform gebunden. Demokratie könne, so Schmitt, durchaus in diktatorischen Systemen ihren Ausdruck finden, in denen z.B. per Akklamation die Führung bestätigt wird. »Es kann eine Demokratie geben ohne das, was man modernen Parlamentarismus nennt und einen Parlamentarismus ohne

Demokratie; und Diktatur ist ebensowenig der entscheidende Gegensatz zu Demokratie wie Demokratie der zur Diktatur.«[13]

Es ist wahr, dass sich Schmitt auf einen engeren Begriff von Diktatur bezieht, dessen Geschichte und Theorie er in einem gleichnamigen Buch von 1921 entwickelt hat. Dort hatte Schmitt historisch zwischen einer kommissarischen und einer souveränen Diktatur unterschieden, also zwischen der, grob gesagt, antiken Gestalt, in der die Diktatur eine zeitlich begrenzte Verfassungseinrichtung zum Zweck des Schutzes des Staates in einer Notlage war, und der, ebenso grob gesagt, modernen Gestalt, in der sich die Diktatur von einer echten Ausnahme zur permanenten Ausnahme hin entwickelt.[14] Ich werde auf die Bedeutung des Ausnahmezustandes, der Ausnahme, des Ernstfalles bei Schmitt gleich noch eingehen. Wir können aber hier schon folgendes festhalten: Das Buch *Die Diktatur* von 1921 ist in der Tat im Wesentlichen historisch und juristisch; eine politische Tendenz lässt sich dort nur im Rande erahnen, und eigentlich auch eher im Rückblick von den späteren Texten aus. Das ändert aber nichts daran, dass der Text über den Parlamentarismus, dessen Tendenz unübersehbar ist, wieder genau mit der Zweideutigkeit arbeitet, die die reaktionären Texte so unredlich macht: Schmitt wird immer wieder erklären können, dass es ihm in dem eben zitierten Satz selbstverständlich um einen staatsrechtlich engen und genauen Begriff von Diktatur gehe; man wird ihm da schwer widersprechen können. Doch in Wahrheit ist es ganz offensichtlich, dass Schmitt in seinem *Parlamentarismus*-Buch einen ganz präzisen Zweck verfolgt: Er erklärt unumwunden, dass die Geschichte seit dem 19.Jh. der Idee der Demokratie zum Sieg verholfen habe. Keine ernstzunehmende Forderung und Standortbestimmung kann heute auf die Berufung auf die Demokratie verzichten. Schmitt wendet nun aber einen solchen Begriff von Demokratie an, dass dieser von sich aus auf eine Diktatur ganz anderer Art führt, nämlich eben nicht mehr auf eine umgrenzte Ausnahmeregelung, sondern auf den permanenten Ausnahmezustand, der die Diktaturen des 20.Jhs. zu solchen Höllenmaschinen macht. Seine Strategie ist ganz unübersehbar die, den Begriff der Demokratie so zu manipulieren, dass er von alleine auf die Diktatur führt, mit der er sich dann nicht mehr nur verträgt, sondern in der er sich in Wahrheit erfüllt. So sehr daher viele der einzelnen Analysen und viele der Kritikpunkte Schmitts hinsichtlich des Parlamentarismus bedenkenswert sind und sich nicht selten mit dezidiert linken Kritiken treffen, so wenig braucht man glauben, dass Schmitt einer Ermächtigung des Volkes in einem emanzipatorischen Sinn das Wort redete.

Dass eine linke Lesart ausgeschlossen ist, wird besonders in der Vorbemerkung zur zweiten Auflage von 1926 deutlich. Demokratie wird von Schmitt als Identität von Regierenden und Regierten definiert. Diese auf den ersten Blick unverdächtige, weil unterbestimmte Definition wird nun aber sogleich in einem Sinn gefüllt, der nur noch wenige

13 Schmitt: Parlamentarismus. 41.

14 Zum Begriff der souveränen Diktatur vgl. vor allem: Die Diktatur. 126. 134f. »Die souveräne Diktatur sieht nun in der gesamten bestehenden Ordnung den Zustand, den sie durch ihre Aktion beseitigen will. Sie *suspendiert* nicht eine bestehende Verfassung kraft eines in dieser begründeten, also verfassungsmäßigen Rechts, sondern sucht einen Zustand zu schaffen, um eine Verfassung zu ermöglichen, die sie als wahre Verfassung ansieht. Sie beruft sich also nicht auf eine bestehende, sondern auf eine herbeizuführende Verfassung.« (134)

politische Optionen zulässt. Die Identität von Regierenden und Regierten wird nämlich gedeutet als eine substantielle »Homogenität«, und diese wiederum wird kaum verhohlen als eine volkhafte Gleichheit verstanden. Im Gegensatz zu diesem »demokratischen« Begriff vertritt der Liberalismus nach Schmitt eine Gleichheit ohne Ungleichheit, die automatisch in Gleichgültigkeit und in Ohnmacht führe. Das nun bleibt allerdings reine Behauptung bei Schmitt. Die Setzung Gleichheit ohne Ungleichheit = Gleichgültigkeit ist ein typisches Beispiel für Schmitts Scheinevidenzen, die oft in knappe Formeln gedrängt leicht darüber hinwegtäuschen, dass sie auf Abstraktionen beruhen. Schmitt bemerkt und kritisiert, dass die liberalen politischen Systeme bei aller Berufung auf allgemeine Menschenrechte etc. es doch nie geschafft haben, faktisch die Ungleichheiten, die sie verdammen, auszuräumen. Im Gegenteil, sie stützen sich oft selbst auf solche Ungleichheiten. Das ist vollkommen richtig. Für Schmitt ist damit aber das Urteil gesprochen nicht nur über den Liberalismus, sondern gleich über das moderne Projekt einer emanzipatorischen und auf alle Menschen gerichteten Politik. Zwingend ist das freilich nicht, man könnte doch ebenso gut und besser in den Widersprüchen des Liberalismus genau die Aufgaben sehen, die er selbst stellt, ohne ihnen gewachsen zu sein – und die dennoch zwar den Liberalismus in Frage stellen, selbst aber nicht obsolet werden.[15]

Für Schmitt aber geht der Weg in die andere Richtung. Es gilt, eine »Homogenität« des Volkes herzustellen, der die Fremden als Ausgeschlossene gegenüberstehen.

> Zur Demokratie gehört also notwendig erstens Homogenität und zweitens – nötigenfalls – die Ausscheidung oder Vernichtung des Heterogenen. […] Die politische Kraft einer Demokratie zeigt sich darin, dass sie das Fremde und Ungleiche, die Homogenität Bedrohende zu beseitigen oder fernzuhalten weiß. Bei der Frage der Gleichheit handelt es sich nämlich nicht um abstrakte, logischarithmetische Spielereien, sondern um die *Substanz der Gleichheit*. […] Immer ist die Gleichheit nur solange politisch interessant und wertvoll, als sie eine Substanz hat und deshalb wenigstens die Möglichkeit und das Risiko einer Ungleichheit besteht.[16]

---

15 Schmitts Strategie in diesem Buch ist aber die: Er präsentiert die Widersprüche und Schwierigkeiten der modernen parlamentarischen Systeme in einer Weise, dass sich der Schluss offenbar von selbst aufdrängt, dass sie *und mit ihnen die Prinzipien*, die in ihnen nur näherungsweise eingelöst sind, grundsätzlich diskreditiert sind. Das wird so nicht ausgesprochen; die Leserin kann aber kaum anders, als eben das herauszuhören. Dabei werden aber Tausend Sachen einfach zusammengeworfen, und man merkt, dass Schmitt dort scharfsinnig ist, wo es ihm passt. Ja, Diskussion und Öffentlichkeit sind in den parlamentarischen Demokratien nicht verwirklicht. Aber sind sie etwa *gar nicht verwirklicht*? Schmitt insinuiert, dass sie gar nicht verwirklicht werden *können* – klug, wie er ist, spricht er es aber nicht so aus. Hieße das also, dass man Diskussion und Öffentlichkeit gar nicht braucht, nicht einmal als »Ideale«? Das wäre ja wieder eine andere Frage. Dann erklärt Schmitt aber, dass eh keiner mehr an sie glaubt – wer sagt das? Der einzige Schluss ist offenbar: Also weg mit dem ganzen falschen Apparat! Auch das steht dort nicht, und es wird doch auf jeder Seite nahegelegt. So entsteht eine Pseudo-Klarheit im Dienst der Diskreditierung der gesamten modernen und emanzipatorischen Idee von Politik: Schmitts schmutziger kleiner Trick, den er mit großer Ausdauer einsetzt. (Vgl. hierzu vor allem: Parlamentarismus. 61–63).

16 Ebd. 14. Wenn Schmitt gegen Ende der Schrift die Anwendungsmöglichkeiten von Sorels Mythentheorie betrachtet, stellt er nicht ohne Befriedigung fest, dass der nationale Mythos dem sozialistischen offenbar überlegen ist. Überlegen worin? In der Fähigkeit, die Leidenschaften und Intensi-

So Schmitt schon 1926. Wir haben hier den systematischen Rahmen vor uns, der ein paar Jahre später durch das Schema von Freund und Feind auf ein neues Niveau des Prinzipiellen erhoben und zugleich spekulativ aufgeladen wird. Der Rahmen dieses Begriffes von Demokratie und das Schema von Freund und Feind lassen im Grunde nur mehr eine politische Option zu: eine faschistische Diktatur, die die unmittelbare Einheit des Führers mit dem, nun von allem Fremden, Feindlichen gereinigten Volk behauptet. »Wenn mit der demokratischen Identität Ernst gemacht wird, kann nämlich im Ernstfall keine andere verfassungsmäßige Einrichtung vor der alleinigen Maßgeblichkeit des irgendwie geäußerten, unwidersprechlichen Willens des Volkes standhalten.«[17] Was Schmitt in diesem theoretischen Dreischritt konstruiert, ist ein Paradebeispiel für die reaktionäre Strategie selbst, die von Jünger auf den knappsten Ausdruck gebracht wurde: »die demokratische Formulierung eines antidemokratischen Aktes«.[18]

Wohin das führt, zeigen ohne großen Interpretationsspielraum die Beiträge, die Schmitt nach der Machtergreifung der Nazis zum Zweck der Rechtfertigung ihrer Herrschaft geschrieben hat. Die Dienstbeflissenheit, mit der sich Schmitt da angeboten hat, ist wirklich erstaunlich. Es gibt keinen Zweifel: Hitler an der Macht, das befriedigt ganz tiefe Wünsche bei Schmitt. Genauso wenig Zweifel gibt es hierüber: Die juristische Weihe der Nazis führt in direkter Linie den Gedanken aus der *Parlamentarismus*-Schrift und aus dem *Begriff des Politischen* fort. Wie in jener betont Schmitt immer wieder, dass wahre Gleichheit eben Ungleichheit brauche, so dass also Gleiches gleich, Ungleiches ungleich zu behandeln ist. Das wird dann sofort auf die Diskriminierungen und den Antisemitismus der Nazis übertragen. Auf der Grundlage »der sachlichen und substanzhaften Gleichartigkeit des ganzen, in sich einheitlichen und gleichartigen deutschen Volkes« wird der Ausschluss, die »Reinigung« des öffentlichen Lebens von allen »nichtarischen, fremdgearteten Elementen« betrieben. »Wir lernen vor allem Freund und Feind richtig unterscheiden.«[19] Der Liberalismus hingegen mit seinem Geschwätz von der Gleichheit aller habe nur die Verbrecher und Volksfeinde geschützt – die Argumentationsformen des Faschismus haben, wie man sieht, keine allzu große Variationsbreite.

In einem anderen Text wird das Prinzip der Ungleichbehandlung des Ungleichen zur Idee eines neuen Standesrechts weitergesponnen. Der (angeblich) drohenden Zersplitterung des neuen Staates wirkt dann das Führerprinzip entgegen, das die radikale Einheit des Staates, den, wie Schmitt sagt, »totalen Staat« garantiert. Dieser Text ›Staat, Bewegung, Volk‹ von 1933 kann als Skizze einer umfassenden juristischen Rechtfertigung und Klärung des NS-Staates gelesen werden. (Man begegnet wieder der von Adorno bemerkten absoluten Verdrehung der Begriffe, indem auch Schmitt die höchste denkbare Unverantwortlichkeit, nämlich die des keiner weiteren Kontrolle unterstehenden und zugleich einer menschenfeindlichen Ideologie folgenden Führers, gerade als höchste Verantwortlichkeit bezeichnet.)[20]

---

täten der Menschen zu mobilisieren (ebd. 88f.) – und so sprechen die Reaktionäre am Ende doch immer die Wahrheit über sich selbst mit aus.

17 Ebd. 21.

18 Jünger: Der Arbeiter. 270.

19 Das gute Recht der deutschen Revolution. In: Gesammelte Schriften 1933–1936. 28–31. 28.

20 Staat, Bewegung, Volk. In: Ebd. 76–115. 105.

Die ›Fünf Leitsätze für die Rechtspraxis‹ lesen sich schließlich als Programm für die restlose Nazifizierung des Rechtswesens, die mit dem apodiktisch geäußerten, durch nichts begründeten Leitsatz enden: »*Der nationalsozialistische Staat ist ein gerechter Staat*.«[21] Na dann!

All das zeigt, dass Schmitts Rechtsdenken nicht zufällig und schon gar nicht irrtümlich in den Faschismus mündet. Es war schon immer in der rechten Fahrrinne gewesen. Nie war Schmitt einfach nur ein Jurist gewesen, der für Juristen geschrieben hat. Die Beziehung ist, wenn es des Nachweises bedürfe, schon an diesem einen Punkt abzulesen, dass Schmitt immer wieder in den Texten der 30er Jahre betont, dass die Reichstagswahlen vom März und November 1933 keine Wahlen im liberal-demokratischen, parlamentarischen Sinn waren, sondern Plebiszite, also Bestätigungen dafür, dass der Volkswille sich in Hitler seinen legitimen Ausdruck verschafft hat.[22] Die Überwindung der liberalen Demokratie durch die »wahre«, sich mit der Diktatur vertragende Demokratie, die Schmitt im Parlamentarismus-Text theoretisch vorexerziert hatte – sie wird nun nachträglich in den Wahlen von 1933 als Dokument der gelungenen Selbstbesinnung des Volkes auf die Freunde und die neu erlernte Identifizierung der Feinde wiedererkannt.

Die Schwierigkeiten, bei der Lektüre das Frühstück bei sich zu behalten, werden durch den massiven Antisemitismus nicht erleichtert, der Schmitt dabei offenbar ganz locker von der Feder geht. Das sieht man schon an den Texten von 1933: So wartet das übliche Intellektuellen-Bashing in ›Die deutschen Intellektuellen‹ mit wenig subtilen Spitzen gegen Einstein, Heine und Friedrich Julius Stahl auf.[23] In dem schon angeführten Text über ›Das gute Recht der deutschen Revolution‹ finden sich Sätze, die wenig Interpretationsspielraum lassen: »Die neuen Bestimmungen über Beamte, Ärzte und Anwälte reinigen das öffentliche Leben von nichtarischen fremdgearteten Elementen.«[24] In einem zurecht berüchtigten Text werden die Gesetze vom September 1935, darunter die sogenannten Nürnberger Rassegesetze als ›Verfassung der Freiheit‹ gefeiert, gegen den liberalen Freiheitsbegriff, der nur Vorwand für Fremdherrschaft (durch wen wohl?) sei.[25]

Das widerlichste Dokument zumindest in diesem Band ist aber der Text ›Das Judentum in der Rechtswissenschaft‹, das die Eröffnungsrede und das Schlusswort einer von Schmitt unter diesem Titel im Oktober 1936 organisierten Tagung enthält.[26] Da ist der Antisemitismus der einzige Inhalt, und die Absicht ist es, ihn als eine, nein: als die zentrale rechtswissenschaftliche Kategorie zu etablieren. Völlig daneben ist leider auch der

21 Fünf Leitsätze für die Rechtspraxis. In: Ebd. 54–56. 56.

22 Z.B. Ebd. 49. 70f. 78. 121.

23 Ebd. 32–35. Alles andere als Zufall sogar, erscheint der Text doch am 31.Mai 1933 im Westdeutschen Beobachter, also direkt nach den systematisch geplanten Bücherverbrennungen, deren Höhepunkt der 10. Mai 1933 war. Die gesamte Propaganda um diese Bücherverbrennungen (inklusive der Rede von Goebbels vom 10. Mai) herum betonte die Zusammengehörigkeit von Judentum und dem angeblich übertriebenen, d.h. lebensfeindlichen, d.h. bloß destruktiven Intellektualismus (eine besondere Lieblingsidee des brutalistischen Reaktionärs). Schmitt wusste offenbar genau, was er sich und den neuen Herren schuldig war.

24 Ebd. 28.

25 Ebd. 282–284.

26 Ebd. 482–491.

Kommentar, den der oder die Herausgeber diesem Text in den knappen Hinweisen am Ende des Bandes beigefügt haben. Dort heißt es lakonisch, zu lakonisch: »Seit Winter 1935 wusste Carl Schmitt, dass er von der SS als Gegner eingestuft wurde. Nachdem er 1936 im Laufe des Jahrs die sich zuspitzende Lage erkannte, versuchte er seiner Entmachtung durch eine sich verstärkende judenfeindliche Haltung entgegen zu wirken.«[27] Es folgen noch ein paar Sätze zur Organisation der Tagung und zum letztendlichen Scheitern von Schmitts Strategie. Das ist als historische Einordnung sicher in Ordnung und auch wichtig. Aber kann man denn wirklich so eine »Erklärung« einfach so stehen lassen? Selbst wenn man nicht wüsste, dass Schmitt eben sehr wohl Antisemit war – ist das wirklich irgendeine Form von »Erklärung« oder sogar »Argument« oder vielleicht gar (so lässt sich der Kommentar jedenfalls lesen – und allein diese gar nicht so fernliegende Deutungsmöglichkeit macht ihn unmöglich) »Entschuldigung«? Ein einflussreicher und angesehener Nazi droht, aufgrund von parteiinternen Kämpfen seine Position zu verlieren. Also entschließt er sich, noch fanatischer als seine Gegner zu erscheinen. Man schreibt das so hin, als gäbe es keine anderen Möglichkeiten sich zu verhalten. Als wäre nicht bereits das Engagement bei den Nazis selbst und dann auch der verbissene Wille, die eigene Stellung und Privilegierung unter keinen Umständen aufzugeben, eben das Problem. Als würde die Bereitschaft, noch tiefer ins Widerwärtige hineinzuwaten, nicht erst recht das Urteil über diese Person sprechen. Im besten Fall ist die Formulierung des Kommentars unglücklich.

Der Souverän. Diese Ausführungen sind nicht vollständig, ohne den Blick auf die Spitze der politischen Gemeinschaft zu richten. Es genügt nicht, dass es eine durch den gemeinsamen Feind gestiftete politische Gemeinschaft gibt. Oder noch genauer: diese Stiftung bleibt solange aus, wie nicht klar ist, wer genau denn der Feind ist. Doch die Frage ist: Wer entscheidet, wer der Feind ist? Schmitts politisches Denken fordert nicht nur Einheit, Homogenität und scharfe Abgrenzung, sie kann das alles auch nur unter der Bedingung einer klaren hierarchischen Ordnung denken, an deren Spitze eine letztentscheidende Person steht. Vor allem in dem kleinen Büchlein *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* von 1922 wird das deutlich.

Schmitt setzt sich darin, vor allem im zweiten Kapitel, kritisch mit einer idealistischen, ganz auf Gesetze und die juristische Form gerichteten Verfassungslehre auseinander. Seine Anmerkungen sind hier ganz zutreffend. Maximal vereinfacht ist eine solche idealistische Lehre – die sich ausdrücklich oder nicht als Erbe des Naturrechtsgedankens erweist – unfähig, von dem Anfang, der Setzung einer Verfassung oder eines politischen Systems Rechenschaft abzulegen. Woher kommen Verfassungen und Staaten denn? Sicher nicht aus Gesetzen oder dem Naturrecht, sondern aus Akten einer realen Macht. Insofern ist Schmitts Souveränitätslehre also eine wertvolle Erinnerung daran, dass eine Rechtslehre, die für die realen Bedingungen von Rechtsetzung und Rechtspraxis blind bleibt, zu kurz greift. »Es kommt für die Wirklichkeit des Rechtslebens darauf an, wer entscheidet.«[28]

27 Ebd. 542.

28 Schmitt: Politische Theologie. 40.

Dann aber ist natürlich auch dieser Theorieteil wieder eine taktische Volte. Was Schmitt hier wie nebenbei erledigt – denn es wird nur einmal en passant erwähnt[29] –, ist der seit der Französischen Revolution in liberalen wie sozialistischen Theorien grundlegende Gedanke, dass das Volk der Souverän sei. Schmitt kontert mit einem überraschenden und entwaffnenden Registerwechsel. Sein Text beginnt mit einer ganz anderen Definition des Souveräns: »Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.«[30]

Was macht Schmitt hier also? Er setzt der liberalen und demokratischen Formel vom souveränen Volk, die einen *Anspruch* formuliert, die Konstatierung einer (vermeintlichen) *Realität* entgegen: dass man Ende immer irgendwer entscheidet. Auch das ist natürlich ein Trick, insofern sich diese Ersetzung auf die Fragen gar nicht einlässt, ob und in welchem Sinn sich die Souveränität vom Volk aussagen ließe bzw. welches Verständnis vom Volk sich dann zu entwickeln hätte und was das für die Konzeption des Politischen ergeben würde. Es ist ein echter Taschenspielertrick: Man schaut auf die eine Hand und bemerkt nicht, wie Carlchen einem die Armbanduhr klaut. Ob die demokratische Forderung eine *Berechtigung* haben könnte, wird damit von vornherein als Frage eliminiert.

Wir müssen aber noch näher auf diese Definition eingehen. Und zuerst in einem inhaltlichen Sinn. Es ist ja nicht ohne Plausibilität, was Schmitt da bemerkt: In Ausnahmesituationen gibt es eine Instanz oder Person, die sich entscheidend über alle anderen hinwegsetzt – und zwar unabhängig davon, ob ihr diese Rolle auch verfassungsrechtlich zukommt oder nicht. Das ist dann der Souverän. Das *Faktum* erweist die Souveränität. Der Souverän entscheidet dabei 1) darüber, ob überhaupt ein Ausnahmefall vorliegt und 2) wie auf ihn zu reagieren ist. Es ist diese doppelte Definitions- und Handlungsmacht, die die Souveränität ausmacht. Da der Souverän in der Ausnahmesituation die Aufgabe hat, das politische System zu schützen, muss er mit Vollmachten ausgestattet sein, die keiner regelmäßigen verfassungsmäßigen Instanz zukommen, ja: die nicht einmal voll definiert sind. Sie können gar nicht definiert sein, weil die Natur des Ausnahmezustandes nun einmal darin besteht, dass er an die politische Führung Herausforderungen stellt, die vom Verfassungsrecht gar nicht erschöpfend bedacht werden können. Das alles hat seinen guten Sinn: Als im Februar 1962 die Flut über Hamburg hereinbrach und sich der Innensenator Helmut Schmidt mehr oder weniger selbst zur letzten Instanz erklärte, machte er sich in der Terminologie Schmitts eben zum Souverän. Dass er dabei und vielleicht auch in einigen seiner Maßnahmen die ihm verfassungsmäßig verliehenen Machtbefugnisse überschritt, hat ihm mit gutem Grund keiner angekreidet: Er war nämlich sehr erfolgreich damit, als es darum ging, den Hamburgern in dringender Notlage alle erreichbare Hilfe zukommen zu lassen.

So weit, so gut. Aber es ist offensichtlich, dass Schmitt anderes und mehr meint als einen zupackend und glücklich agierenden Senator, noch dazu von der SPD. Denn die argumentative Strategie von Schmitt ist eine ganz andere. Sie besteht darin zu fordern, dass es immer so einen Souverän, also letzten Entscheider geben muss, und wenn es ihn nicht gibt, dann hat der Staat, dem er vorsteht, faktisch keine Souveränität, sondern ist,

29 Vgl. Schmitt: Politische Theologie. 52.

30 Schmitt: Politische Theologie. 13.

ob er es weiß oder nicht, Satellit oder Kolonie eines anderen Staates. Der Ausnahmezustand mag nur selten sein, gibt Schmitt zu. Er kann aber im Prinzip *immer* ausgerufen werden. Seine Abwesenheit ist nur die einer Latenz. Was Schmitt hier also inszeniert, ist die Delegitimierung und Desavouierung des »Normalzustandes«. Er lässt den Ausnahmezustand in den Normalzustand einsickern, so dass am Ende nur jener etwas über die Wahrheit des Politischen enthüllt, während dieser nur Fassade ist. Was wir hier wiederfinden, ist der Übergang von der kommissarischen zur souveränen Diktatur, die Schmitt kurz zuvor historisch detailliert nachgezeichnet hatte. Nun aber wird deutlich, was in dem Buch über die Diktatur noch implizit blieb, nämlich *die große Sehnsucht Schmitts nach der Diktatur*. Die kommissarische Diktatur war eine geregelte Praxis, etwa in der Römischen Republik. Die souveräne aber ist die Antwort der Reaktion auf die Bestrebungen der Moderne: auf Freiheit, Volkssouveränität, Demokratie, Gleichheit, Rechtssicherheit, Aufklärung und was es noch alles für Horrorbegriffe in Schmitts Vokabular gibt. Hatten wir eben die Strategie der Entwendung und Umdrehung des Demokratiebegriffs zum Zweck der Herstellung der Diktatur erlebt, so finden wir nun die gleiche Bewegung in Hinsicht auf den Souveränitätsbegriff. Beide führen in die Diktatur.

Die Diktatur ist aber eben nicht die Restauration der alten Königsherrschaft. Wie schmerzlich Schmitt das Ende der Fürsten und Könige empfindet, ist jeder halbwegs sensiblen Leserin sofort spürbar. Reaktion ist aber eben nicht Restauration. Reaktion ist die desillusionierte Tochter der Moderne, an die sie nicht glaubt. Sie kann aber, so viel Moderne steckt eben doch in ihr, auch nicht mehr geradehin an eine gottgegebene politische Ordnung glauben. Die Rückkehr zum Ancien Regime ist keine Option. Es gilt also, unter den Bedingungen einer existenziellen Desillusionierung die Kopie monarchischer Herrschaft zu erstellen, die noch möglich ist. Daraus zieht die Reaktion ihre charakteristische Schwermut und ihren unübersehbaren Pessimismus: Das, was als wahres Glück imaginiert wird, ist verloren. Das einzige verfügbare Glück leidet von Anfang an an diesem Verlust. Der Verlust muss sich also in der Idee des möglichen »Glücks« und seiner politischen Organisation selbst abbilden. Es kommt daher, dass die Herstellung echter Herrschaft nun nicht mehr als der freie Akt eines allmächtigen Gottes erscheint – der selbst, das ist der Sinn von Schmitts Rede von »Politischer Theologie«, seine Attribute zu einer bestimmten Epoche den Monarchen mitteilte –, sondern als die notwendige, die erzwungene Antwort auf die fürchterliche Lage des Menschen. Seit Hobbes steht den Autoren, die in diese Geschichte der Reaktion gehören, immer wieder der Schrecken eines durch keine Autorität oder übergeordnete Macht mehr in Bahnen gelenkten Bürgerkriegs vor den Augen. Bei Schmitt steigert sich diese Angst bis zur Besessenheit. Wie Hobbes ist auch Schmitt davon überzeugt, dass eine sich selbst überlassene Menschheit in nichts anderem enden wird als in Anarchie und gegenseitigem Gemetzel.

Es liegt hier eine charakteristische Bestimmung des »Naturzustandes«, die sich eben bereits bei Hobbes findet und die von Schmitt konsequent weitergedacht wird. Der Naturzustand ist, allen Aufklärungsträumen entgegen, eine anarchische, chaotische, brutale, alles verschlingende Gewaltorgie, die niemand im Ernst wünschen kann. Der Naturzustand wird aber durch den Staat nicht aufgehoben, sondern nur unterdrückt. Er verliert darin nichts von seiner Mächtigkeit und Wirkungskraft. Sie wird nur latent. Sie zieht sich an bestimmte Stellen zurück, verdichtet sich dort. Man versteht, weshalb Schmitt die Feindschaft zum eigentlichen Fokus des Politischen macht: Weil sich in

ihr der Naturzustand eine manifeste und damit wenigstens in Teilen manipulierbare Gestalt gibt.

Auf der anderen Seite ist aber der Souverän selbst ein solches Refugium des Naturzustandes. Agamben hat das in seiner Theorie des Homo sacer, gestützt auf Hobbes und Schmitt, hervorgehoben. Agamben gelingt mit einer kleinen Ergänzung eine grundlegende Änderung der Schmitt'schen Theorie. Er bemerkt nämlich, dass der Ausnahmestellung des Souveräns auf der anderen Seite die Ausnahmeposition des Homo sacer entspricht. Der Souverän ist der, der sich selbst aus einer Rechtsordnung ausnimmt, der eben souverän über die Ausnahme entscheidet. Dem entspricht aber, dass es dann Menschen gibt, die gegen ihren Willen aus einer Rechtsordnung ausgenommen sind. Sie sind ausgenommen, d.h. sie sind als Ausgenommene Teil der Ordnung, von der sie ausgenommen sind. Sie sind nicht einfach ausgeschlossen, obwohl auch das passieren kann (etwa in der Verbannung). Sie sind vor allen Dingen aber absolut entrechtet. Agamben greift zur Kennzeichnung dieser Position auf den Ausdruck des Homo sacer aus der römischen Rechtslehre zurück. Wie diese Entrechtung sich ergibt, lässt sich ablesen an den Texten, die Schmitt zu Beginn der Naziherrschaft schreibt und in denen die Entrechtung der Juden systematisch juristisch gerechtfertigt wird. Schmitt affirmiert diese Entrechtung, ohne sich über den systematischen Zusammenhang mit der Ausnahme des Souveräns Rechenschaft abzulegen. Er genießt sichtlich beide Seiten: die absolute Ausnahme des Souveräns in einer Macht, die nur von ihm selbst eingeschränkt werden kann; und die absolute Entrechtung, die als eine Wiederherstellung einer völkischen Gleichartigkeit imaginiert wird. Beides sind bei Schmitt die zusammengehörigen Aspekte der Etablierung echter staatlicher Einheit – und damit der Garantie gegen Anarchie und Bürgerkrieg.

Agamben erinnert nun daran, dass in dieser souveränen Ausnahme der Naturzustand im Souverän verdichtet ist.[31] Seine Handlungen unterstehen eben keinen Gesetzen und Kontrollen mehr. Er agiert vollkommen frei, herrisch, apodiktisch. Schmitt würde darin einen Beleg für seine These sehen, dass dem Naturzustand nicht auszuweichen ist. Er ignoriert aber, wie viele andere Reaktionäre auch, dass diese vermeintliche Rettung vor der Anarchie mit einem hohen Preis erkauft ist. Man kann und muss die Frage wiederholen, die sich schon angesichts der Hobbes'schen Philosophie aufdrängt: Ist denn wirklich jede Herrschaft besser als keine Herrschaft? Ist jede noch so brutale Diktatur gerechtfertigt, allein schon dadurch, dass sie den Bürgerkrieg verhindert? Bei Schmitt kommt natürlich ohnehin nur eine faschistische Diktatur infrage. Man sieht aber, dass Schmitts Nazi-Engagement in gerader Linie seines Denkens liegt.

Man versteht wohl auch angesichts dieser Lehre vom Naturzustand ganz, woher Schmitts Abscheu und Verachtung für die liberal-demokratische Idee des Politischen stammt. Diese irrt sich, indem sie alles auf die falsche Karte setzt, nämlich auf eine rechtliche und staatliche Normalität, die nur Schein ist. Für die liberale Idee des Politischen ist der Ausnahmezustand wirklich nur eine Ausnahme. Für Schmitt ist er die Sache selbst. Wenn die Entwertung des »Normalzustandes« mit seinen Verfahren und berechenbaren Wegen erst einmal weit genug getrieben ist, kann die ansonsten

31 Vgl. dazu Giorgio Agamben: Homo sacer. Italienisch. 41–45. Dt. 45–49.

völlig überzogene Forderung plausibel erscheinen, dass unbedingt einer und nur einer entscheiden müsse.

Gegen die liberale Auffassung, die in Gesetzen und Formen denkt, setzt Schmitt auf einen radikalen Personalismus. Seine Frage ist immer, *wer* entscheidet, nicht nach welchen Grundsätzen oder durch welche Prinzipien seine Entscheidung gerechtfertigt ist. Noch einmal: Diese Gegenposition ist insofern wertvoll, als sie hilft, die Naivität und den Idealismus allzu »legalistischer« und rationalistischer Theorien von Recht wie von Politik zu erden. Das Problem ist aber, mit welchem massiven affektiven Sinn der Personalismus bei Schmitt aufgeladen wird. Wie alle Reaktionäre findet er es nun einmal geil, dass einer entscheidet.

Genau diesen Punkt muss man aber noch genauer fassen, um die eigentümliche Gestalt Schmitts in der Reihe der Reaktionäre präzise umreißen zu können. Der Vergleich mit Jünger ist aufschlussreich: Bei Jünger wirkt eine unübersehbare Faszination für eine radikale Bewegung, die nichts außerhalb ihrer lässt. Zwar soll auch bei Jünger alles auf den Staat hinauslaufen, auf eine neue Art von Staat. Dennoch kennt Jünger eine eigene Lust, die auf die Zerstörung alles Alten bezogen ist. Literarisch wie inhaltlich sind Texte wie der über die ›Totale Mobilmachung‹ oder über den *Kampf als innere Erfahrung* Inszenierungen einer hemmungslosen, orgiastischen Vernichtungsmaschinerie. Das findet sich bei Schmitt eben nicht. *Schmitt ist nie hemmungslos*. Das macht ihn geradezu aus. Er inszeniert auch nicht, sondern theoretisiert. Seine Prosa ist, selbst da, wo sie sich von den Formen des Wissenschaftlichen freimacht, nicht überschwänglich, sondern im Gegenteil kleinlich, pedantisch, besserwisserisch – so etwa in dem unsäglichen Büchlein *Ex Captivitate Salus*.

Kein Zweifel: Auch Schmitt kennt und fühlt die Faszination für den Exzess, die Katastrophe, den Ausnahmezustand. Es überwiegt aber die Angst. Hobbes' Haltung ist einfach: Er findet nichts Faszinierendes am Bürgerkrieg. Sein Horror davor ist vollkommen sachlich. Schmitts Horror vor Bürgerkrieg und Anarchie ist mythisch: In ihm mischen sich Abscheu und Faszination. Er gelangt aber nie dahin, diese Faszination unvermischt gelten zu lassen. Sie muss immer auf Abstand gehalten werden, sogar literarisch. Es ist so, dass die Katastrophe immer vor seinem Auge steht, dass sie aber gewissermaßen immer mit einem schützenden Vorzeichen versehen werden muss. Es muss immer noch die eine Trennscheibe geben, zwischen ihm und dem Tiger, während einer wie Jünger, zumindest auf dem Papier, den Ritt auf dem Raubtier mit Genuss sich ausmalen würde. Das ist der springende Punkt bei Schmitt: Die Theorie des Souveräns erlaubt es, den Ausnahmezustand zu genießen und zugleich die Fiktion der Sicherheit vor ihm zu erhalten. *Der Souverän ist exakt diese minimale Distanz, die vom Naturzustand trennt. In ihm ist er präsent, aber überhöht ins Erhabene der einsamen Entscheidung.* Dann versteht man auch, wie Schmitt (und andere) in allem Ernst im Führer, dem verantwortungslosesten aller Menschen, die höchste Verantwortung verkörpert finden kann: weil die maximale Konzentration von Macht zum Schutz einer Gemeinschaft ja in der Tat die höchste Verantwortlichkeit fordern *würde*. Er (wie die anderen) übersieht nur, dass diese Konzentration von Macht nicht automatisch auch eine solche Verantwortlichkeit mit generiert, sondern im Gegenteil über kurz oder lang unmöglich macht. (Und dabei ist noch kontrafaktisch vorausgesetzt, dass es bei Hitler jemals eine echte Verantwortlichkeit gegeben hätte.)

Mir scheint, dass dieser Punkt den Kern von Schmitts Denken ausmacht: Der Horror vor dem Ausnahmezustand, dessen Faszination zugleich empfunden, aber nicht ausgelebt werden kann und die deshalb auf Abstand gehalten werden muss: durch den Souverän auf der Ebene der Theorie und durch die Theorie selbst auf der Ebene des Erlebnisses. Sie wird auf Abstand gehalten, und zwar im gleichen Akt, in dem sie als lustproduzierende evoziert wird. Wie gesagt kennt Schmitts Prosa nicht das Raunen der Jüngers und Heideggers. Sie kennt Selbstgerechtigkeit, Selbstmitleid und Larmoyanz. Aber selbst in ihren Loyalitätsbekundungen und Lobreden auf Hitler und die Nazis hält sie an sich: Wohlgemerkt, sie hält sich nicht zurück, und damit ist auch nicht gemeint, dass Schmitts Nazitum irgendwie unter Vorbehalt gewesen wäre. Schmitt war voll und ganz Nazi. Doch sein Schreiben hat immer den letzten Sicherungshaken eingebaut, es hält an sich in dem präzisen Sinn, dass eine intime Hemmung ihn von den rhetorischen Exzessen anderer Faschisten abhält. Das ist sicher keine moralische Hemmung. Es ist die Hemmung des Neurotikers, der zu manchen Freiheiten einfach nicht durchbrechen kann.[32]

Denn um eine Freiheit geht es hier. Die große Lust an der Katastrophe, am Ausnahmezustand ist die Fiktion einer absoluten Freiheit. Leo Löwenthal spricht das deutlich aus, in einem Text von 1949, dessen Aktualität so frappierend wie gruselig ist. In *Falsche Propheten* analysiert er systematisch die Rhetorik faschistischer Agitatoren in den USA der 40er Jahre. Löwenthal bemerkt, dass der Katastrophismus der Agitatoren einerseits die Funktion hat, reale Unzufriedenheiten und Bedrohungen zu entschärfen, indem er andererseits, gerade durch seine fiktive Natur, eine eigene Lust generiert:

> Indem das Netz der Furcht somit endlos ausgedehnt wird, wird die ursprüngliche Angst verwässert und ihrer berechtigten Dringlichkeit beraubt. Sie wird zu einer Art Fantasiewelt – d.h., Angst wird in eine morbide, nihilistische Erwartung der totalen Vernichtung – wenn nicht gar in Hoffnung darauf – verwandelt.[33]

Das Entscheidende ist aber eben der letzte Punkt: Die totale Vernichtung ist zugleich und in eins Phantasma des Schreckens wie der Lust, sie wird panisch gefürchtet und herbeigesehnt. »Etwas, was auf der einen Persönlichkeitsebene gefürchtet wird, wird oft auf einer anderen begehrt.« Was genau ist hier das Objekt der Begierde? In der Disproportion zwischen der Übermacht einer totalen Bedrohung einerseits und der Schwäche des Individuums werden alle moralischen, gesellschaftlichen und sittlichen Rücksichten ausgelöscht. »Konsequenz davon: es ist alles erlaubt.«[34] Die Bedeutung dieses Sat-

---

32 Es dominiert also das Uneingestandene, Verdrängte, Zwanghafte, die unbewusste Lust am Schmerz. Schmitts Psychologie ist widersprüchlicher als die eines Jünger, so wie die des Neurotikers widersprüchlicher als die eines Perversen ist. Zugleich kann man vermuten, dass beide unverzichtbare Typen sowohl des Denkens in der Reaktion als auch für den real-existierenden Faschismus sind. Ich hatte für kurze Zeit als Titel für das Kapitel zu Schmitt ›Voyeurismus der Apokalypse‹ erwogen. Aber das wäre falsch gewesen: Erstens ist Schmitt nämlich kein Voyeur, kein Beobachter, sondern höchst aktiver Mittäter des Faschismus (und damit der ängstlichen wie genussvollen Annäherung an die große Katastrophe), und zweitens ist der Genuss hier eben kein perverser.

33 Löwenthal: Falsche Propheten. 50.

34 Ebd. 51.

zes ist kaum zu überschätzen, gerade dann, wenn man versucht, die Anziehungskraft der Reaktion zu verstehen, die konstitutiv und von Anfang an mit diesem Katastrophismus arbeitet. *Es ist alles erlaubt*. Die drohende oder schon eingetretene Katastrophe, der Ausnahmezustand, der zur Regel geworden ist, besorgen eine phantasmatische Freisetzung von allen Rücksichten und Bindungen (wie ironisch, ist doch – Adorno hat das bemerkt – die »Bindung« ein besonderes Lieblingswort in diesem Jargon). Die Freiheit, von der die Linken und Revolutionäre sprachen, war nie auch nur annähernd so total, weil sie eben, selbst und gerade bei den Anarchisten, nie so anarchisch war. Die Freiheit, die die Linke kennt, ist eine der Rücksicht, der Zusammenarbeit über die Differenz hinweg und der Solidarität. Sie ist eben nicht die Sprengung der Verantwortung und der Rücksicht, als die sich die phantastische Freiheit im reaktionären Desaster Movie präsentiert. Es ist alles erlaubt. Was die Beschwörung der totalen Katastrophe für den Reaktionär und seine Leser*innen und Zuhörer*innen leistet, ist wortwörtlich die Definition der Orgie. Eine Orgie aber, mit schlimmsten Folgen, und das deshalb, weil hier eben nicht gefickt wird, sondern alle sexuelle Aufladung ins Zerstörerische umgelenkt wird. (Gerade Schmitt kann man sich nun wirklich nicht in einer Orgie vorstellen. Allein schon der Umstand, dass er sein einziges Kind, wie in verzweifelter Verleugnung des Zeugungsaktes mit dem Namen belegt hat, der die maximale Distanz zum Körper anzeigt, lässt einiges Licht auf diese gehemmte Psyche fallen. »Anima« hieß seine Tochter, denn Seelen werden bekanntlich nicht gezeugt.) Löwenthal resümiert:

> Wenn der Agitator die Unvermeidlichkeit des Untergangs verkündet, können seine Zuhörer, von den Hemmungen des Gewissens befreit, Fantasien freien Lauf lassen, die in unterdrückten, destruktiven Impulsen begründet sind. Schließlich findet auch der Todesinstinkt seine Befriedigung: »Die ganze Welt wird mit uns untergehen.« Das heißt, dass für das Unbewusste die drohende Apokalypse, die ein Antrieb für Aktionen hätte sein sollen, den echten sozialen Gefahren real zu begegnen, als Lösung erlebt wird.[35]

Bei Schmitt nun ist diese anarchische Erlaubnis ebenso herbeigesehnt wie gefürchtet. Seine Persönlichkeitsstruktur aber erlaubt es ihm nicht, die Lust an der Anarchie (und damit auch an der Zerstörung) für sich zu genießen (wie es etwa bei Jünger offenkundig der Fall ist). Die radikale, rücksichtslose, verantwortungslose Freiheit, die so geil ist, muss »gehegt« werden. Sie darf nur in einer Umgrenzung existieren – was natürlich ein Widerspruch in sich wäre, gäbe es eben nicht die Gestalt des Souveräns. Es ist der Souverän, der die Freiheit des Alles-ist-erlaubt verkörpert und auslebt. *Er ist doch überhaupt nur*

35 Ebd. 51f. Im Übrigen deckt Löwenthal wie im Vorbeigehen auch noch das ganze, sehr wenig eindrucksvolle Geheimnis hinter Schmitts ach so tiefsinniger Philosophie auf. Die reine Definition der Gemeinschaft über den Feind ist erstens völlig leer, kann zweitens keine reale Gemeinschaft begründen (sondern nur deren Behauptung) und fußt zudem auf einem inhärent gemeinschaftsfeindlichen Affekt: der Angst und dem Misstrauen. Löwenthal schreibt über den Agitator: »Seine Elite oder ›in-group‹ ist im wesentlichen negativ; ihre Definition ist bedingt durch die ›out-group‹. Die ›in-group‹ ist das, was der ›andere‹ nicht ist, also ein bloßes Residuum. […] Unter dem Deckmantel einer seinen Anhängern zuerkannten Pseudo-Identität versagt er sie ihnen. […] Denn er und sein Publikum sind sich einig, dass der Kitt unserer Sozialstruktur nicht Liebe, Solidarität oder Freundschaft ist, sondern der Trieb zum Überleben. Im Appell an seine Anhänger und in dem von ihm entworfenen Porträt ihres Charakters ist kein Platz für Solidarität. Nur für Angst.« (Ebd. 116)

Souverän, weil und insofern er das tut. Das ist der eigentliche Sinn der Souveränität. Und nur als solcher, als die magische Transgression aller Gesetze, ist der Souverän, d.h. in diesem Fall der Führer Gegenstand der Verehrung, ja: der Apotheose.

Wir gelangen an einen Punkt, der paradoxer kaum sein könnte: Schmitt, der versierte Verfassungsjurist, verfolgt ein Denken, das erst dort, wo Recht und Gesetz aufhören oder radikal ihren Sinn wandeln, Erfüllung, Befriedigung findet. Schmitt sehnt sich und sucht nach dem Ort, wo Recht und Gesetz an eine absolute Grenze stoßen.[36] »Entsetzen vor den Gesetzen; vor allem vor der Eigengesetzlichkeit der Gesetzlichkeit.«[37] Er spricht sogar von seinem »Feldzug gegen das Gesetz«.[38] Er hat nicht die Courage sich ganz außerhalb von Recht und Gesetz zu setzen. Er sucht gewissermaßen die Grenzlinie, um sich auf sie zu stellen, den Blick zurück auf Recht, Gesetz, Ordnung, die an einem Ort höchster Gefahr entstehen: nämlich dort, wo der Naturzustand an die staatliche Ordnung grenzt. So eine Grenze ist gefährlich – und die reaktionäre Berufung der Gefahr, die sich auch bei Schmitt findet, ist zwar metaphysisch falsch, aber in sich richtig –, denn der Naturzustand ist nichts, mit dem man spielen kann. Die Gewalt des Naturzustandes unterschätzen heißt, sein eigenes Urteil unterzeichnen. Diese Gewalt wird immer hineinschwappen in die Ordnung, die exakt deshalb gewappnet sein und so rücksichtslos verfahren muss. Es gilt, die Gewalt zu »hegen«, Orte zu finden, an denen sie sich ausüben kann, in aller Unberechenbarkeit, ohne die Ordnung als solche in Frage zu stellen: im Krieg und im souveränen Diktator.[39]

Schmitts Schriften aus den 30er Jahren halten ein besonders deutliches Bekenntnis zu dieser Grenzlage bereit, an der die große Intensität entsteht, die Schmitt braucht, wie alle Reaktionäre. Es ist der zurecht berüchtigte Text ›Der Führer schützt das Recht‹.[40] Darin lässt es sich Schmitt nicht nehmen, die Morde und Verhaftungen im Zusammenhang des sogenannten »Röhm-Putsches« nicht einfach nur zu rechtfertigen. Vielmehr

36 Nirgends ist der alte Witz aus der NS-Zeit wörtlicher zu nehmen als bei Schmitt, und das in doppeltem Sinn: »Wofür steht der Hitlergruß? – Aufgehobene Rechte.« Es geht um die Aufhebung der Rechte und Gesetze, um den Ort ihrer Suspension, der für Schmitt ganz eigentlich affektiv aufgeladen ist. Und an diesem Ort vollzieht sich eine maximale Annäherung an die totale Entrechtung, Rechtlosigkeit, an den Naturzustand, der einerseits herbeigeführt und andererseits auf Abstand gehalten wird: gerade noch eine Handbreit muss dazwischen passen, so eine gestreckte Rechte eben.

37 Glossarium. 122. Was überall spürbar ist, im *Glossarium* gibt sich Schmitt oft keine Mühe es zu verschleiern.

38 Ebd. 48. Auch in einem Briefentwurf, der sich im *Glossarium* findet, wird Schmitt ganz deutlich: »Ich möchte Ihnen gleich mit surrealistischer Offenheit sagen, dass das Wort – und nun erst der Begriff – ›Gesetz‹ mir in allem – begrifflich, gedanklich, assoziativ-psychologisch und, last not least, auch phonetisch – Schauder und Entsetzen einjagt, das Entsetzen nämlich über die Orgien des Setzens und den Terror der ›Setzung von Setzungen‹, in die wir seit 1848 hineingeraten sind wie in den Maelstrom.« (65) Und der antisemitische Kern dieser Feindschaft gegen das vorgeblich Leere und Bodenlose des Gesetzes wird deutlich auf 116.

39 Schmitt: Die Diktatur. 191: »Ist Souveränität wirklich staatliche Allgewalt, und das ist sie für jede, eine Teilung, d.h. Abgrenzung der Gewalten nicht restlos durchführende Verfassung, so ergreift die rechtliche Regelung immer nur den berechenbaren Inhalt der Ausübung, niemals die substantielle Fülle der Gewalt selbst.« Dass der Begriff »Gewalt« hier zwischen seiner verfassungsrechtlichen und seiner physischen Bedeutung schillert, ist bestimmt kein Zufall.

40 Schmitt: Gesammelte Schriften 1933–1936. 200–204.

ist diese Aktion willkürlicher Gewaltausübung Gelegenheit, die Vision des souveränen Diktators als eine Transzendenz gegenüber der staatlichen Ordnung zu entwickeln, welche letzte genau durch diese und damit dank der Gewaltakte existiert. Es geht also um einen affektiv aufgeladenen gewaltsamen Ursprung der relativ gewaltfreien Ordnung. Und dieser Ursprung markiert zugleich die Grenze des Rechts, indem er noch mit juristischen Begriffen beschreibbar ist, aber nur so, dass diese, sich auf sich selbst zurückwendend, selbst ein Möbiusband bilden: eine sich selbst verstärkende Schleife, in der die juristischen Begriffe mehr Vorwand für die Generierung einer Intensität werden, so dass ihre Sinnentleerung kein valider Einwand mehr gegen diese Umdeutung sein kann. Schmitt schreibt:

> Der Führer schützt das Recht vor dem schlimmsten Missbrauch, wenn er im Augenblick der Gefahr kraft seines Führertums als oberster Gerichtsherr unmittelbar Recht schafft. […] Der wahre Führer ist immer auch Richter. Aus dem Führertum fließt das Richtertum. […] In Wahrheit war die Tat des Führers echte Gerichtsbarkeit. Sie untersteht nicht der Justiz, sondern war selbst höchste Justiz.[41]

Man sieht, wie hier eine Kaskade von »höchsten« Identitäten inszeniert wird: Führer, Richter und Gesetzgeber werden eins, und zwar in einer Tat! Der Englische Ausdruck für Selbstjustiz »Judge, Jury and Executioner« ist geradezu harmlos gegenüber der Machtvollkommenheit, die Schmitt sieht. Im Führer fallen Gesetzgebung, Richtergewalt und Ausführung (Exekutive – durchaus auch im Sinn der Hinrichtung) zusammen, und damit löst sich die neuzeitliche Trennung der Gewalten einfach auf. Es sind eben diese Grenzmarken, von denen her allein sich Schmitts Denken zu erkennen gibt, insofern da der ganze Irrationalismus, den er sich so lange untersagt hatte, endlich *legitim* über die Hemmungen und Hegungen des Juristen hinwegrauschen darf. Es ist wahr, dass Schmitt (etwa in der Auseinandersetzung mit Sorel) sich vom Irrationalismus abgrenzt; aber in Wahrheit setzt etwa ein Sorel das Irrationale nur an den falschen Platz, und sein Fehler ist vor allem, *als Anarchist* an das Irrationale zu glauben statt als Reaktionär. Schmitt atmet durch und durch das Irrationale und den Mythos, er lebt aus ihnen und in ihnen findet er alle Lust, der er fähig ist. Allerdings ist es dabei so, dass man sich das Recht auf hemmungslosen Irrationalismus wohl durch allerlei Hemmungen erst verdienen muss. Lange, lange zögert Schmitt den Höhepunkt hinaus, so lange, dass er zum vollen Genuss nicht mehr fähig ist. Selbst Schmitts Samenergüsse haben etwas Pedantisches an sich. (Es versteht sich, dass diese »Hemmung« oder eher noch Gehemmtheit, die ich hier konstatiere, nicht unbedingt »besser« ist als die Jünger'sche Gewaltpornographie. Will man eine ordentlich funktionierende Diktatur aufbauen, sind die Schmitts auf lange Sicht sehr viel wichtiger. Man hat da eine Gestalt vor sich, die man ähnlich auch bei dem so uncharismatischen Bürokraten Eichmann findet.) Er muss sich die Pforte, durch die das Irrationale in den Diskurs eintritt, immer erst mühsam konstruieren und zusammenbauen.

Dazu dienen die schon bekannten Motive: Freund und Feind, Bedrohung, Gleichartigkeit des Volkes. Das nun noch brutaler formuliert: »Alles Recht stammt aus dem

41 Ebd. 201.

Lebensrecht des Volkes.«[42] Das von hier zu einem juristisch irgendwie brauchbaren Rechtsbegriff kein Weg führt, ist längst eingeplant. Schmitt setzt noch einen drauf, indem Recht hier zu Rache wird: »In der höchsten Not bewährt sich das höchste Recht und erscheint der höchste Grad richterlich rächender Verwirklichung dieses Rechts.«[43]

Nicht nur ist hier die faktische Ersetzung der Rechtsordnung durch das ad-hoc-»Recht« des Führerdiktats mit allen Konsequenzen akzeptiert, ausgeführt und gefeiert.[44] Es wird vor allem diese Spitze inszeniert, das Erhabene von Staat und Recht, an dem alle politischen und rechtlichen Begriffe ihren Sinn verlieren und sich in der radikalen Freiheit (oder wie Schmitt mit Hitler sagt: Verantwortung) des Diktators und seiner Entscheidungen auflösen. Endlich kann das Gesetz, das Allgemeine, Formale und *Leere*, wieder wirklich werden, nämlich in der Person des Entscheiders. *Fast* egal, was er entscheidet. *Der Diktator ist die Abschaffung des Rechts verkleidet als Ursprung des Rechts, so dass man jene genießen kann, während man vorgibt, diesen zu achten*. »Inhalt und Umfang seines Vorgehens bestimmt der Führer selbst.«[45]

Dass es hier um den als befreiend und belebend empfundenen Einbruch des Irrationalen in die Sphäre des Totgeordneten geht, zeigt sich im Übrigen auch dort, wo Schmitt die Ausnahme in geradezu vitalistischen Termini spekulativ überhöht. Er schreibt zu Ende des ersten Kapitels in der *Politischen Theologie*:

> Die Ausnahme ist interessanter als der Normalfall. Das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles; sie bestätigt nicht nur die Regel, die Regel lebt überhaupt nur von der Ausnahme. In der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik.[46]

Die amivalente Faszination des Ausnahmezustandes ist also die Sehnsucht nach einer Situation, in der Kraft und Urtümlichkeit eines mythischen Lebens die Starre der Form durchbrechen (die, sich selbst überlassen, vom Tod nicht zu unterscheiden ist); eine Situation, in der diese Kraft und Urtümlichkeit aber zugleich noch so kanalisiert werden, dass die von ihnen naturgemäß ausgehende Gefahr neutralisiert oder zumindest minimiert ist.

Der Katechon. Diese Erfüllung der totalen Freiheit in der Apokalypse bei gleichzeitiger Wahrung einer minimalen Distanz und damit Sicherheit, dieser orgiastische Voyeurismus, findet noch einen weiteren Anhalt, eine weitere Gestalt in Schmitts Denken. Schmitt bekennt sich nämlich verschiedentlich zu einer ein wenig abseitigen theologischen Idee, die unter dem Namen des »Katechon« kursiert. So schreibt er etwa in *Ex Captivitate Salus* mit Blick auf Tocqueville: »Ihm fehlte der heilsgeschichtliche Halt, der seine geschichtliche Idee von Europa vor der Verzweiflung bewahrte. Europa war ohne die Idee eines *Kat-echon* verloren.«[47] Was er mit dieser ein wenig deplatziert wirkenden

42 Ebd. 202.
43 Ebd.
44 Sehr deutlich 203 oben.
45 Ebd. 203.
46 Politische Theologie. 21.
47 Schmitt: Ex Captivitate Salus. 31.

Bemerkung ausdrücken will, ist eine Kritik an der Resignation Tocquevilles. Ohne die theologische Idee des Katechon, so Schmitt, ist das historische Denken dem Zwang ausgeliefert, das faktische Geschehen für das letzte Wort zu halten. Denn der Katechon ist der, der das Ende der Zeit aufhält, indem er den Antichristen niederhält. Der Katechon ist also irgendeine Instanz oder Person (oder ein Reich), das die heilsgeschichtliche Aufgabe hat, das Ende der Zeiten, den Aufstieg des Antichristen, den großen Endkampf und schließlich das letzte Gericht noch einmal, und sei es nur für einen Augenblick aufzuschieben. Er ist die minimale Distanz, die uns immer noch vom Eschaton, dem Letzten trennt.[48] Schmitt bekennt in einem Eintrag des *Glossariums* seine Faszination für diesen Gedanken: »Ich glaube an den κατέχων; er ist für mich die einzige Möglichkeit, als Christ Geschichte zu verstehen und sinnvoll zu finden.«[49]

Das ist so ohne Weiteres natürlich gar nicht einleuchtend. Wenn die Weltgeschichte Heilsgeschichte ist und von einem allmächtigen Gott gelenkt wird, warum *muss* es dann unbedingt einen geben, der das Durchdringen der Mächte des Bösen verhindert? Entscheidet etwa nicht Gott, wann und wie die Welt zu ihrem Ende kommt? Man muss einerseits zumindest der Tendenz nach einen Dualismus, Manichäismus voraussetzen, nämlich eine effektive Macht Satans; andererseits wird eben dadurch die Heilsgeschichte in etwas umgedeutet, was sie in christlicher Perspektive keineswegs zwingend sein muss: in eine riesige Freund-Feind-Konstellation, die in sich endlos ist. Geschichte und Feindschaft fallen dann zusammen.

Es ist aber ebenso offenkundig, dass der »Glaube an den Katechon« in exakter Weise Schmitts affektive Ökonomie auch mit Blick auf die Spekulation bedient. Denn durch ihn kann man die Apokalypse einerseits unablässig im Auge behalten; man kann ständig an das Ende der Zeiten, den Durchbruch der letzten Feindschaft, den Ausbruch eines planetarischen Krieges zwischen den Mächten Gottes und denen Satans denken (unter der Führung des wiedererstandenen Jesus Christus als Souverän – wie das schon von Hobbes ausgemalt wird). Doch andererseits kann man sich und anderen versichern, dass die Absichten, die man dabei verfolgt, ganz orthodoxe sind: dass es nicht die Faszination für die totale Katastrophe und nicht das Begehren nach der totalen Freiheit ist, die einen daran denken lässt, sondern der Schrecken vor der Macht der Finsternis und dem Endkampf. Die Figur des Katechon bezeichnet so präzise wie nur irgendwas die Position, die Schmitt immer einzunehmen bestrebt ist: die Schwelle zwischen totaler Ordnung und totaler Anarchie, zwischen Recht und Gewalt, zwischen Pflicht und Freiheit, zwischen Gesetz und Souveränität, zwischen Kultur- und Naturzustand. Im Katechon gewinnt der Souverän seine spekulative Maximierung.[50]

---

48 Die ganze Theorie stützt sich auf eine einzige kurze Passage im Zweiten Thessalonicherbrief, die noch dazu eine sehr spezifische Auslegung erhält (2. Thess. 2, 6–7).

49 Glossarium. 47.

50 In der Anmerkung des Herausgebers des *Glossariums* zu dieser Notiz wird ein Brief eines Walter Warnach zitiert. Dieser schreibt, dass Schmitt in einem Gespräch erklärt habe, es ginge ihm darum, »das Christentum von jedem Verdacht des Eschatologismus freizuhalten« (ebd. 422). Dass passt eben gut, denn die Figur des Katechon ist der Handstreich, mit dem man wie in der englischen Redewendung den Kuchen behalten und essen kann: In ihm wird die Eschatologie aufgerufen und aktiviert und zugleich auf Abstand gehalten und neutralisiert. Sie kann damit als Produzentin von Intensitäten fungieren.

Es geht so weit, dass sich Schmitt ausmalt, dass es, damit Geschichte weiter möglich bleibt, sich Zeit aufspannen kann vor dem Ende, in jeder Epoche einen Katechon geben muss. Da kippt Theologie in Fantasy, und man merkt, warum jemand solchen Vorstellungen anhängen kann: Sie vereinigen in sich die Erhabenheit einer höheren Weihe (nämlich des jeweiligen Katechon), die Tiefe geheimen Wissens, die Lust an der Zerstörung, aber eben noch minimal auf Abstand gehalten und das Schaudern vor der finalen Konfrontation der Mächte des Lichts mit denen der Finsternis – ein Schaudern, aus denen noch der billigste Fantasy-Film seinen Reiz zu ziehen versteht.

> Wer ist heute der κατέχων? Man kann doch nicht Churchill oder John Foster Dulles dafür halten. Die Frage ist wichtiger als die nach dem Jüngerschen Oberförster. Man muss für jede Epoche der letzten 1948 Jahre den κατέχων nennen können. Der Platz war niemals unbesetzt, sonst wären wir nicht mehr vorhanden. Jeder große Kaiser des christlichen Mittelalters hat sich mit vollem Glauben und Bewusstsein für den Katechon gehalten, *und er war es auch*. Es ist gar nicht möglich, eine Geschichte des Mittelalters zu schreiben, ohne dieses zentrale Faktum zu sehen und zu verstehen. Es gibt zeitweise, vorübergehende, splitterhaft fragmentarische Inhaber dieser Aufgabe. Ich bin sicher, dass wir uns sogar über viele konkrete Namen bis auf den heutigen Tag verständigen könnten, sobald nur einmal der Begriff klar genug ist.[51]

Man kann sich deshalb auch fragen, wie ernst es Schmitt mit der Religion wirklich ist. Sie ist immer mal wieder ein Referenzpunkt von Schmitts Schreiben. Gerade die »persönlicheren« Texte sind voll solcher Bezugnahmen. Und doch bleibt es eigenartig unpersönlich, was dann dabei herauskommt. Mein Eindruck jedenfalls ist, dass für Schmitt die Religion eine Rolle ganz analog zur Politik erfüllt: als *Material* (und Ausgangspunkt) einer Affektproduktion, das aber für sich genommen weder wichtig noch »wahr« ist.[52] Deshalb glaube ich auch nicht, dass etwa Schmitts Souveränitätslehre oder Freund-Feind-Opposition in der Idee des Katechon bzw. des Antichristen ihre Wurzel findet. Vielmehr ist es so, dass die Bekenntnis zu und die Faszination für die politischen wie die eschatologischen Ideen eine gemeinsame Wurzel in dem Bedürfnis haben, etwas Erhabenes

---

51 Glossarium. 47. Meine Hervorhebung. Dass Schmitt hier sagt, die Identifizierung des Katechon sei wichtiger als die des Oberförsters, hat bestimmt mehrere Gründe. Einerseits wurde der Oberförster ja als Statthalter für die Nazi-Führung, für Hitler oder Göring, gelesen. Das setzt freilich das Parteimitglied Schmitt in einige Peinlichkeiten. Andererseits aber kann man auch einen quasitheologischen Grund beibringen: Der Antichrist, für den der Oberförster dann stehen würde, ist ja, als Vorbote des Herrn der Lügen, notorisch schwer zu durchschauen. Es ist dann wie im Politischen: Es muss der Souverän bzw. der Katechon in einer persönlichen Entscheidung feststellen, wer der Feind ist. Die Figur des Katechon kehrt im Glossarium immer wieder, so: 52. 61. 85. 94. 116. 124. 192. 206f. 293.

52 Eine ähnliche Beobachtung ließe sich bzgl. der Anthropologie machen. In der Erörterung der konterrevolutionären Autoren des 19. Jhs. stellt Schmitt richtig fest, dass schematisch gesprochen die emanzipatorischen Theorien eher einem optimistischen Begriff des Menschen folgen, während die reaktionären eine pessimistische Sicht auf den Menschen entwerfen. »Jede politische Idee nimmt irgendwie Stellung zur ›Natur‹ des Menschen und setzt voraus, dass er entweder ›von Natur gut‹ oder ›von Natur böse‹ ist.« (Politische Theologie. 61) Es ist sicher, dass Schmitt die anthropologische Voraussetzung der Reaktionäre teilt. Weniger klar ist freilich, ob es sich dabei um eine echte Überzeugung handelt oder um ein dramaturgisches Erfordernis der Intensitätsinszenierungen.

und Tiefes und Geheimes und Grandioses zu spüren. Sie sind beide mehr Rohstoff denn Motor. Denn hier wie sonst setzt sich der Formalismus durch: Hauptsache, es gibt einen Feind und einen Souverän; wichtig ist, dass es Katechon und Antichrist gibt, wobei man ohnehin nicht genau weiß, wer diese Rolle je ausfüllt. Wenn Schmitt im eben zitierten Text aber sagt, dass man eben doch wissen müsse, wer jeweils der Katechon ist, dann ist das nur folgerichtig und bestätigt den Formalismus, statt ihn zu widerlegen: Denn wenn die Verarbeitung dieser Idee Gelegenheit und Mittel zur Herstellung von Intensitäten ist, zur theatralen Inszenierung des Wirklichen als Endkampf, dann muss man halt auch die Protagonisten benennen können, damit das Ganze richtig knallt. Es ist ja der Moment, in dem sich die Unscheinbaren als Boten des Satans oder Soldaten des Herrn entpuppen, die den apokalyptischen Storys erst das gewisse Etwas mitteilen. Ohne diese Konkretisierung – die aber in sich fast beliebig ist und eben nur dramaturgischen Geboten untersteht – bliebe die Vision des Endkampfes einfach blutleer.

Im Katechon verdichtet sich die reaktionäre Unehrlichkeit, so wie sie bei Schmitt erscheint: Der Katechon ist die Figur, in der die Apokalypse und der letzte Kampf einerseits aufgerufen und aktiviert, andererseits auf Abstand gehalten und neutralisiert wird. Während aber diese Neutralisierung etwa in einem Fantasy-Film einfach durch das Bewusstsein geschieht, dass ein Film eben ein Film ist, soll sie hier in der spekulativen Figur (im Sinn von Dramatis persona) selbst erfolgen. Damit wird möglich, den Katechon zu einer Wirklichkeit zu stilisieren, die in ihrer Wirklichkeit selbst die Aufgabe der Neutralisierung erfüllt, die Schmitt eben nicht der Fiktion zuweisen will. Denn wie schon bei Jünger geht es hier ganz entschieden um die Verwischung der Grenze zwischen Realität und Fiktion zum Zweck der Herstellung neuer Intensitäten. Eine wirklich gläubige Christin würde den Antichristen, den Krieg und die schlussendliche Aufhebung der Geschichte in der Herrlichkeit Gottes vielleicht nicht ersehnen (insofern sie um die gnadenlose Härte weiß, mit der diese letzte Auseinandersetzung geführt werden wird). Sie würde sie aber akzeptieren. Wenn man in allem Ernst ins Reich Gottes gelangen will, dann wird man eben diese Schritte nicht umgehen können. So eine Christin könnte den Katechon als real anerkennen, den Antichristen ebenso, ohne beide aber absolut zu setzen, sie auf Dauer stellen zu wollen. Sie müsste nicht in die Figur des Katechon eine Neutralisierung und Einklammerung hineintragen, die aus der Fiktionalität in sie hineingeschmuggelt ist. So flieht Schmitt hier wie immer vor der Realität, noch vor der, die er selbst entworfen hat. Denn die Verabsolutierung des Katechon bedeutet ja, dass diese Gestalt, die das ganze Gewicht der Heilsgeschichte tragen soll, in Wahrheit die Aufgabe hat, die Heilsgeschichte auszuhebeln und zu einer sakral-säkularen Geschichte zu degradieren: Das Ende wird nämlich *immer* aufgeschoben. Die Einklammerung, die die der Fiktionalität ist, wird zum Wesensmerkmal des Katechon, so dass der sich als das entpuppt, was er immer war: als bloße Erfindung. Ende der Zeiten und Katechon: Zwischen diesen beiden Konzepten entspinnt sich bei Schmitt ein Geben und Nehmen, in dem beide einander den Anschein der letzten Realität zum Zweck der Affektproduktion kommunizieren und exakt im selben Zug die Fiktionalität ihrer selbst sowie des so produzierten Affekts nur vertiefen, indem sie verdeckt wird. Was für den Fantasy-Autor Spielerei ist; was für die Christin härteste Realität ist: das wird bei Schmitt zum bloßen Betrug.[53]

53 In dem präzisen Sinn, den Roland Breeur diesem Begriff gegeben hat (vgl. Au tour de l'imposture). Mit sichtlicher Faszination fasst Schmitt gegen Ende seines Parlamentarismus-Buches die Feind-

Eine letzte Funktion lässt sich beim Katechon in Schmitts Denken noch identifizieren. In ihm verdichtet sich nämlich auch, im Bild einer mythischen Gestalt, die paradoxe Verschränkung der Zeitregister, die sich bei allen Reaktionären auf die eine oder andre Weise finden lässt. Sie alle warnen eindringlich vor einer bevorstehenden Katastrophe, die nur mehr unter Aufbietung der letzten Kräfte abgewendet werden kann – und sie alle stellen zugleich fest, dass längst alles verloren ist. Im Katechon nun ist diese Verschränkung von Warnung und Trauer, unmittelbarer Zukunft und unerlösbarer Vergangenheit in *eine* Persona gedrängt: Der Katechon ist der, der den bereits sich zur Übernahme anschickenden Antichristen noch für einen letzten Augenblick niederhält – und der doch, soll die Heilsgeschichte weitergehen, unterliegen muss. Es ist unvermeidlich, dass der Antichrist sich aufschwingt; das muss so sein. Es steht so geschrieben. Daher ist die Anstrengung des Katechon so heroisch wie vergeblich, und sie ist sicher nur jenes, weil sie auch dieses ist. Im Grunde lässt sich von dieser Warte her sagen, dass Schmitt mit seiner Berufung auf den Katechon ein besonderes Kunststück gelingt: nämlich den Heroismus und das Erhabene des Milton'schen Satans für das Christentum (d.h. »für die Guten«) zurückzugewinnen. Das Beeindruckende von Miltons Satan ist ja eben, dass er in vollem Bewusstsein einen sinnlosen, aussichtslosen Kampf führt. Schmitts Katechon tut das auch, doch er kann sich anders als Miltons Satan sicher sein, die Sache Gottes zu vertreten. Der affektive Reingewinn von *Paradise Lost* wird so vollständig für eine Sache verwertbar gemacht, die es nicht einmal mehr nötig hat, die eigene moralische Überlegenheit zu behaupten: es ist doch schon im Begriff, der verwendet wird, automatisch impliziert. Wie praktisch.

Neurose und Wunder. Man findet bei Schmitt kaum je den Gedanken des Nichts, der Leere, der Abwesenheit. Die Diagnose des ontologischen Horrors, die für Jünger, Heidegger oder Rand gilt, gilt nicht in gleicher Weise für Schmitt. Selbst seine unermüdliche und bald vornehm-zurückhaltende, bald herablassend-vernichtende Kritik des Liberalismus sieht in ihm nicht eine bloße Erscheinung, nackten Schein, dem das eigentliche und wahre Sein entgegengesetzt werden müsste. Es gibt natürlich eine Art Seinsbonus der souveränen Diktatur gegenüber der parlamentarischen Demokratie. Aber das wird nicht

---

schaft zwischen Donoso Cortes und Proudhon zusammen. Die gibt sich für Donoso Cortes (und offenbar auch für Schmitt) als eine quasi-eschatologische Konfrontation. Auch dort wird Theologie zum Material und Mittel einer Steigerung der Affekte qua Steigerung der Feindschaft. »In den Augen von Cortes war der sozialistische Anarchist ein böser Dämon, ein Teufel, und für Proudhon ist der Katholik ein fanatischer Großinquisitor, über den er zu lachen versucht. Dass hier die beiden eigentlichen Gegner waren und alles andere provisorische Halbheit, ist heute leicht zu erkennen.« (Parlamentarismus. 83) Denn zwischen den Feinden, zwischen Katechon und Antichrist fallen die Lauen, d.h. der Liberalismus nicht ins Gewicht. Schmitt bewundert den radikalen Sozialismus und Kommunismus: Er ist für ihn grundfalsch, wahrscheinlich gar das Böse selbst. Doch seine Kraft, seine Gewalt, seine Rücksichtslosigkeit hebt ihn ins Grundsätzliche, weit erhaben über den »Halbheiten« des Liberalismus. Und der Katechon braucht nun einmal seinen Feind – einen Feind, der auf seiner Höhe sein muss, damit der Kampf erhaben wird. »Für Cortes [und nicht weniger für Schmitt] ist der radikale Sozialismus etwas Großartigeres als die liberale Transingenz, weil er auf die letzten Probleme zurückgeht und auf radikale Fragen eine entscheidende Antwort gibt, weil er eine Theologie hat. […] So gewannen die Gegensätze wieder geistige Dimensionen und oft eine geradezu eschatologische Spannung.« (ebd. 82)

als Sein gegen Nicht-Sein präsentiert, höchstens nebenbei. Das liegt daran, dass Schmitt von eben der Form mehr als genug vor sich sieht, die für ihn als Juristen die eigentliche Materie ist: Denn der Liberalismus bildet ja reichhaltige ideologische und vor allem politisch-juristische Gehalte aus. Schmitt wird nicht müde, sich mit ihnen kritisch auseinanderzusetzen. Mag sein, dass da auch mal der kleinliche Dünkel dahintersteht, wie bei Heidegger, dem die öffentlichen Verkehrsmittel zu verpöbelt sind. Aber das scheint nicht Schmitts Hauptproblem zu sein. Es ist im Gegenteil so, dass die liberalistischen Formen, Prozeduren und Argumente falsch sind, weil sie auf einer Absolutsetzung von Aspekten des Wirklichen beruhen, die für sich nur das ärmste Bild abgeben – eben tot sind. Die Schlagworte sind etwa Mechanismus oder Mechanik, das Automatische, die Streichung des Personalen, das Gesetzmäßige, Technisierung, Verwaltung usw. Es geht, mit einem Wort, um eine Idee von Staat und Recht, in dem ein abstrakter Vernunftbegriff leitend ist, der Vernunftbegriff der Aufklärung, wie Schmitt sie versteht. Das Wesentliche dieses Vernunftbegriffes ist es eben, eine totale Gleichmäßigkeit, Berechenbarkeit und unpersönliche Universalität herzustellen. Die aufklärerische Vernunft in diesem Sinn ist damit alles – aber nicht Leben. Das, was Schmitt schreckt, ist die Vision eines rational ablaufenden Prozesses, der persönliche Eingriffe nur als Störung kennt. Was ihm Angst macht, ist die Streichung der Person aus der menschlichen Wirklichkeit. Aber das darf man nicht falschverstehen: Schmitt ist in keinem selbst wieder aufklärerischen oder humanistischen und noch nicht einmal in einem theologischen Sinn an der Person interessiert. Was ihn an ihr fasziniert, ist gerade das Moment der unberechenbaren Willkür, das im souveränen Diktator zum Prinzip erhoben ist. Es ist der Durchbruch einer ursprünglichen Lebenskraft durch die erstickende Form.[54] Schmitt kennt den Horror vacui der anderen Reaktionäre deshalb nicht, weil seine Angst die einer alles überdeckenden, gleichmachenden Form ist; und diese Form ist doch nur deshalb so gefährlich, weil sie eben nicht leer oder Nichts ist, sondern im Gegenteil expansiv. Auf der anderen Seite ist Schmitt eben kein Anarchist. Es ist gerade nicht so, dass er sich in einem engen Sinn nach einer totalen Freisetzung sehnt. In Wahrheit kann er nur leben in und aus einer starren Form. Er ist Jurist, und das auch als Mensch. Seine Version reaktionären Denkens ist in sich zutiefst widersprüchlich – was allein noch kein Argument dagegen ist. Man kann das in einem Wort so zusammenfassen, dass *die Reaktion bei Schmitt neurotisch wird* (während sie bei Jünger etwa entschieden pervers ist). Auch der Neurotiker ist so einer, der unter den Zwängen leidet, ohne die er das Leben nicht einmal denken könnte; der sich, in Übereinstimmung mit der Überbetonung der Formen und Gleichmäßigkeiten, nach einer völlig übertriebenen Befreiung sehnt, die er doch nicht akzeptieren könnte.

54 Schmitt schreibt über Sorel, und spricht doch wohl im eigenen Namen, wenn er erklärt: »Die kriegerischen und heroischen Vorstellungen, die sich mit Kampf und Schlacht verbinden, werden von Sorel wieder ernst genommen als die wahren Impulse intensiven Lebens. […] Was das menschliche Leben an Wert hat, kommt nicht aus einem Räsonnement; es entsteht im Kriegszustande bei Menschen, die, von großen mythischen Bildern beseelt, am Kampfe teilnehmen […].« (Parlamentarismus. 83) Schmitt grenzt sich natürlich vom Anarcho-Syndikalismus Sorels ab; andererseits kann man sich die Frage stellen, wie sozialistisch und anarchistisch der Autor der *Réflexions sur la violence* wirklich ist. Die Mythentheorie jedenfalls scheint mir nicht mit einem halbwegs anspruchsvollen Sozialismus zu vereinbaren zu sein.

Der Ausweg, für Schmitt zumindest, ist, die libidinöse Besetzung absoluter Freiheit aufrechtzuhalten, sie aber erstens einem anderen zu übertragen und zweitens sie nur auf einen einzigen zu beschränken. Nur der darf alles; alle anderen dürfen nichts – es sei denn, sich an der totalen Freiheit des einen mitberauschen.

So eine Neurose kennt keine glückliche Lösung, wenn es nicht die Auflösung der Neurose selbst ist. Der Ausweg ist immer genau das, was Schmitt in seinen Deklamationen gegen den Liberalismus fast schon synonym mit »Kompromiss« gebraucht: ein *schlechter* Kompromiss. Vor allem muss sich alle Verwirklichung von Begehren dort, wo sie durch einen unbewusst verwurzelten Zwang verstellt wird, zu einer Verdrehung des Begehrens und zu einer Travestie der Befriedigung wandeln. So auch hier. Und es ist faszinierend zu beobachten, wie Schmitt immer wieder sich selbst Rechenschaft darüber ablegt. Nur den einen letzten Schritt kann er nicht machen, denn wie in der Theorie des Naturzustandes als Ausnahmezustand (oder umgekehrt) verbleibt immer eine hauchdünne Trennscheibe: die Distanz, die durch das Zitat gebildet wird, in der historischen Darstellung als solcher.

Erstes Indiz: Die Grundthese, die mit dem Begriff der Politischen Theologie verbunden ist, lässt sich so zusammenfassen, dass es zwischen den theologischen und metaphysischen Konzeptionen, die einer Epoche geläufig sind und als vernünftig einleuchten, und den politischen Grundüberzeugungen derselben Epoche eine Korrespondenz gibt. Schmitt legt dabei Wert darauf, dass diese Korrespondenz nicht so einfach bedingend in die eine oder andere Richtung aufgelöst wird. Man kann nur die Zusammengehörigkeit feststellen, nicht aber eine Begründungsrichtung.[55] Was entspricht nun dem Ausnahmezustand in einer vordemokratischen Epoche? Es ist das *Wunder*.

> Denn die Idee des modernen Rechtsstaates setzt sich mit dem Deismus durch, mit einer Theologie und Metaphysik, die das Wunder aus der Welt verweist und die im Begriff des Wunders enthaltene, durch einen unmittelbaren Eingriff eine Ausnahme statuierende Durchbrechung der Naturgesetze ebenso ablehnt wie den unmittelbaren Eingriff des Souveräns in die geltende Rechtsordnung.[56]

Es ist doch eigenartig, wie Schmitt hier implizit eine grandiose, epochale *Verdüsterung* anzeigt. Was sagt das über ein Denken aus, wenn es dazu bereit ist? Das Wunder ist nicht mehr möglich, nicht mehr denkbar, nicht mehr glaubwürdig. Im Wunder tut sich, wenn auch notorisch uneindeutig, der göttliche Wille kund. Schwer verständlich vielleicht, aber sinnenfällig. Schmitt konstatiert, dass es dorthin keinen Weg zurück gibt. Im Augenblick jedenfalls müssen wir uns mit einer Theologie und einer Metaphysik begnügen, die solche Wortmeldungen Gottes nicht kennen. Wir (d.h. Schmitt) ertragen diese Stille aber nicht. Wir suchen und finden ein (strukturelles) Analogon zum Wunder in einer Zeit der »Immanenzen«: den Ausnahmezustand. Der ist aber *inhaltlich* etwas ganz anderes als die Referenz auf einen allmächtigen und hoffentlich auch guten Schöpfergott. Der Ausnahmezustand postuliert die unheilbare Gewalttätigkeit der Menschen gegeneinander und zugleich die Einschränkung wie Konservierung derselben im Staatlichen. Da ist

55 Vgl. Politische Theologie. 50f.

56 Ebd. 43.

nicht einfach nur etwas historisch zerbrochen. Wir haben vielmehr auch ein Paradebeispiel einer neurotisch verdrehten Lusterfüllung vor uns: Das »Gute« kann hier nur noch als Abfallprodukt und Einschränkung des Schlechten, das »Glück« der Gemeinschaft nur noch als dem permanenten Bürgerkrieg abgerungen erscheinen. Es ist wie ein Pennäler, der sich ausmalt, sein popeliger Liebeskummer solle nur ruhig ewig andauern, er werde es schon verstehen, dank seines übermenschlichen Leidens zum unsterblichen Poeten zu werden. Der Unterschied: Pennäler können mal erwachsen werden. Man *muss* Leid und Schmerz eben nicht zum Metaphysikum machen. *Man* nicht. Schmitt schon. Im Grunde spricht Schmitt mit dieser These von der Analogie zwischen Wunder und Ausnahmezustand seine eigene geistige wie libidinöse Grundstruktur klar aus.

Zweites Indiz: Er tut dasselbe noch einmal, wenn er die Reaktion des von ihm bewunderten Donoso Cortes auf die Hegemonie des demokratischen Gedankens in der Moderne resümiert. Dieser kommt zu dem Schluss, »dass die Epoche des Royalismus zu Ende ist. Es gibt keinen Royalismus mehr, weil es keine Könige mehr gibt. Es gibt daher auch keine Legitimität im überlieferten Sinne. Demnach bleibt für ihn nur ein Resultat: die Diktatur.«[57]

Erstaunlich ist nun nicht, dass Schmitts und Donosos Reaktionen deckungsgleich sind. Erstaunlich ist, dass Schmitt hier eine Geschichte der Desillusionierung erzählt, in der das verlorene Paradies legitimer Herrschaft in der schauerlichen Gestalt der radikal willkürlichen, dezisionistischen Herrschaft wiederersteht. Warum, so muss man sich fragen, kann Schmitt (und Donoso) den Leichnam nicht einfach ruhen lassen? Wieso lieber mit einem Untoten als mit dem Lebendigen die Gemeinschaft bauen? Es ist klar, dass Schmitt meint, es gäbe gute Argumente für die souveräne Diktatur (oder besser: keine guten gegen sie oder für die liberale Option); aber die Geschichte, die Schmitt über Donoso und damit über sich erzählt, ist eben doch aussagekräftig, denn sie legt die ganze Vergeblichkeit offen: die Sehnsucht nach der Wiederbelebung von etwas endgültig Verlorenen, das nur als Schrecken wiederkehren kann.[58]

Extremismus als Methode. Es lässt sich das Gesagte noch einmal anders formulieren. Insofern sich nämlich bei dem Wissenschaftlicher Schmitt eine Methode identifizieren lässt, steht sie geradezu im Gegensatz zum gängigen Verständnis von Methode und sogar zu ihrer Voraussetzung. Da die Idee der Methode eine regelmäßig geordnete Wirklichkeit voraussetzt, die sich dann eben, dem Weg gemäß, erkennen und nachzeichnen lässt, folgt Schmitts »Methode« einer ganz anderen Logik. Es gilt für Schmitt immer, genau den Ort aufzusuchen und zu finden, an dem die Regelmäßigkeiten an ihr Ende kommen – aber auch erst ihren Anfang finden. Er selbst spricht es aus: »Auch heute noch ist

57 Ebd. 55.

58 Es ist die Logik des *Friedhofs der Kuscheltiere*: Die, die man nicht loslassen kann, mag man wiederbeleben können. Aber man muss sich bewusst sein, dass sie nach ihrer Wiederkehr nicht dieselben sein werden. Der Unterschied zu Stephen Kings Roman ist klar: Man kann durchaus nachvollziehen, dass der Vater den Tod seines Kindes nicht akzeptieren kann. Warum Donoso oder Schmitt das Ende der Könige so intim als Erschütterung empfinden, die sie mit Zombies zu heilen bereit sich finden – das lässt sich nicht so leicht verstehen.

der Kriegsfall der ›Ernstfall‹. Man kann sagen, dass hier, wie auch sonst, gerade der Ausnahmefall eine besonders entscheidende und den Kern der Dinge enthüllende Bedeutung hat.«[59] Alle Themen seiner »Rechtswissenschaft« sind solche Extreme, die in Wahrheit jenseits der Wissenschaft und erst recht der Rechtswissenschaft liegen: Diktatur, Freund und Feind, Naturzustand, Ausnahmezustand, Intensität, Souveränität. Es geht überall um eine Überschreitung der geordneten Bahnen einer nur scheinbar gesicherten liberalen Existenz hin auf die Wahrheit einer Gewalt (wieder im physisch-konstitutionellen Doppelsinn), die alle Ordnungen begründet.[60] Wie viele andere Reaktionäre zitiert auch Schmitt den berühmten Satz: »Leider erhält alles, was man vom Kriege sagt, erst im Bürgerkrieg seinen letzten und bitteren Sinn. Viele zitieren den Satz des Heraklit: Der Krieg ist der Vater aller Dinge. Wenige aber wagen es, dabei an den Bürgerkrieg zu denken.«[61]

Auch von dieser Seite bestätigt sich der Befund: Schmitt sucht eine maximale Intensität auf, die identisch wäre mit der maximalen Freiheit. Sie wird wieder entschärft, einmal indem sie in Kategorien des dualen Kampfes und der diktatorischen Herrschaft gepresst wird, wie schon gesehen; dann aber auch, indem sie eben *methodisch* aufgesucht wird. Die Methode des Extremismus vereinigt in sich, als Methode von etwas, was sich methodisch eben nicht fassen lässt, den Zwiespalt und das Widerstreben, die Schmitts Denken ausmachen.

Und auch hier ist wieder zu bemerken: Ja, am Anfang der meisten politischen Ordnungen steht irgendeine Form von Gewalt: der Handstreich eines gewieften Politikers, ein Krieg, eine Okkupation. Schmitt hat da ohne Zweifel recht, und diese Bemerkung sollte vor allzu luftigen Erörterungen von Verfassungen mit ihren jeweiligen Gewalten schützen. Aber wieder gilt auch hier die Erinnerung: Mit diesem Hinweis allein, ist über eine gegebene politische Ordnung noch nichts ausgesagt. Es ist, um nur dieses Beispiel zu nennen, richtig, dass das politische System und die Verfassung der BRD Folgen des verlorenen Krieges und zugleich des beginnenden neuen, »kalten« Krieges waren. Aber wer würde deshalb auf die Idee kommen, dass allein mit diesem Hinweis etwas Definitives über dieses System und seine Verfassung gesagt wäre? Vor allem muss der alte Trick ferngehalten werden, den alle Denkfaulen – unabhängig von ihrer politischen Haltung – allzu gerne in die Waagschale werfen: die schlichte Gleichmacherei. Es ist eben nicht so, dass alle Ordnungen, nur weil sie in der Tat einen vergleichbaren Ursprung haben, ineinander deshalb schon gleich wären. Aber es sind eben solche Suggestionen, die letztlich immer wirksam werden sollen bei Schmitt. Denn ist erst einmal der Punkt erreicht, wo sich eine parlamentarische Demokratie und eine Diktatur als Ordnungen gleich sind, weil und insofern sie einen vergleichbaren Ursprung haben, kann die nächste Frage nachgeschoben werden: welche der beiden Ordnungen denn die Aufgabe jeder Ordnung (eben Ordnung zu halten!) besser erfülle als die andere. So fix gehen die Kurzschlüsse in der reaktionären Rhetorik vonstatten.

---

59 Der Begriff des Politischen. 33.

60 Gerade in der Betrachtung und Rechtfertigung der Diktatur spielt der Begriff des »pouvoir constituant« – den Schmitt dergestalt den emanzipatorischen Autoren entwindet – eine zentrale Rolle, und das Gewaltige dieser Gewalt wird dabei immer mitgedacht.

61 Ex Captivitate Salus. 26.

Schmitts Extremismus-Methode ist also sicherlich heilsam gegenüber zu abstrakten, zu rationalistischen und zu idealistischen Betrachtungen des Politischen. Ihr Anspruch, »den Kern der Dinge« zu enthüllen, bleibt aber pure Behauptung, die sich mehr auf ihre affektive Kraft als auf Argumente berufen kann.

Strategien der Verleugnung. Es ist von einem wie Schmitt zu viel verlangt, erhoffte man sich wirklich eine kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Verantwortung nach 1945. Dennoch ist es eindrucksvoll, mit welcher Konsequenz er all seine geistigen Energien darauf verwandt hat, eine solche Infragestellung zu verhindern. Er bietet dabei eine ganze Reihe von Taktiken auf, die man auch bei anderen in vergleichbarer Lage antrifft. Gerade das Büchlein *Ex Captivitate Salus* ist instruktiv: Dieser kleine Band ist nahezu ungenießbar und er war Schmitt doch so wichtig, dass er es gerne in seinem Bekanntenkreis verteilte.

Das erste, was da auffällt, ist das geschmacklose Jammern dessen, der zur Verantwortung gerufen wird und der bemerkt, dass »Verantwortung«, wenn sie nicht das leere Wort ist, das man gerne mit dem Führer assoziiert, ziemlich unbequem sein kann. Das ganze Buch strotzt nur so vor würdelosem *Selbstmitleid*. Nur ein Beispiel: »Ich habe arme, leidvolle Menschen im Sinn, Menschen in einer einsamen Gefahrenlage, die meiner eigenen verwandt ist, und deren Denken in dieser Lage steht, so dass ich sie gut verstehe und sicher sein kann, dass sie mich verstehen.«[62] Das wäre deutlich eindrucksvoller, wenn direkt danach nicht einer jener Sätze stehen würde, die exakt die Mobilisierung der gezielt hergestellten literarischen Zweideutigkeit im Sinn einer Abweisung von Verantwortlichkeiten stehen würde (also eine Paradebeispiel reaktionärer Unaufrichtigkeit): »Meine Arbeit ist der wissenschaftlichen Klärung des öffentlichen Rechts gewidmet.« Wir wissen jetzt, dass nichts falscher sein könnte als diese Selbstdarstellung; und es wäre eine eklatante Lüge, wenn nicht die gesamte rhetorische Strategie der Reaktion auf die Verwischung der Grenze zwischen Wahrheit und Unwahrheit abgestellt wäre – so, dass eine Lüge fast als harmlos erscheinen muss.

Eine weitere Taktik, die hier anklingt, ist die *Selbststilisierung*: Man ist ja nur Jurist gewesen,[63] und eigentlich auch bloß Opfer einer Politik, die über einen hereingebrochen ist, »der schlechte, unwürdige und doch authentische Fall eines *christlichen Epimetheus*«[64], und heute: »Ich bin der letzte, bewusste Vertreter des jus publicum Europaeum, sein letzter Lehrer und Forscher in einem existenziellen Sinne und erfahre sein Ende so, wie *Benito Cereno* die Fahrt des Piratenschiffs erfuhr.«[65] Ach so.

---

62 Ebd. 62.

63 Scheinbar in allem Ernst klagt Schmitt: »Der Forscher und Lehrer des öffentlichen Rechts sieht sich dann plötzlich mit irgendeinem freien Gedanken festgelegt und rubriziert, und zwar von Menschen, die niemals in ihrem Leben einen freien Gedanken gehabt haben, und denen jede Freiheit des Geistes wesensfremd ist.« (56) *Dafür*, für freie und wissenschaftliche Gedanken hat wohl niemand Schmitt kritisiert. Bewundernswert immerhin die Virtuosität, mit der Schmitt hier Selbstmitleid, Ressentiment und Verklärung der eigenen Situation vor dem Krieg miteinander verbindet.

64 Ebd. 12.

65 Ebd. 75. Vollends größenwahnsinnig ist das Vorwort der spanischen Ausgabe. Da wird von einem amerikanischen Lagerarzt berichtet, der durch seine Nachsicht und Milde die Abfassung von *Ex*

Dann die Taktik der mehr oder weniger subtilen *Umdrehung* der früheren Überzeugungen. Ernst Jünger nicht unähnlich scheint Schmitt 1945/6 plötzlich ein ganz großer Anhänger des Individualismus zu sein! Man traut seinen Augen kaum. »Auch gegenüber dieser oberflächlichen Eroberung behielt der unausrottbare Individualismus des Deutschen seine Kraft.«[66] Die Freund-Feind-Entgegensetzung hatte man offenbar immer falsch verstanden, denn es ging doch nur um Anerkennung![67] Na so was, das hatte der Autor des *Begriffs des Politischen* wohl nicht ganz verstanden. Und hatte Schmitt 1933 noch ganz mit den Wölfen geheult und die Intellektuellen zum Teufel gejagt, ist er nun mit einem Mal ganz sensibel für alles Geistige. »Der Geist ist seinem Wesen nach frei und bringt seine eigene Freiheit mit sich.«[68] Überhaupt: Kleinmachen wird zu einer bevorzugten Taktik jener, die so viel für die Stärke und Macht übrig hatten: sowohl individuell (»Aber auch in der Defensive bin ich schwach.«[69] »So bin ich wehrlos.«[70]) als auch national: Erstaunlicherweise legt Schmitt nun großes Gewicht auf den Umstand, wie klitzeklein Deutschland ist und immer war. So ein kleines Land, fast nur eine Region kann doch wohl auch keine nennenswerten Verbrechen zu verantworten haben (so der Schluss, der gar nicht ausgesprochen werden muss): »Deutschland ist seit langem ein verhältnismäßig kleiner, geistig nicht abgeschlossener [was sollte das im Übrigen sein?] und nicht abschließbarer Raum in der Mitte Europas […].«[71] Ach, überhaupt ist sogar Europa »klein«, verglichen mit den Riesen Amerika und Russland (wie viel kleiner dann Deutschland!).[72] Heute heißt das dann, auf die Geschichte gewendet, »Fliegenschiss«, die Methode ist immer dieselbe: Bagatellisierung um jeden Preis.

Je länger man drüber nachdenkt, desto deutlicher wird, dass die Deutschen die eigentlichen Opfer der Nazis sind. Das sieht Jünger ja ganz ähnlich. Die »deutsche Bildungsschicht« wurde »Beute« der Nazis; zahlreiche um 1900 entstandene Richtungen und Bewegungen »haben alle irgendwie zu dem Erfolg der großen Massenbewegung, *die in die Hände Hitlers geriet*, beigetragen. Sie sind auch sämtlich irgendwie *vereinnahmt* worden.«[73] Die wahre Geschichte der Deutschen ist eine »Leidensgeschichte«.[74] Nach dem Krieg wurden »Tausende und Hunderttausende von Angehörigen bestimmter Bevölkerungsgruppen – z.B. alle höheren Beamten« und unter anderem auch ein gewisser Carl

---

Captivitate Salus ermöglicht hat. Und davon heißt es dann: »[…] er hat sein providentielles Werk getan.« (98) Offenbar ist in Gottes Vorsehung egozentrische, unverbesserliche, postfaschistische Schundliteratur ganz oben auf der Prioritätenskala.

66 Ebd. 18.

67 Ebd. 89.

68 Ebd. 22. Besonders peinlich ist der Satz, nur ein paar Zeilen später, der nichts anderes als ein Winseln um Aufmerksamkeit und Anerkennung, umgedeutet in ein vorgebliches Recht, ist: »Dieser Geistesfreiheit entspricht das unverlierbare Recht auf wissenschaftliches Gehör.« Was der Schmitt der 20er und 30er angesichts solcher freierfundener Rechte gesagt hätte, braucht man sich nicht lange ausmalen.

69 Ebd. 10.

70 Ebd. 12.

71 Ebd. 17.

72 Ebd. 29.

73 Ebd. 18f. Meine Hervorhebungen.

74 Ebd. 38.

Schmitt, und samt und sonders alle völlig unschuldig, versteht sich » – ohne jede weitere Rücksicht ihrer Rechte beraubt und in ein Lager verbracht«. Das reicht aber noch nicht, die Leiden betreffen ja das ganze deutsche Volk: »Das war die logische Folge der Kriminalisierung eines ganzen Volkes und der Vollzug des berüchtigten Morgenthau-Planes.«[75] Unwichtig, dass der Morgenthau-Plan nie umgesetzt wurde, nicht einmal nahe dran war. Wichtiger für die Propaganda der Nazis vor und nach 1945 ist wohl der Name dessen, der den Plan ausgeheckt hatte. So kann man Antisemit bleiben, ohne es aussprechen zu müssen; die schiere Berufung auf eine nachweisliche historische Unrichtigkeit fungiert als Signal einer Gesinnungsgemeinschaft, die sich versteht.

So entwickelt sich die Unaufrichtigkeit des reaktionären Sprechens und Schreibens spätestens nach 1945 weiter zu einer regelrechten Technik der Verschleierung und Verleugnung. Zu der gehört es zu wissen, wann man lieber nichts sagt. Schmitt, wie Jünger und Heidegger, ruft denn auch das *Schweigen* an, das die Aufgabe hat, sowohl das eigene Beleidigtsein als auch die nun (warum wohl?) nicht mehr öffentlich zu bekennenden Überzeugungen zugleich anzuzeigen, zuzudecken und mit einer Aura des Tiefen zu umgeben. Es ist haarsträubend. »Da ist das Schweigen am Platz und an der Zeit. Wir brauchen uns nicht davor zu fürchten. Indem wir schweigen, besinnen wir uns auf uns selbst und auf unsere göttliche Herkunft.« »Uns alle verbindet die Stille des Schweigens und das unverlierbare Geheimnis der göttlichen Herkunft des Menschen.«[76] Noch so ein Mann, der sich ausschweigt und behauptet, genau dadurch am meisten zu sagen.[77] Er hatte sicher recht, wenn auch anders, als er meinte.

Denn diese ganzen 100 Seiten haben eigentlich keinen anderen Sinn als diese eine Aussage zu etablieren: *Ich hatte mit all dem nichts zu tun*. Worüber die Techniken der Verleugnung Aufschluss geben, ist letztlich Schmitt selbst. Es ist die Weigerung, sich selbst in Frage zu stellen und stellen zu lassen, die hier die Feder führt[78] – und wenn Buber und Levinas recht haben, ist die Selbstinfragestellung immer an einen anderen verwiesen. Es ist die Verweigerung von Verantwortlichkeit.

Es werden alle Register gezogen, darunter auch das Killerargument der Reaktion: Nicht die Nazis, die Reaktionäre, die Rechten sind schuld an den Katastrophen der Moderne, sondern die Moderne selbst. Auch das ist hier ganz geschickt mehr mitgeliefert als ausgesprochen: wenn etwa die mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Juristen gelobt werden für ihre Unterscheidungen von Feindschaftsweisen, die – das lässt sich dann schließen – in der emanzipatorischen Sichtweise alle zusammenfallen in ihrer extremsten Form, dem Feind des Menschengeschlechts.[79] Es ist der billigste Weg, den Kampf gegen Ungerechtigkeiten aller Art moralisch zu diskreditieren. Ganz offen bringt es das Vorwort zur spanischen Ausgabe auf den Punkt: »Aber gerade diese Erfahrung der modernen Methoden der Kriminalisierung, die konkrete Begegnung mit den Folgen einer Lehre vom gerechten Krieg, musste auf einen Kenner und Lehrer der Rechtswissenschaften im allgemeinen und des Völkerrechts im besonderen, den tiefsten Eindruck

75 Ebd. 96. Ebenso: Glossarium. 22f.

76 Ex Captivitate Salus. 75. 78 Vgl. auch 20. 61.

77 Das wird auch im *Glossarium* immer wieder bemüht, so dort 82. 116. 195.

78 Und das ganz ausdrücklich, vgl. Ex Captivitate Salus. 9–12. 77. 89.

79 Vgl. 70f.

machen.«[80] So wie Kunstfälscher mit ihren Werken deren Ursprung erfinden müssen und damit die Verhältnisse von Grund und Folge umkehren,[81] so kehrt der reaktionäre Geschichtsfälscher die Verhältnisse von Grund und Folge um, indem er die Antwort auf den Terror des Faschismus zur Ursache dieses Terrors erklärt.

Ex Captivitate Salus ist das Buch einer Zwischenzeit. Es gibt sich »persönlich« und ist es doch nicht, denn auch dazu, ein persönliches Buch zu schreiben, muss man erst einmal in der Lage sein. Es ist aber ein Buch, entstanden aus einer misslichen Lage, aus der Lage des Angegriffenen, dessen, der in der Defensive ist, dessen Prestige offenbar aufgebraucht ist und der deshalb nur in der Selbstverkleinerung die Position des Schreibens gewinnen kann: das kaum zu ertragende Selbstmitleid des Textes eröffnet Schmitt zugleich die Möglichkeit, überhaupt noch zu schreiben. Klein, wehrlos, *harmlos* bin ich; wie sollte jemand an meinen Worten, die kein Gewicht haben, etwas auszusetzen haben? 1960 ist das alles anders. Das alte (in Wahrheit nie in Frage gezogene, nur durch die Umstände zum Schweigen verdammte) Selbstvertrauen ist zurück. Schmitt kann und darf wieder als Autorität sprechen, und er tut es in vollen Zügen. Kein Wunder, dass *Die Tyrannei der Werte* genau den systematischeren und mehr theoretischen Strategien der Verleugnung den breiteren Raum gibt.

Dieser kleine Text ist wiederum nur dem einen Ziel gewidmet: zu beweisen, dass in der Rechtswissenschaft jede inhaltliche, z.B. moralische Erwägung keinen Platz hat. Und wie immer ist auch die juristische Beschränkung nur Fassade: Es geht darum zu beweisen, dass moralische, wertende Maßstäbe weder für das Recht noch für die Politik gelten. Schmitt wäre nicht Schmitt, wenn er das nicht ebenso gewieft wie gewissenhaft anginge. Statt über die moralische, die inhaltlich bestimmte Urteilsweise als solche zu sprechen, die Schmitt nicht gelten lassen will – aber natürlich nur, weil er immer bemüht ist, seine eigenen reaktionären Urteile als überzeitliche Wahrheit auszugeben –, verlegt er sich auf einen Nebenweg: Er spricht über »Werte«. Es ist bezeichnend, wie ungenau der Gebrauch von »Wert« dabei ist. Natürlich, Schmitt will ja gerade zeigen, dass der Wertbegriff als solcher eine Erosion der begrifflichen Differenzierungen und Hierarchien impliziert. Er verfolgt diese Beweisabsicht aber gerade nicht in einer systematischen Weise, sondern in bloßer Häufung und Massierung der unterschiedlichsten Bedeutungen von »Wert«. Sie finden in Schmitts Texte gerade nicht ihre Einheit in einem theoretischen Sinn, sondern lediglich in einem polemischen: indem er alles unter »Wert« zusammenfasst, wovon er sich irgendwie abzugrenzen gedenkt. Dann gehören zum Wert die Wertphilosophie Schelers, die Lebensphilosophie Diltheys, die Ökonomie und die Nazis! Da werden dann irgendwelche unspezifischen Äußerungen von Hitler und Rosenberg zitiert,[82] mit dem einzigen Ziel, den linken Kritikern, die Schmitt und seinesgleichen mit Blick auf Werte kritisieren, das Wasser abzugraben. Was Schmitt systematisch zu stören scheint, ist die Tatsache, dass Werte Hierarchien bilden und also immer in einer bestimmten Hinsicht relativ bleiben, höher und niedriger sein können.[83]

80 Ebd. 97.

81 Vgl. Breeur: Au tour de l'imposture. 59.

82 Schmitt: Tyrannei der Werte. 18.

83 Ebd. 19.

Besonders auffällig sind die Versuche, alle Berufung auf Werte dadurch zu konterkarieren, dass man erklärt, Werte seien heute vollständig und unumkehrbar ökonomisiert. »Eine wissenschaftliche Wertlehre gehört in die Wirtschaftswissenschaften. Dort ist eine Wert-Logik am Platze.«[84] Das ist wieder eine der üblichen Schmitt'schen Scheinevidenzen, deren harte Kante keiner kritischen Überlegung widersteht. Eine simple Unterscheidung in Wert und Werte, wie sie David Graeber in zwei Seiten skizziert,[85] entzieht Schmitts Polemik den Boden. Dass hier aber alles zusammengeworfen wird, hat wiederum Methode: Exkulpationsmethode. Schuld an allem (und nebenbei auch an den Nazis) sind eben nicht die Nazis, nicht die Faschisten, ist auch nicht Schmitt, sondern nur die Moderne mit ihren Neutralisierungen,[86] Ökonomisierungen, Diskriminierungen,[87] in einem Wort: mit ihrem Nihilismus.[88]

Die Geschichte ist immer dieselbe: Der Sündenfall ist die Zerstörung der alten Ordnung im Nihilismus der Moderne, die dann notdürftig geheilt werden sollte durch Werte, die aber (im Gegensatz etwa zu der Würde) einfach subjektiv und gesetzt sind, zudem miteinander konkurrieren und daher ganz eigentlich erst zu den Kriegen und Massakern geführt haben, vor denen die Geschichtsbücher strotzen. »Immer sind es die Werte, die den Kampf schüren und die Feindschaft wachhalten.«[89] Selbst wenn man die hemmungslose Idealisierung des Ancien Regime beiseitelässt (wo sich alle offenbar nur ganz edel bekriegt haben): Es wird hier eine bodenlose Umdrehung der historischen Verhältnisse betrieben. Ja, religiöse oder ideologische Kriege neigen dazu, rücksichtsloser zu sein als andere. Aber erstens ist auch das keine ausnahmslose Wahrheit und zweitens wird, bleibt man bei dieser allgemeinen Aussage stehen, eine vollständige Delegitimierung der Gründe von »ideologischen« Auseinandersetzungen betrieben. Was in dieser Geschichte ganz einfach nicht existiert, sind die rechtlosen, ausgebeuteten, marginalisierten Menschen, auf deren Rücken sich der Glanz des Ancien Regime wie der liberalen Granden entfaltet. Das gibt es dort einfach nicht. Ihre Interessen, die legitimer nicht sein könnten, werden systematisch delegitimiert, indem sie als »Ideologie« zu irgendeiner Art privater Weltanschauung gemacht werden und außerdem zu etwas Relativem und schließlich noch dazu zur Ursache der Grausamkeit, während doch die Grausamkeit Ursache für die Erhebungen der Moderne sind. Die reaktionäre Geschichte wird nicht dadurch wahrer, dass sie endlos wiederholt wird. Sie hat eine einfache Funktion: nachträglich und vorsorglich die Rechtlosigkeit der Vielen zu bekräftigen, indem alle Anstrengungen, diese Rechtlosigkeit zu überwinden, als subjektive Empfindlichkeit diskreditiert wird. *Denen* wird dann die Schuld an der Feindschaft gegeben und Aggressivität bescheinigt,[90] um zu zeigen, dass auf der Ebene der philosophischen Betrachtung alle gleich sind und deshalb alle gleichermaßen auf ihre »Werte« und deren Durchsetzung

84 Ebd. 14.
85 Vgl. Graeber: Bullshit-Jobs. 296f.
86 Vgl. Schmitt: Tyrannei der Werte. 20.
87 Ebd. 25.
88 Ebd. 24. 37ff.
89 Ebd. 39f.
90 Vgl. ebd. 43. 46f.

zu verzichten haben, wenn sie nicht die Barbarei riskieren wollen. Das Ganze ist natürlich ganz einfach dadurch verlogen, dass die Vielen und die Wenigen, die Armen und die Reichen, die Namenlosen und die Elite eben nicht gleich sind. *Genau darum geht es ja*. Deshalb ist die Behauptung, jede Berufung auf »Werte« sei sich strukturell gleich, die peremptorische Leugnung aller Rechte deren, die nichts zu sagen haben. Es geht darum, ihnen, denen man die Stimme nicht mehr verbieten kann, durch ein apriorisches Argument das Recht, gehört zu werden, zu nehmen. Systematisch soll so das reale Unrecht unsichtbar gemacht werden, gegen das sich die Moderne, mehr oder weniger erfolgreich, es ist wahr, auflehnt. Diese ganze Geschichte, von der Schmitts *Tyrannei der Werte* nur eine Variation ist, ist eben genau dies: eine Umkehrung von Grund und Folge, eine Perversion von historischer Erkenntnis, ein gezielter Betrug, ein Paradebeispiel reaktionärer Unaufrichtigkeit.[91]

In *Ex Captivitate Salus* fällt ein Satz, der wahrscheinlich in einem anderen, grundlegenderen Sinn wahr ist als in dem, den Schmitt dabei im Blick hatte: »Aller Betrug ist und bleibt Selbstbetrug.«[92]

Time is a flat circle. Schmitts Aufzeichnungen kehren immer wieder zu diesem Gedanken zurück: Es gibt in Wahrheit keine Zeit. Höchstens eine Bewegung der Oberfläche, Sturm im Wasserglas. Doch die Zeit steht still. Alles Geschehen, alle weltgeschichtlichen und kleinen Dramen werden am Ende nichts bedeutet haben:

> Staunen über die unendliche Unbeweglichkeit des Geschehens, die Unbeweglichkeit dessen, was man Zeit nennt; oder was dasselbe ist, die unendliche Langmut Gottes. Nichts von sog. Entwicklung, nichts Wesentliches von Education, nichts von Tempo oder Eile.[93]
>
> Sonderbare Gleichförmigkeit, Identität, Wiederholung. […] Leitmotiv: Unveränderlichkeit des Schicksals und des Charakters.[94]
>
> Es gibt keine wesentlichen Änderungen oder Veränderungen, das ist alles nur Zeit und der mit ihr verbundene Schein; alles Wesentliche bleibt unveränderlich und unverändert und taucht in periodischen Intervallen immer wieder auf. Entwicklung, Fortschritt, Prozess, alles nur Zeit-Illusionen, wechselndes Zeitkostüm (der Gottheit lebendiges Kleid? Der toten Götter dürres Laubgeraschel). Zeit und Meer; Raum und Land liegt fertig da wie die Partitur einer Symphonie, die manchmal aufgeführt wird und dann jahrelang wieder nicht. So fass ich dich, du ewige Präsenz.[95]

---

91 Eine andere Version dieser Geschichte verknüpft den Umschlag von »wirklicher Feindschaft« in »absolute Feindschaft«, wobei in letzterer die Vernichtung des Feindes gesucht wird, vor allem mit Lenin und der Praxis der Berufsrevolutionäre; vgl. Theorie des Partisanen. 91ff. In Schmitts Geschichtsbuch scheint es diese andere Episode nicht zu geben, in der Feinde massenhaft und industriell vernichtet wurden, wenn auch nicht gerade von Kommunisten. Eigenartig genug, hatte er doch selbst in und an dieser Episode mitgewirkt. Es passt, wenn er (ebd. 60) die Jahre 1936–38 als jene Jahre beschreibt, »in denen Spanien sich durch einen nationalen Befreiungskrieg der internationalistischen kommunistischen Erfassung erwehrte«. So war das also.

92 Schmitt: Ex Captivitate Salus. 88.

93 Schmitt: Glossarium. 9.

94 Ebd. 11.

95 Ebd. 14.

Was für eine Bedeutung haben diese Spekulationen? Zum ersten kann man darin einfach eine Anknüpfung an die ältesten metaphysischen Motive sehen: Dass das Wesentliche (als das Wesentliche der Erscheinungen und Grund ihrer Veränderungen) selbst unveränderlich sein müsse, ist eine der grundlegendsten Intuitionen der Metaphysikgeschichte. Von Platon und Aristoteles bis Leibniz geistert dieser zumindest auf dem Papier einleuchtende Gedanke durch die Schriften der Philosophen. *No surprises here*.

Ein neuer Aspekt eröffnet sich freilich in den Jahren nach 1945, und er gehört in das Arsenal der Verleugnungsstrategien. Im Angesicht eines unbezwingbaren Schicksals, wer wollte da noch Verantwortung oder gar Schuld zuweisen? Mehr noch: Im Enormen einer Zeit ohne Geschehen, wie viel Gewicht können zwölf läppische Jahre da wohl haben? Mehr noch: Wo die Zeit nur Illusion ist, bloßer Schein, ist da wirklich etwas geschehen?

Schließlich ist auch dies, das resignative oder jubilierende Bekenntnis zur Zeitlosigkeit, zur ewigen Präsenz, die alles Geschehen transzendiert, eine Technik zur Herstellung eines Affekts. Wenn einer schreibt: »das ist alles nur Zeit und der mit ihr verbundene Schein«, dann streitet er damit nicht dies oder jenes ab, sondern die Textur des Wirklichen, so wie wir es kennen, selbst. Unwiderstehlich entsteht die Idee eines anderen, Größeren, Verborgenen, so Unheimlichen (weil absolut Unerkennbaren) wie Verlockenden: weil eine neue, eine andere, eine unverlierbare Heimat versprechend. Die Erhabenheit Gottes figuriert eine Affektion des auf sich zurückgeworfenen Wissenschaftlers, der einen Ausweg sucht: nicht mehr nur aus der Dekadenz und Unwirklichkeit der modernen Welt, sondern auch aus Isolation und Bedrängnis.[96] Wenn nichts mehr geht, dann ist so einer bereit, die ganze Welt zu verlieren, wenn er sich im Affekt des Erhabenen dabei nur wiederfinden kann.

Ist das Metaphysik? Ist das Theologie? Mystik? Man müsste wissen, wie ernst es Schmitt damit ist, und genau diese Frage bleibt, wir haben es gesehen, notorisch ungreifbar. Diese Ungreifbarkeit Schmitts ist aber bereits Beweis einer Spurenverwischung, die stattgefunden hat. Er lässt sich nicht finden, weil er nicht gefunden werden will.

Es ist dies der Effekt des reaktionären Betrugs und Selbstbetrugs. Immerhin räumt er dies in einem Aspekt selbst ein: Ich hatte oben die Aufzeichnung vom 23.9.47 zitiert, in der Schmitt erklärt, er habe immer nur als Jurist und zu Juristen gesprochen und geschrieben. Diese Erklärung war das *proton pseudos*, dessen Systematik ich offengelegt habe. Eigenartig genug widerspricht Schmitt keine zwei Wochen später dieser Erklärung, doch nur mit einer neuen Selbststilisierung: »ich bin ein Theologe der Jurisprudenz«.[97]

In Wahrheit ist Schmitt weder Jurist noch Theologe noch Philosoph. Er ist Reaktionär, dessen Texte konsequenter als die anderer die Spuren verwischen, um das Werk der Vernichtung zu rechtfertigen, das sie beschwören. Ich glaube weder an den Antichristen

96 Ich hatte in einer früheren Veröffentlichung zur Reaktion behauptet, dass der Reaktionär unter der Nostalgie des verlorenen Fremden leidet (Der Reaktionär. 211). Ich finde nachträglich eine fast wörtliche Bestätigung in Schmitts Aufzeichnungen: »Wie entsetzlich ist eine Welt, in der es kein Ausland mehr gibt, und nur noch ein Inland; keinen Weg ins Freie; keinen Spielraum freien Kräftemessens und freier Krafterprobung. One World.« (Glossarium. 28).

97 Ebd. 18.

noch an den Katechon. Doch wer sich selbst für diesen hält, der wird am Ende jenem zum Verwechseln ähneln.

Nihilismus

Durch die Bank verstehen sich die Reaktionäre als Kämpfer gegen den Nihilismus. Es ist auffällig, wie dieses Thema immer wieder auftaucht, auch wenn es nicht immer im gleichen Maß im Vordergrund steht. In einem historischen Sinn drückt sich darin auch die Beziehung zu Nietzsche aus, die auf die eine oder andere Weise für die meisten Reaktionäre bestimmend ist. Aber es wird doch wohl mehr als das sein müssen. Man kann und muss sich schon fragen, woher diese Besessenheit mit etwas kommt, was es so gar nicht gibt.

Denn was sollte das sein, der Nihilismus? Wer sind die Nihilisten, die angeblich mindestens seit der Aufklärung die Fundamente des europäischen Geistes zum Einsturz bringen?

Dem Wortsinn nach meint Nihilismus doch wohl, dass nichts mehr anerkannt wird, dass keinen Werten oder Ordnungen oder Hierarchien oder Selbstverständlichkeiten oder Maßstäben Geltung eingeräumt wird. *Nichts gilt*, nichts hat natürlicherweise Wert und Sinn. Bleibt man bei so einem Wortsinn, dann wird man wohl kaum irgendwelche Nihilisten finden. Es gibt sicher solche, die mit einem mal mehr, mal weniger radikalen Nihilismus kokettieren, um bei Partys Eindruck zu schinden oder Bücher zu verkaufen. Aber selbst die verkommensten Individuen sind doch keine Nihilisten, ja gerade sie sind es nicht, da sich der moralische Bankerott im Zweifelsfall als Egoismus gibt. Ein Vergewaltiger, ein Serienmörder, eine Betrügerin wissen sehr genau, was ihnen etwas Wert ist: sie selbst.

Auch die, die mit dem Vorwurf eigentlich gemeint waren, sind wohl nicht gut mit dem Namen zu belegen. Natürlich, wenn es den Nihilismus im realen Leben (fast) nicht gibt, dann ist es immerhin möglich, dass es ihn als literarische Pose gibt, die ihrerseits unverantwortlich sein und schwerwiegende Folgen haben kann. Aber die Aufklärer, die Sozialisten und die Kommunisten, deren theoretische Arbeit im Kopf der Reaktionäre vor allem mit dem Nihilismus verbunden ist, waren doch sicher alles Mögliche: aber keine Nihilisten. Diese Kennzeichnung trifft nicht einmal auf die extremsten Verästelungen dieser Traditionen zu: Auch de Sade ist kein Nihilist.

Es kann immerhin sein, dass es doch Nihilisten gibt, und das auch im praktischen Sinn. Es sind die Verzweifelten. Die Hoffnungslosen. Allerdings, die werden ja wohl nicht gemeint gewesen sein, in den reaktionären Tiraden gegen den Nihilismus. Ab und zu

trifft sich die Reaktion dann doch mit dem, worauf sie reagiert, auf die emanzipatorische Idee der Moderne, und dann sind sie sich einig, dass die Verzweiflung höchstens (aber auch nicht zwingend) Symptom der Krankheit ist, nicht aber ihre Ursache.

Wird die Reaktion antisemitisch, kann sie ihrer Front gegen den Nihilismus neue Abschnitte hinzufügen: die Unterwanderung und Zersetzung der Völker durch die parasitären Juden; und das allgemein zersetzende Element des Finanzjudentums. So wahnhaft das ist, bringt es doch schon näher an den Kern der Sache: Mit dem Namen des Nihilismus wird einem Gefühl Ausdruck gegeben, das eine Grundlage in der Wirklichkeit hat. Der Prozess aber, der mit ihm angezeigt wird, verdient andere, analytische Begriffe zu seiner Beschreibung. Ein besonders treffender (wenn auch sperriger) ist der der Deterritorialisierung, den Deleuze und Guattari eingeführt haben. Die Deterritorialisierung meint eine immer historische und letztlich unvermeidliche Bewegung, in der die einmal gegebenen Zuschreibungen, Bindungen, Identitäten unterspült werden, die Werte wie Worte andere Wertigkeiten erhalten, die Produktion abstrakter wird (d.h. abgelöst von den ursprünglichen Gegebenheiten z.B. einer als sesshaft imaginierten Subsistenzwirtschaft), die Menschen von einem Land ins andre ziehen. Die Vorgänge sind dabei immer sehr konkret zu denken und sie sind vor allem nie einsinnig: Deterritorialisierung ist immer eingebunden ins Widerspiel der Reterritorialisierungen. Zudem gibt es keinen Urzustand der Menschheit, der von aller Deterritorialisierung unberührt wäre: Das hieße, den Menschen und die Geschichte durch ein Wunder beginnen lassen. Es ist auch nicht so, dass es eine einfache historische Teleologie gibt, die auf maximale Deterritorialisierung hinführt. Überhaupt ist der Prozess nicht Selbstzweck, bzw. insofern er sich selbst zum Zweck nimmt, ist er wieder Anlass für allerlei Verheerungen (soziale, politische, ökonomische, psychische). Es gilt vielmehr, eine »neue Erde« zu erfinden, d.h. in dem und durch den Prozess des Abbaus und der Aushöhlung hinderlicher, gewaltsamer, einschränkender Territorialitäten einen konkreten ge- und erlebten Raum für ein freieres, menschlicheres Zusammenleben zu schaffen.[1]

Wenn Geschichte auch keine grade Linie bildet, schlagen Deleuze und Guattari doch eine grobe Dreigliederung der geschichtlichen Epochen vor – die so weit reicht, wie alle Unterteilungen der Menschheitsgeschichte in drei Phasen. Es lassen sich mit ihr aber immerhin ein paar Sachen klären, die für den reaktionären Begriff des Nihilismus prägend sind. So reicht die historische Bewegung von der Codierung »ursprünglicher« Territorien über die Übercodierung durch den Staat hin zur Axiomatik des Kapitalismus. Man kann das in aller Oberflächlichkeit veranschaulichen: In vorstaatlichen Gemeinschaften sind die Landstriche, die Produkte, die Menschen durch eine gegenseitige, immer auf einer Ebene bleibende Zu- und Einschreibung bestimmt. Eine Gruppe oder ein Clan ist mit einem Territorium verbunden, das seinerseits vielfach gegliedert und mit dem Leben dieser Gruppe verflochten ist. Auf der Ebene des Staates erfolgt eine Relativierung dieser Regionen, Menschen, Produkte usw. Sie alle sind nun in einem deutlich funktionalen Netz von Beziehungen miteinander verbunden, das eben dadurch, dass es funktional definiert ist, eine relative Austauschbarkeit zulässt: Austauschbarkeit der Menschen und Produkte in einem Markt, aber auch der Domänen und Ländereien, etwa durch königliche Zuteilung. Diese Deterritorialisierung verdichtet sich zugleich im

1 Vgl. Deleuze/Guattari: L'Anti-Œdipe. 380. 458.

Geld, das als allgemeines Äquivalent (wie es bei Marx heißt) exakt das Maß dieser Loslösung von als echt und ursprünglich gedachten, von irgendwie durch sich selbst ausgezeichneten Territorien sowohl symbolisiert wie vorantreibt. Zugleich lässt sich gerade am Geld die Reterritorialisierung ablesen, insofern das, was eine Münze zu Geld macht, das Konterfei des Königs, Kaisers oder das Symbol des Reiches ist, das ihm eingeprägt ist.

Die Axiomatik schließlich ist die Stufe, die durch den Kapitalismus erreicht ist: In ihr gelten ausschließlich die abstrakten Verhältnisse deterritorialisierter Ströme zueinander. Und was sind diese Ströme? Zuerst und grundlegend die Ströme von Menschen (d.h. von Arbeitskraft) und die Ströme von Kapital – also exakt das, was das antisemitische Klischee beklagt. Der Irrtum ist freilich ebenso offensichtlich: Das antisemitische Klischee des parasitären Volkes und des zersetzenden Kapitals macht erstens den Fehler, diese Bewegung auf eine Ethnie als Träger zu projizieren. Es macht zweitens den Fehler, die zahlreichen Gegenbewegungen zu dieser Deterritorialisierung zu ignorieren; denn in Wahrheit ist die Geschichte der Moderne eben nicht die Geschichte einer entfesselten Lösung aller Beziehungen, Bindungen und Berechtigungen, sondern die Dialektik von Lösung und gewaltsamer Zurückbindung. Sehr marxistisch vergröbert kann man sagen, dass diese Reterritorialisierung als Lohnarbeit und als Privateigentum an den Produktionsmitteln auftritt. Das antisemitische Klischee macht drittens den Fehler, zu glauben, dass es irgendeine Ursprünglichkeit geben könnte, in der sich die Wahrheit des Menschseins ungeteilt, unverstellt, unverzerrt, also noch nicht durch die Deterritorialisierung kompromittiert präsentiert hätte oder präsentieren könnte. Und im Handumdrehen tritt der Faschismus auf als eine besonders brutale Sehnsucht nach Reterritorialisierung.

In jedem Fall sieht man, wie die reaktionäre Jeremiade von dem Nihilismus *fast* so etwas Ähnliches ist wie eine Systemkritik. Die Reaktion erweist sich wieder als Kind der Moderne, die sie verabscheut. Sie kritisiert im Begriff des Nihilismus exakt die Tendenz, die die Moderne ausmacht – verfehlt aber gerade durch diesen Begriff das Kritikwürdige. Die Gleichmacherei, die sie beklagt, ist real, aber nicht so, wie sie es beklagt. Die reale Gleichmacherei ist einerseits die Gleichheit vor dem Gesetz oder die Gleichheit aller Bürger oder die Gleichheit der Menschen, die als politische, juristische und moralische Markierung nicht mehr guten Gewissens abgegeben werden kann. Der Faschismus wird aber genau das vollziehen, in der ebenso verzweifelten wie aussichtslosen Hoffnung, damit die *reliefierte Welt* wieder aufleben zu lassen. Die reale Gleichmacherei, die zu kritisieren ist, ist auf der anderen Seite die von Staatlichkeit und Ökonomie, die tendenziell die Einzelnen und alle zu Funktionen in einem Prozess degradiert, der auch ohne sie (d.h. ohne diesen oder jenen Einzelnen) funktioniert, in dem sie also alle austauschbar sind. Diese Gleichmacherei ist Unterwerfung, und sie gilt es zu bekämpfen. Aber nicht durch den Kampf gegen die Deterritorialisierung, denn diese ist auch die Bewegung der Befreiung selbst; sie wird vielmehr durch Staat und Kapital gekapert, um ihr die Mehrwerte zu entziehen. Diese Kaperung ist deshalb das eigentliche Ziel einer Theorie und Politik der Befreiung.

Der Unterschied des analytischen Begriffs der Deterritorialisierung zu dem rein rhetorischen des Nihilismus wird damit deutlich. Der »Nihilismus« entlarvt sich selbst in seiner Leere, indem er genau die kritische Pointe, die er anvisiert, verfehlt. Es ist ja nicht

so, dass alles völlig gleich wäre. Es ist nicht einmal so, dass es darauf hinausläuft. Die massiven Reterritorialisierungen stehen dem längst entgegen. Der Begriff des Nihilismus deutet einen Aspekt der Entwicklungen an, ohne ihn exakt lokalisieren zu können. Alles bleibt diffus. Zweitens imaginiert diese Redeweise eine ursprüngliche Fülle und Identität, die so nie vorhanden war. Relativ gibt es das natürlich. Es ist auch falsch, den Menschen ihre Beziehung z.B. auf eine Region, eine Sprache, eine Vergangenheit austreiben zu wollen. Man startet eben immer irgendwo, und es ist nicht gleichgültig, wo das ist. Denken und Leben von nirgendwoher ist nicht ein Widersinn, es einzufordern wäre eine beispiellose Brutalität. Das ändert aber nichts daran, dass die Konflikthaftigkeit und die Infragestellung von Identitäten so alt ist wie die menschliche Gesellschaft überhaupt. Bis wann sollte man denn auch zurück gehen, um etwa »echte Deutsche« zu finden? 1950? 1933? 1871? 1805? Oder gleich zur Varus-Schlacht? Das führt unmittelbar auf den dritten Punkt, der der entscheidende ist: Der Begriff der Deterritorialisierung (der hier mehr als Statthalter für analytisches Begriffsinstrumentarium steht, nicht im Sinn der letzten Wahrheit) deutet ein Strukturelement menschlicher Gesellschaften als solcher an. Die Prozesse, die er beschreibt, lassen sich konkret nachvollziehen und in ihrer realen Beziehung zueinander untersuchen. Man kann hier und man muss auch reale Wirksamkeiten aufspüren, d.h. Verhältnisse, die zwischen realen Entitäten (die immer auch und grundlegend materielle sind) in angebbarer und nachprüfbarer Weise herrschen. »Deterritorialisierung« ist damit der Name für verschiedene, aber strukturverwandte Prozesse, die sich mit beobachtbarer Regelmäßigkeit aus den natürlichen Eigenschaften menschlicher Gesellschaften selbst ergeben, wenn auch ihre jeweiligen Stufen immer von bestimmten zuvor erreichten Bedingungen abhängen. Es sind natürliche Eigenschaften, die hier im Spiel sind. Nehmen wir die einfachsten und offensichtlichsten von allen: dass kein Volk alleine auf der Welt ist. Oder dass schon kleinste soziale Einheiten (etwa ein Dorf) zu sozialer Differenzierung und Arbeitsteilung tendieren, womit Identitäten erst festgelegt werden – und genau dadurch auch wieder in Frage gestellt werden können. Das alles ist ja von außerordentlicher Trivialität. Nicht so trivial aber wie die Rede von Nihilismus. Denn dessen Auszeichnung, die zugleich seine Disqualifizierung als analytischer Begriff ist, liegt darin, dass er in keiner verständlichen, nachvollziehbaren Beziehung zu anderen Begriffen stehen kann, die das Soziale beschreiben. Der Nihilismus kommt offenbar wie ein Schicksal über die Menschheit, am besten gleich als Strafe für ihre Verkommenheit. Er kommt selbst aus dem, was er nennt: dem Nichts. Ob man den Sündenfall mit der Reformation oder der Revolution oder sonst wo anfangen lässt – immer hat man dasselbe Problem, das im Begriff des Sündenfalls schon enthalten ist: Er ist einfach nicht erklärlich, ohne selbst wieder auf spekulative Konstrukte zurückzugreifen. Der Nihilismus kann die Moderne nicht erklären, weder in ihren emanzipatorischen Strebungen noch in ihren repressiven Exzessen, weil er selbst ein intrinsisch unhistorischer Begriff ist. Es mag eine Epoche des Nihilismus geben für die reaktionäre Sensibilität; diese Epoche kann aber selbst nicht wieder historisch hergeleitet oder erklärt werden. Wie auch: Wie sollte man eine verständliche Erklärung dafür abgeben, dass und wann sich das Nichts der Welt bemächtigt hat – wo es doch das Nichts bekanntlich nicht gibt?

Der Nihilismus ist damit eine rein mythische Größe. Er fungiert als Diabolus ex machina. Oder als Machina ex Diabolo, je nachdem. Im Nihilismusvorwurf wird die Emp-

findung der Nichtigkeit der modernen Welt ihr selbst als Eigenschaft und als selbstverschuldetes Schicksal zugeschrieben. Der Reaktionär fühlt voller Abscheu, dass hier alles gleich ist und nichts mehr gilt, und anstatt sich zu fragen, ob das vielleicht mehr über ihn aussagt, erklärt er diese Nichtigkeit zum Charakteristikum und zum geheimen Ziel der Moderne selbst. (De Maistre benutzt gerne und oft den Ausdruck »nullité«, der eben deshalb so präzise ist, weil seine massiv juristische Konnotation dem ontologischen Urteil die Schwere gibt: Dieser Welt kommt kein Recht zu, keine Gültigkeit, und diese ihre Nichtigkeit besteht selbst zurecht.)

Im Gespenst des Nihilismus verdichtet sich der Horror restloser Undifferenziertheit zu einer eigenartigen Entität, die alles Mögliche ist, aber sicher keine reale Entwicklung, Tendenz oder ähnliches. Man muss sich nur fragen, wie denn dieser Nihilismus konkret die Wirkungen hervorbringt, die ihm zugeschrieben werden, um zu merken, dass man es da mit einer Chimäre zu tun hat. Seine Setzung ist reiner Idealismus, in dem Sinn, in dem die Marxisten das Wort nehmen: Verdeckung einer konkreten Realität im Gewand des Spirituellen, wobei die Verhältnisse in dieser Einkleidung gerade umgedreht sind, und zugleich Anzeichen dieser Maskerade und Symptom ihrer Unwahrheit.

Damit wird der Schluss unausweichlich, dass es doch Nihilisten gibt, aber eben nicht die Sozialisten, die Kommunisten, die Liberalen, die Arbeiter, die kritischen Philosophen, die Mörder, die Protestanten, die Homosexuellen, die Juden, oder wer sonst in der blühenden Phantasie der Reaktionäre Träger des Nihilismus ist. Die einzigen wirklichen Nihilisten sind die Reaktionäre selbst. Sie allein nämlich halten den Kult des Nichts aufrecht, den sie den Feinden vorwerfen. Sie kultivieren das Nichts, die Vernichtung und die Nichtigkeit eben dadurch, dass sie sie zu bekämpfen glauben und sie, gemäß dem Gesetz ihrer Prosa, dazu immer wieder neu ins Leben rufen müssen.

Es gibt Momente, wo sich dieser verdrehte Kult des Nichts unter dem Deckmantel seiner Bekämpfung fast ins Bewusstsein seiner selbst erhebt. Ich weiß nicht, ob es an seiner intrinsisch widersprüchlichen Natur liegt oder daran, dass diese Bewusstwerdung nur fast gelingt (und also nicht), aber diese Momente sind von besonders kruder Wörtlichkeit getragen. Nirgends geschieht das wahrscheinlich drastischer als bei Heidegger: In einem konkretistischen Gestus, der fast kindisch anmutet, zieht Heidegger die letzte und unwiderlegbare Konsequenz des gefühlten Nihilismus. Der Nihilismus, also die imaginierte Verdinglichung einer realen Bewegung im Geist der Reaktionäre, sagt: Alles ist gleich, kein Einzelner und kein Einzelnes darf sich auszeichnen, es gibt kein Hohes und Tiefes, kein Gutes und Schlechtes, die Welt ist Matsch, *nichts gilt*. Heidegger verhilft dem reaktionären Formalismus zu seinem größten Triumph, indem er mit unbestechlicher Logik erklärt: So sei es, es gilt also immerhin noch eines: *Nichts*.

Mit dieser atemberaubenden Volte gewinnt der reaktionäre Formalismus seinen tiefsten spekulativen Grund und zugleich seine psychologische Wertigkeit in der Selbstaffektion des Daseins, das in seinem Sein nun das Nichts vermutet und – findet. Heidegger hat damit, was nicht ohne feine Ironie ist, eines der ältesten Stratageme der »bürgerlichen« Vernunft eben gegen den bürgerlichen Geist zu kehren gewusst. Odysseus und Polyphem in einem hat er die List des ersteren wiederholt, um den Sieg der bloßen Vernunft gegenüber dem Elementaren oder Barbarischen (oder dem Sein) rückgängig zu machen, und sei es auch nur im Gefühl der Erhabenheit eines rätselhaften Nichts. Wen will er damit verarschen, fragt man sich und weiß doch schon die Antwort:

eben sich selbst. Es geht Heidegger wie dem Zyklopen, »und die Verwirrung von Name und Sache verwehrt es dem Barbaren, der Schlinge sich zu entziehen: sein Ruf als der nach Vergeltung bleibt magisch gebunden an den Namen dessen, an dem er sich rächen will, und dieser Name verurteilt den Ruf zur Ohnmacht«.[2]

Es ging ja nie darum, die Welt effektiv zu verändern, das Leben der Menschen zu verbessern. Wäre das wirklich erreicht, wäre dem reaktionären Affekt eben die Grundlage entzogen. Es gilt, eine Konstellation zu erreichen, in der der Feind zugleich neutralisiert und auf permanent gestellt ist: genau das markiert der Übergang zum Idealismus, also zur falschen Idee des Nihilismus. Dadurch wird das Abscheuliche zugleich geadelt (als Metaphysisches) und jedem wirkungsvollen Zugriff entzogen. Der Kampf gegen den Nihilismus ist also in der Tat ohnmächtig.

Nur bedeutet Ohnmacht eben nicht Folgenlosigkeit: Die Reaktion wird nicht erreichen, was sie erträumt, weil es weder das noch sein Gegenteil so gibt, wie sie es imaginiert; sie wird unterdessen aber reale Wirkungen haben, deren Härte nicht unterschätzt werden darf, wahrscheinlich gerade wegen der Aussichtslosigkeit ihrer Bestrebungen. *Dieses* Nichts nichtet in der Tat.

2 Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung. 75.

9. Martin Heidegger: Der geschwätzige Schweiger vom Schwarzwald

Verborgenheit. Ohne Zweifel gehört Martin Heidegger zu den einflussreichsten Philosophen des 20.Jhs. Dass er sich den Nazis wenigstens zeitweise andiente und vor allem nach dem Krieg keinerlei kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Rolle im Dritten Reich erkennen ließ, wurde dabei freilich nicht selten peinlich spürbar. Man hat verschiedene Wege gefunden, mit dieser Problematik umzugehen. Ein Philosoph wie Levinas, dessen Familie während der Shoah ausgelöscht worden war, musste sich stets des Widerspruchs bewusst bleiben, dass er massiv von einem Denker beeinflusst war, der in einem ganz entscheidenden ethischen Sinn versagt hatte. Ein anderer, sehr verbreiteter Weg war und ist, die Essenz von Heideggers Philosophie von seinem politischen Engagement abzutrennen. Ich selbst habe lange dieser Deutung zugeneigt. Es war am Ende aber gar nicht die Veröffentlichung der *Schwarzen Hefte*, die mich eines Besseren belehrte, sondern eben die Reflexion auf das Wesen des reaktionären Denkens.

Ich werde im Folgenden gar nicht erst versuchen, Heidegger von der Geschichte her zu verstehen; die »Fakten« sind hier einigermaßen unstrittig: Rektorat, Parteieintritt, Rektoratsrede, Bestrebungen einer Universitätsreform sowie deren mangelnde Unterstützung innerhalb des Regimes, Rücktritt vom Rektorat – um nur die frühesten und bekanntesten zu nennen. Trotzdem oder deshalb will der Streit über die Einordnung dieser und anderer Ereignisse und Heideggers Rolle in ihnen (z.B. auch die Frage, inwieweit er die Ächtung jüdischer Kollegen mitbetrieben oder, wie er selbst später behauptete, eingedämmt hatte) nicht abreißen. Mit guter Regelmäßigkeit flammen diese Debatten wieder auf. Die Veröffentlichung der *Schwarzen Hefte* hat die bisher letzte Episode dieses Fortsetzungsdramas ausgelöst.

Ich werde einen anderen Weg gehen, indem ich rein von der Lektüre der philosophischen Texte ausgehe, um von ihnen her ein Urteil über Heideggers geschichtliche Position zu gewinnen. Von der Idee einer unpolitischen Essenz dieses Denkens wird dabei nicht viel übrigbleiben. Mehr noch: Ich behaupte nämlich, dass Heideggers Philosophie von Anfang an eine geradezu exemplarische Verkettung der reaktionären Klischees darstellt. *Sein und Zeit* ist dafür der deutlichste Beweis. *Sein und Zeit* ist ein durch und durch reaktionäres Buch, und das nicht nur in den Paragraphen, die schon früh (und zurecht)

die kritische Aufmerksamkeit der Kommentatoren auf sich gezogen haben. Vielleicht ist *Sein und Zeit* sogar der reinste Ausdruck reaktionären Denkens, den wir haben. Die Annäherung an den Nationalsozialismus war, was auch immer man sonst noch darüber denken möchte und wie man sie historisch einschätzt, kein Zufall und auch kein Irrtum. Da das reaktionäre Denken nun gerade nicht in der (besseren oder schlechteren) Darstellung des Wirklichen besteht, sondern eine einzige Unternehmung zur Selbststimulation ist, eine Affektschmiede, kann *Sein und Zeit* auch nicht mehr so ohne Weiteres als eine Philosophie neben anderen begriffen werden. Es wird darin vielmehr eine bestimmte affektive Ordnung hergestellt, deren Wirkungskraft umso stärker ist, als die weltanschaulichen Beweggründe verborgen sind – und das wohl noch Heidegger selbst. Es ist wohl klar, dass das Urteil, das aus dieser Betrachtungsweise fließt, noch vernichtender sein muss, als es jedes, das sich »nur« auf die Daten der politischen Geschichte stützt.

Wirklichkeitsverlust. Werfen wir zuerst einen ganz groben Blick auf den Gegensatz, der das Werk bestimmt: Für Heidegger gibt es einen Vollzug von Sein, der fundamental *unwahr* ist. Es gibt ein Existieren, das ganz einfach nicht stimmt, das weder der Existenz noch der Wirklichkeit gewachsen ist – und das offenbar durch eigenes Verschulden. (Ich halte mich hier nicht sklavisch an die oft sehr differenziert gebrauchten Termini Heideggers. Ich glaube, dass ich dazu berechtigt bin, solange ich den Gedankengang und die Stoßrichtung dieses Denkens respektiere.) Diesem Sein in Unwahrheit, dem verfallenen Dasein, setzt Heidegger eine *Entschlossenheit* für die eigene Existenz und das heißt vor allem: ein entschlossenes Verhältnis zum eigenen Tod entgegen, die allererst die Wahrheit menschlichen Daseins im engen Sinn verwirklichen sollen. Es ist bezeichnend, dass diese Entschlossenheit keinerlei positiven Inhalt hat. Alles, was man da sagen kann, ist, dass wir im Vorlaufen in unseren Tod unsere eigensten Möglichkeiten ergreifen. Welche das sind, bleibt ganz offen. Es ist dies das Element des *Formalismus*, der immer wieder in der Analyse der Reaktion begegnet: Es ist, als traue man sich angesichts der Desillusionierungen der Moderne nicht mehr, echte, positive Entwürfe anzubieten. Die Reaktion ist eben keine schlichte Nostalgie einer vormodernen Einfachheit: Es ist diese Nostalgie, aber gebrochen durch das Prisma der Moderne, das keinen Blick in die ursprüngliche Lichtquelle mehr zulässt. Die Reaktion ist Kind der Moderne, die sie hasst, weshalb sie nicht selten das moderne Pathos der Revolution für sich zweckentfremdet – und dabei wirklich glauben kann, dass sie dazu berechtigt sei. Was bleibt nach dieser Kränkung, ist, wie in einer Wut nach Statthaltern der alten Transzendenzen zu fahnden und sie in der Rückbezüglichkeit der Akte auf sich selbst zu finden, unter Abstraktion von allen »Inhalten«: die Tat, die Entscheidung, die Entschlossenheit, sogar die Liebe können so als selbstgenügsame Garanten der Wirklichkeit erscheinen. Man sieht auch, dass Heidegger wie die meisten Reaktionäre im Grunde über einen *Solipsismus* nicht hinausgekommen ist. Ich führe das näher aus.

Die Entgegensetzung des je eigenen Daseins und des Man spricht im Grunde völlig unverhohlen die Prämissen aus, auf denen sie ihre Plausibilität nur entfalten kann. In Wahrheit ist das ja überhaupt nicht selbstverständlich. Es ist aber selbstverständlich, wenn man gewisse metaphysische und ideologische Empfindsamkeiten hat – und dieses Wort meine ich nicht primär polemisch, denn um affektive Ordnungen geht es hier ja.

Heidegger geht, wenig dezent, von einer ursprünglichen Konflikthaftigkeit der Verhältnisse zwischen Menschen aus. Unsere normale, alltägliche Lebenswelt ist geprägt vom schmerzlichen Wissen um die »Herrschaft der Anderen« über mich.

> Im Besorgen dessen, was man mit, für und gegen die Anderen ergriffen hat, ruht ständig die Sorge um einen Unterschied gegen die Anderen, sei es auch nur, um den Unterschied gegen sie auszugleichen, sei es, dass das eigene Dasein – gegen die Anderen zurückbleibend – im Verhältnis zu ihnen aufholen will, sei es, dass das Dasein im Vorrang über die Anderen darauf aus ist, sie niederzuhalten. Das Miteinandersein ist – ihm selbst verborgen – von der Sorge um diesen Abstand beunruhigt. Existenzial ausgedrückt, es hat den Charakter der Abständigkeit. Je unauffälliger diese Seinsart dem alltäglichen Dasein selbst ist, um so hartnäckiger und ursprünglicher wirkt sie sich aus.[1]

Es ist ja nicht so, dass Heidegger völlig unrecht hätte. Aber die Frage ist doch, ob man da stehenbleiben kann, oder ob vielmehr genau diese Diagnose der »Abständigkeit« die Suche nach Mitteln ihrer Überwindung in einer echten Gemeinschaft anstoßen muss. Dazu aber müsste das Sein der Menschen fundamental anders, nämlich nicht egozentrisch gedacht werden. Heidegger hingegen setzt eine ursprüngliche Egozentrik, einen ontologischen Egoismus, er setzt einen ebenso ursprünglichen Konflikt – wie Hobbes. Er geht aber über Hobbes hinaus, insofern der Konflikt in einer gewissen Weise schon verloren ist. Die Anderen haben längst die Herrschaft über mich.

Paradoxerweise – zumindest für paradox für alle, die nicht die reaktionären Vorurteile teilen – ist diese Herrschaft der Anderen eine der *Gleichheit aller*. Der Schritt von Hobbes zu Heidegger ist also der des echten Pessimisten, der angesichts der Gewalt nach einer sei es auch nur minimal besseren Lösung sucht, hin zu einem, dem die historisch erreichte Situation der bürgerlichen Welt als Niederlage erscheint. Es ist aber eine Gleichheit, die sich nicht deklariert, sondern die sich einschleicht, die in den alltäglichen Verrichtungen ins Dasein gleitet, hinterhältig, ohne sich zu erkennen zu geben. Es ist kein Zufall, mit welchen Phänomenen Heidegger diese schleichende Vergiftung durch Alltagspraxen verbindet: mit den öffentlichen Verkehrsmitteln und der Massenpresse, also genau mit Einrichtungen, die zutiefst mit modernen liberalen Staaten verbunden sind. »In der Benutzung öffentlicher Verkehrsmittel, in der Verwendung des Nachrichtenwesens (Zeitung) ist jeder Andere wie der Andere.« Man ist erinnert an das Naserümpfen der Privilegierten angesichts der unverschämten Bevölkerung der Strände durch die Plebs. Diese Aussagen – auf die sich eine ganze Philosophie voller Pathos gründet – sind in Wahrheit kleinkariert und kleingeistig. Sie sind vor allem entschieden antidemokratisch, und wie alle guten Antidemokraten attestiert auch Heidegger dem Gegner das Diktatorische: Denen, die sich für etwas Besseres halten, muss der Griff der »Anderen« nach dem, was sie selbst auszeichnet, wie ein Diktat erscheinen. »In dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur.«[2] Die Diktatur der Gleichheit aller manifestiert sich weiterhin in der Durchschnittlichkeit, die keine anderen Wege als die längst beschrittenen gelten

1 SZ. 126.

2 Ebd.

lässt und die zu einer »*Einebnung* aller Seinsmöglichkeiten« führt. Heidegger resümiert: »Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung konstituieren als Seinsweisen des Man das, was wir als ›die Öffentlichkeit‹ kennen.«[3] Es umschlingen sich also auf den ersten beiden Seiten, auf denen das Man eingeführt wird, sämtliche reaktionären Klischees: Die öffentliche Welt, in der man täglich tausend anderen begegnet, die nichts Auszeichnendes haben, und in der wir selbst unserer Auszeichnung genau durch diese Berührung mit den Anderen beraubt werden, ist eine einzige brutale Diktatur, eine gewaltsame wenn auch meist verdeckte, implizite *Gleichmacherei*.

Daher fällt auch Licht auf die anderen Aspekte, die Heidegger dem Man abliest. Zwar beginnt Heidegger mit der Erklärung, dass er den Ausdruck »*Gerede*« nicht abwertend meine.[4] Alles Folgende widerlegt genau diese Erklärung aber sofort. Das »Gerede«, sogleich durch das »Geschreibe« ergänzt, bildet eine Welt durchschnittlicher Verständlichkeit, die genau deshalb gar kein echtes Verstehen beinhalten kann. Das ist genau die Art von Mitteilung, die nicht nur keinen Inhalt hat[5] – wir werden sehen, wie ironisch diese Klage in Heideggers Feder ist –, sondern die die bereits als Domäne des Man identifizierte Öffentlichkeit bestimmt. »Die Bodenlosigkeit des Geredes versperrt ihm nicht den Eingang in die Öffentlichkeit, sondern begünstigt ihn. […] Das Gerede, das jeder aufraffen kann, entbindet nicht nur von der Aufgabe echten Verstehens, sondern bildet eine indifferente Verständlichkeit aus, der nichts mehr verschlossen ist.«[6] Das Gerede ist die Manifestation von Sprache, in der alle über alles sprechen können und sogar dürfen. Der Preis dafür ist, dass dieses Sprechen nichts Wirkliches und Echtes, nichts »Ursprüngliches« (wie Heidegger gerne sagt) erreichen kann. Es ist also die Welt des Pöbels und seines nichtverstehenden Verständnisses, aus dem sich jeder ursprünglich Denkende erst heroisch herauszukämpfen hat:

> In ihr [der alltäglichen Ausgelegtheit] und aus ihr und gegen sie vollzieht sich alles echte Verstehen, Auslegen und Mitteilen, Wiederentdecken und neu Zueignen. Es ist nicht so, dass je ein Dasein unberührt und unverführt durch diese Ausgelegtheit vor das freie Land einer »Welt« an sich gestellt würde, um nur zu schauen, was ihm begegnet.[7]

Es bedarf nur der rudimentärsten historischen Kenntnisse, um in diesem Gerede über das Gerede, neben der allgemeinen Zubilligung des Rederechts an alle und dem Urteil über die Massenmedien, das bis zum Erbrechen durchexerzierte reaktionäre Klischee der Schwatzbude Parlament wiederzuerkennen. Canetti schreibt dazu treffend:

> Ein guter Teil des Ansehens, das Diktaturen anhaftet, liegt darin, dass man ihnen die konzentrierte Kraft des Geheimnisses zubilligt, das sich in Demokratien auf viele verteilt und verdünnt. Mit Hohn hebt man hervor, dass in diesen alles *zerredet* werde. Jeder

3 SZ. 127.

4 Wenn es der Autoritäten bedürfte, um die Haltlosigkeit dieser Beteuerung noch jenseits der schieren Semantik zu belegen, so würde man bei Adorno fündig: Jargon der Eigentlichkeit. 81f.

5 »Ihm liegt daran, dass geredet wird.« (SZ. 168)

6 SZ. 169.

7 Ebd.

> schwatze daher, jeder mische sich in alles ein, es geschehe nichts, da alles vorher bekannt sei. Es sieht so aus, als beklage man sich über den Mangel an Entschlossenheit, in Wahrheit gilt die Enttäuschung dem Mangel an Geheimnis.[8]

Als Heidegger das Man eingeführt hatte, fielen unter anderem diese Sätze: »Jeder Vorrang wird geräuschlos niedergehalten. Alles Ursprüngliche ist über Nacht als längst bekannt geglättet. Alles Erkämpfte wird handlich. Jedes Geheimnis verliert seine Kraft.«[9] Wie entlarvend Canettis Beschreibung in Bezug auf Heidegger ist, wird man aber erst ermessen, wenn man sich daran erinnert, dass die von Heidegger geforderte Entschlossenheit rein gar nichts Bestimmtes will und besagt, sondern nur die Entschlossenheit als solche, ohne ein Wozu: Und dann sieht man, dass die Entschlossenheit selbst nichts anderes ist als eine Inszenierung des Geheimnisses, das Heidegger so schmerzlich vermisst in einer Welt, die keine Rangunterschiede mehr anerkennt. Wir werden auf diesen Aspekt zurückkommen.

Auch die *Neugier* lässt sich ganz eindeutig identifizieren. Heidegger beginnt mit einigen gelehrten Ausführungen zu Augustin, doch worum es in Wahrheit geht, ist unverkennbar: Es geht um die unterstellte Oberflächlichkeit einer Welt, in der jeder ständig was Neues sehen und erfahren will, um die bürgerliche Sensationslust wie das plebejische Spektakel. Wer sich der Neugier hingibt, der lässt sich ein auf eine Welt, die ihn nicht mehr besorgend fordert (etwa wenn die wichtigsten Bedürfnisse gestillt sind) und die er sich als reinen Gegenstand einer Betrachtung gönnt: einer Betrachtung und eines Genusses, die keinem anderen Zweck mehr dienen, auch nicht und gerade nicht der Erkenntnis. Wenn es doch um Wissen geht, dann nicht um ein »echtes« Wissen, das ganz dem Eindringen in die Sache gewidmet ist, sondern nur eines, das leere Daten anhäuft, wohl um mitreden zu können: Der Neugier »liegt nicht daran, durch Verwunderung in das Nichtverstehen gebracht zu werden, sondern sie besorgt ein Wissen, aber lediglich um gewusst zu haben«.[10] So stellt sich ein Dünkelhafter das Denken der Vielen vor, keine Frage.[11]

Entlarvend ist, dass hier wie nebenbei die Bemerkung fällt, Gerede und Neugier seien »Entwurzelungstendenzen«:[12] Das setzt doch eine ursprüngliche *Verwurzelung* voraus. Worin aber wurzelt das Dasein, das doch geworfen ist? Schon zuvor hieß es: »Das Gerede, das in der gekennzeichneten Weise verschließt, ist die Seinsart des entwurzelten Daseinsverständnisses. Es kommt jedoch nicht als vorhandener Zustand an einem

---

8 Canetti: Masse und Macht. 350.

9 SZ. 127. Theweleit kommentiert die eben zitierte Stelle von Canetti so: »Und in der Tat: was öffentlich besprochen wird, in der›Quasselbude Parlament‹, kann nicht von großer Bedeutung sein, handelt man doch die Wichtigkeiten des eigenen Leibes streng geheim ab. –›Der Führer berät sich im Geheimen‹– das erweckt Vertrauen, bedeutet: er kommt zum Wesentlichen.« (Männerphantasien. Band 2. 110f.)

10 SZ. 172.

11 Etwas anders, aber nicht im Widerspruch hierzu sieht es Adorno: »Emanzipiertes Bewusstsein setzt er der Neugier gleich. Der Hass auf diese gesellt sich dem auf Mobilität […].« (Jargon der Eigentlichkeit. 93)

12 SZ. 173.

Vorhandenen vor, sondern existenzial entwurzelt ist es selbst in der Weise der ständigen Entwurzelung.«[13] Heidegger versucht dann, diese Entwurzelung näher zu beschreiben dadurch, dass so ein Dasein »von den primären und ursprünglich-echten Seinsbezügen zur Welt, zum Mitdasein, zum In-Sein selbst abgeschnitten« ist. Aber was ist damit denn gewonnen? Wir werden später sehen, dass das entschlossene, eigentliche Dasein, das mit diesen Seinsbezügen offenbar wieder Verbindung aufnimmt, reine Behauptung bleibt, eine bloße rhetorische Tautologie. Es ist mit der Entwurzelung aber solange nicht ernst, wie es keine ernstzunehmende Verwurzelung gibt. Entweder sind diese beiden Begriffe intelligibel zu machen oder sie sind es nicht. Im letzteren Fall braucht man die ganze Philosophie nicht. Wenn man nun aber Heidegger zwingt zu sagen, was er meinen kann und ihm zugleich hohles Pathos nicht als Antwort durchgehen lässt, dann bleibt leider nur solches übrig, was Heideggers Nazi-Zeit ganz logisch erscheinen lässt. Nie war Heidegger konkreter und »phänomenologischer« als damals. Da war er nämlich imstande und willens, den Begriffen der Ver- bzw. Entwurzelung einen klaren, wenn auch grundfalschen Sinn zu geben. So schreibt er in dem unsäglichen Gutachten zu Hönigswald (das nicht zufällig mit »Heil Hitler!« endet): »Auf diesem Weg wurde unter scheinbar streng wissenschaftlicher philosophischer Begründung der Blick abgelenkt vom Menschen in seiner geschichtlichen Verwurzelung und in seiner volkhaften Überlieferung seiner Herkunft aus Boden und Blut.«[14]

Schließlich wendet sich Heidegger noch der *Zweideutigkeit* zu. Und wieder versteckt sich hinter recht kompliziert formulierten Sätzen eine einfache Diagnose: Die Zweideutigkeit bezeichnet die offensichtlich unerträgliche Tatsache, dass wir in einer Welt, in der alle mitreden wollen und dürfen, bald nicht mehr wissen, was wahr ist. Was hier unter einem philosophisch aufgejazzten Wort vorgeführt wird, ist nichts anderes als das Unbehagen und der Widerwille, dass es keinen mehr gibt, der klare Ansagen macht. Ja, eine Gesellschaft, die die Forderung des Demokratischen und damit die Pluralität ernstnimmt, ist anstrengend, kompliziert, nicht selten nervig und manchmal empörend. Ja, die Uneindeutigkeit, in die das Wahre gerät, wenn man einmal beschlossen hat, *im Prinzip* den anderen gleiches Recht und gleiche Wahrheitsfähigkeit zuzugestehen, ist schwer zu ertragen. Ja, die Meinungen der anderen, ihre Irrtümer vor allem – oder was ich eben dafür halte – sind Zumutungen. Aber genau in der Kraft, diese Zumutung zu tragen, bewährt sich die Reife der Menschen für eine freie Gesellschaft. Man sieht, dass Heidegger nicht nur versagt; nicht nur gibt er sich keine Mühe: Er weigert sich schlichtweg die Voraussetzung anzuerkennen. Unter dem verbrämten Wort der Zweideutigkeit steckt also nichts anderes als Heideggers tiefer Antipluralismus.

> Wenn im alltäglichen Miteinandersein dergleichen begegnet, was jedem zugänglich ist und worüber jeder jedes sagen kann, wird bald nicht mehr entscheidbar, was in echtem Verstehen erschlossen ist und was nicht. Diese Zweideutigkeit erstreckt sich nicht

13 SZ. 170.

14 GA 16. 132. Dass das keine unfaire Rückprojektion ist, zeigt der § 74 von *Sein und Zeit* zur Genüge. Dass es einen anderen, maximal konkreten, aber eben nicht faschistischen Begriff von Verwurzelung und Entwurzelung geben kann und dass er sogar unverzichtbar ist, hat Simone Weil eindrucksvoll gezeigt.

> allein auf die Welt, sondern ebensosehr auf das Miteinandersein als solches, sogar auf das Sein des Daseins zu ihm selbst.
> Alles sieht so aus wie echt verstanden, ergriffen und gesprochen und ist es im Grunde doch nicht, oder es sieht nicht so aus und ist es im Grunde doch.[15]

Es geht hier nicht um allgemein menschliche Verhältnisse. Vielmehr drückt sich hier unverkennbar eine bestimmte, rein affektive Reaktion auf eine genau identifizierbare politische Konstellation aus: eine, in der alle über alles mitreden dürfen, in der es keine vorgängige Exklusion von bestimmten Gruppen aus dem Reich der vollen Menschheit mehr gibt (wenn auch bislang nur in der Theorie), in der diese neu agnoszierten Klassen und Schichten ihre eigene Belustigung oder vielleicht sogar Kultur fordern, in der sie durch Mitreden, durch Massenmedien, durch Schaulust alles mit ihren ekligen Fingern und Augen betatschen und damit entweihen, in der sie die Großen und Echten hinabziehen ins Niedrige, Schmutzige – und nicht einmal merken, was für ein Sakrileg sie begehen. Am ekligsten, so kann man mutmaßen, ist für diesen so völlig humorbefreiten Denker noch das unbekümmerte Lachen, mit dem die Unwürdigen ihre Profanisierungen begleiten. »Philosophie ist jenes Denken, womit man wesensmäßig nichts anfangen kann und worüber die Dienstmägde notwendig lachen.«[16] Der Ekel ist aber wahrhaft existenziell: Es ist der Horror vor einer Welt, in der alles im Sumpf des Gleichen zu versinken droht, so dass am Ende die Wirklichkeit als solche zweifelhaft wird. »In der Selbstverständlichkeit und Selbstsicherheit der durchschnittlichen Ausgelegtheit jedoch liegt es, dass unter ihrem Schutz dem jeweiligen Dasein selbst die Unheimlichkeit der Schwebe, in der es einer wachsenden Bodenlosigkeit zutreiben kann, verborgen bleibt.«[17] Dass *Sein und Zeit* eine Fundamentalontologie sein soll, ist kein Zufall: Es bedeutet ganz wörtlich, dass sich da einer gezwungen fühlt, dem Sein das Fundament zurückzuerstatten.

Denn eine Welt, in der Abständigkeit, Durchschnittlichkeit und Einebnung herrschen, kann nicht wirklich real sein. Sie ist nicht eigentlich. Sie ist nur *uneigentlich*. Der Begriff des Uneigentlichen, der die Verfallenheit des Daseins an das Man kennzeichnet, drückt in drastischer Weise aus, dass unser Leben und das der meisten fast immer unecht ist, nicht wirklich gelebt ist, gar nicht wirklich ist.[18] »Zunächst ist das Dasein Man und zumeist bleibt es so.«[19] Da fällt die Wirklichkeit ins Unwirkliche, nur Behauptete, wie ein Traum, wie eine Fata Morgana. *Die Reaktion hebt an mit einer tiefempfundenen Angst davor, dass die Welt nicht wirklich sein könnte.*[20] Und sie meint damit immer diese Welt,

---

15 SZ. 173.

16 GA 41. 3.

17 SZ. 170.

18 Ihm werden als quasi-Synonyme die Begriffe der Entfremdung, des Absturzes, des Wirbels beigesellt. Sie alle beschreiben die *Bewegung*, in der das Dasein sein Sein verliert und damit sich selbst. Es ist geradezu lächerlich, wenn Heidegger den § 38 mit dem Hinweis einleitet, dass diese Redeweisen »keine negative Bewertung« ausdrücken sollen (SZ. 175).

19 SZ. 129.

20 Heidegger erklärt, dass Uneigentlichkeit nicht mit dem Nicht-Sein oder dem Verlust des Seins gleichzusetzen sei (SZ. 176). Natürlich, die ganzen uneigentlichen Leute laufen ja ihrer Uneigentlichkeit zum Trotz weiter rum. Doch genau darin liegt ja das Gruselige: das zombiemäßige Fortvegetieren der Meisten, die von ihrem eigenen Tod nichts wissen.

nämlich die moderne, in der alles gleich ist. Vielleicht hat niemand diesen affektiven Grund klarer zum Ausdruck gebracht als Heidegger.

Angstmacherei. Was kann man diesem Horror des Uneigentlichen entgegensetzen? Wie der Ausweglosigkeit des Unwirklichen entgehen?

Die eigentlich geniale Pointe Heideggers besteht darin, die Diagnose als solche in ihr Gegenteil zu verkehren, indem er die Gewissheit des Unwirklichen zum Umschlagsort ins Wirklichste erklärt. Ein epischer Kurzschluss ist das, der aber wohl zu beachten ist, weil er die gesamte Strategie Heideggers präfiguriert. Wie alle Metaphysiker konstruiert auch Heidegger ein Möbiusband, d.h. einen systematischen Ort oder eine Gestalt, die, als Schlussstein des Denkgebäudes, nur noch auf sich selbst verweist. Wie in jeder Metaphysik ist auch hier das Möbiusband der Fokus größter affektiver Konzentration. Hier aber ist es das nicht per accidens, nebenbei, sondern diese affektive Verdichtung und Intensivierung ist genau der Zweck und die Auszeichnung, die ein auf sich selbst zurückgebogenes Dasein zum Metaphysikum selbst erhebt.

In der Welt der Uneigentlichkeit habe ich es mit lauter Seienden zu tun. Was fehlt, ist nur das Sein selbst.[21] Was Heidegger in der Analyse der Uneigentlichkeit in ihren verschiedenen Aspekten zum Ausdruck bringt, ist die tiefe Beunruhigung und der Horror, den die Abwesenheit des Seins hinterlässt. Die geniale Idee Heideggers ist nun einfach diese: Wenn ich derartige Angst angesichts der Unauffindbarkeit des Seins habe, dann muss es Sein wohl doch geben, auf jeden Fall in meiner Angst. Wer solche Angst hat, muss real sein, muss sein. Wo solche Angst ist, ist Sein. *J'ai peur, donc je suis*. Heidegger borgt sich Descartes' Argument aus, doch macht er aus dem, was bei Descartes lediglich eine Denkmethode war, um wissenschaftliche Gewissheit abzusichern, eine Versicherung der Existenz – der eigenen wie der des Wirklichen allgemein – angesichts einer tiefen Bestürzung: dass es das Sein nicht geben könnte.

Die Angst begegnet also als eine doppelseitige. Sie ist mit einem Gesicht der Uneigentlichkeit zugewandt, deren Nichts ihr Nicht-Gegenstand ist; mit dem anderen Gesicht blickt sie in die Eigentlichkeit, die sie herstellt.[22] Sie enthüllt mir mein Sein als ein ganzes – was auch immer das heißen mag.

> Geschieht im Dasein des Menschen ein solches Gestimmtsein, in dem er vor das Nichts selbst gebracht wird?
> Dieses Geschehen ist möglich und auch wirklich – wenngleich selten genug – nur für Augenblicke in der Grundstimmung der Angst. […] Die Angst offenbart das Nichts.[23]

---

21 Vgl. Was ist Metaphysik? 13: »Wie aber, wenn das Ausbleiben dieses Bezugs [des Seins zum Menschenwesen] und die Vergessenheit dieses Ausbleibens von weither das moderne Weltalter bestimmten? Wie, wenn das Ausbleiben des Seins den Menschen immer ausschließlicher dem Seienden überließe, so dass der Mensch vom Bezug des Seins zu seinem (des Menschen) Wesen fast verlassen und diese Verlassenheit zugleich verhüllt bliebe?«

22 Mir scheint, dass sich damit auch besser erklärt, warum Heidegger die Angst von der Furcht unterscheiden kann, denn die Furcht kennt nur eine Richtung. Die Janusköpfigkeit der Angst hingegen macht es unmöglich, ihr einen identifizierbaren Gegenstand zuzuschreiben.

23 Was ist Metaphysik. 34f.

Damit erklärt sich auch schlüssig, weshalb Heidegger Nichts und Sein geradezu synonym benutzen kann,[24] denn genau das Nichts der Uneigentlichkeit ist das Sein der Eigentlichkeit, und umgekehrt. Die Angst ist das Scharnier, Umkehrungspunkt, der sich in der uneigentlichen Realität auftut, um dessen Umstülpung ins Eigentliche zu besorgen. Heidegger spricht ohne Umschweife aus, was ich für die Essenz der Reaktion halte: die Bestrebung, sich seiner selbst und der Wirklichkeit als ganzer zu versichern, indem man einen Affekt (Heidegger sagt: Befindlichkeit) herstellt, dessen pure Intensität der Aufgabe gewachsen sein kann. Es gilt, zu *fühlen*, was man nicht mehr glauben oder wissen kann: worin das Vertrauen erschüttert ist. Und gefühlt wird, da ist Heidegger so altmodisch wie die ganze Reaktion, in mir drin.

Es ist also die Angst, die die doppelte Aufgabe hat, einerseits dem vielleicht noch vagen Empfinden der Falschheit der öffentlichen Welt die Schärfe eines Beweises zu geben und andererseits in sich und durch sich die Wahrheit einer eigentlichen Existenz einzuläuten wie auch zugleich zu bewähren. Die Angst bringt mich wirklich vor mich, vor mein eigenstes Seinkönnen, vor meine eigene Ganzheit. Sie bringt mich aber zuerst vor die Welt als solche. Weil die Angst sich vor nichts Bestimmtem ängstigt, fungiert sie als Operator der Nivellierung aller Unterschiede zwischen Seienden. Alles Einzelne in der Welt und alle Zusammenhänge zwischen ihnen sind irrelevant, »ohne Belang«. So setzt sich der, dem in der Welt kein Weg mehr geboten ist, seine eigene Auszeichnung so durchzusetzen, dass er selbst sie glauben könnte, von genau dieser Welt ab, indem er sie als ganze von sich wegrückt. Was bleibt, ist nur die »Aufsässigkeit« von Welt überhaupt. Unaufrichtig in diesem Manöver ist nicht nur die Verwischung aller Spuren der politischen Realität, die gemeint ist, sondern vor allen Dingen der Versuch, diese Bewegung nun in aller Konsequenz zu einer unhistorischen zu machen: denn wenn mir nur noch die »Welt als solche« gegenübersteht, vor der ich Angst habe, dann ist die Dimension des Historischen und des Politischen, dann sind die Unterschiede endgültig gelöscht. Diese Geste vollendet die Entpolitisierung in einem spekulativen Move, die zuvor schon in der strategischen Unsichtbarmachung der gemeinten Phänomene vorbereitet war.

In einer eigenartigen Wendung führt so die Angst vom Nichts der faktischen, historischen Welt über die Distanzierung und Entpolitisierung der Welt als solcher zurück zu dem Selbstgefühl, in dem sich das Dasein nun endlich echt und wirklich und authentisch, mit einem Wort: *eigentlich* fühlt – und mit sich auch die Wirklichkeit. Der reaktionäre Parcours ist durchschritten. Die charakteristische reaktionäre Unredlichkeit ist dabei einfach zu lokalisieren in der Flucht vor den konkreten historischen Realitäten und ihren Ansprüchen hin in die luftigen Höhen irgendwelcher spekulativer Gemeinplätze.

Jedenfalls tritt nun erst das Dasein als ein eigentliches auf. Für Heidegger ist die Eigentlichkeit des Daseins zwingend verbunden mit seiner Vereinzelung. »Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein, das als verstehendes wesenhaft auf Möglichkeiten sich entwirft.«[25] »Allein in der Angst liegt die Möglichkeit eines ausgezeichneten Erschließens, weil sie vereinzelt.«[26] Wenn das Man die Entfremdung und

24 Ebenfalls sehr deutlich in *Was ist Metaphysik?*, vor allem im Nachwort: »Aber dieses Nichts west als das Sein.« (49)

25 SZ. 187.

26 SZ. 191.

die Wurzel der Uneigentlichkeit ist, dann ist es nur folgerichtig, dass die eigentliche Existenz eine ist, die nicht mehr an dem Man, an der Öffentlichkeit, an einer promisken Gleichheit partizipiert. Die Vereinzelung ist kein Nebeneffekt der Heidegger'schen Konstruktion, sie ist vielmehr eine der zentralen Funktionen, die diese erfüllt: in einer Welt der übergriffigen Gleichheit auf spekulativem Weg die Privilegierung der Wenigen zu garantieren, zu der die Realität die Pfade verschüttet hat. Sich selbst fühlen, und sich selbst als ein Besserer fühlen.

Heidegger treibt aber die Vereinzelung noch weiter, vor allem in Texten nach *Sein und Zeit*. Es wird dann deutlich, dass das »Wegrücken des Seienden im Ganzen«[27] eben das Seinsverhältnis begründet, das den Menschen so recht ausmacht. Das Nichts ist dann die Distanznahme gegenüber den Dingen und ihren Zusammenhängen, die menschliche Freiheit ausmacht (im Gegensatz zu der Position des Tieres, das eng an den Moment und das Bedürfnis gebunden bleibt). Das Nichts schiebt sich gewissermaßen zwischen den Menschen und die Dinge der Welt, die Seienden; es eröffnet ihm damit die Welt als ganze,[28] aber nur um den Preis einer ursprünglichen Entfernung, die nicht mehr wieder eingeholt werden kann. Zwischen dem Menschen und der Wirklichkeit klafft für Heidegger immer schon ein Abgrund, der Abgrund des Seins bzw. des Nichts. (Dass diese Distanzierung durch das Nichts nicht nur unsere Freiheit begründet, sondern auch einen ursprünglichen Bruch, spricht Heidegger nicht in aller Deutlichkeit aus; es liegt aber in der Folgerichtigkeit seiner Diagnose: Wenn die Uneigentlichkeit eine genauso ursprüngliche Möglichkeit unseres Seins ist wie die Eigentlichkeit, dann muss ein Abbruch zwischen dem Natürlichen und damit dem, für Heidegger nur ontisch, Wirklichen einerseits und uns andererseits immer schon stattgefunden haben. Es muss dieser Abbruch sogar besonders brutal gewesen sein, denn wenn auch kein Weg zurück in die Natürlichkeit führt und auch nicht führen soll, wenn vielmehr neue Beziehungen angeknüpft werden sollen, dann zeugt doch der Widerstand und die Hemmung, die von der Uneigentlichkeit ausgehen, von der Tiefe der Entfernung. Ich werde darauf zurückkommen.)

Das jedenfalls ist der Sinn des berüchtigten Satzes, wonach »Das Nichts selbst nichtet«. »Das Nichten […] offenbart […] dieses Seiende in seiner vollen, bislang verborgenen Befremdlichkeit als das schlechthin Andere – gegenüber dem Nichts.« Und noch deutlicher:

> Sich hineinhaltend in das Nichts ist das Dasein je schon über das Seiende im Ganzen hinaus. Dieses Hinaussein über das Seiende nennen wir die Transzendenz. Würde das Dasein im Grunde seines Wesens nicht transzendieren, d.h. jetzt, würde es sich nicht

27 Was ist Metaphysik? 35.

28 In dem Vortrag ›Das Ding‹ wird das in der Behauptung sinnenfällig, dass der Töpfer nicht den Krug herstellt, sondern die Leere gestaltet. In: Vorträge und Aufsätze. 157–179. 161. Ansonsten ist dieser Vortrag aber ein gutes Beispiel für eine andere Strategie der Unredlichkeit, auf die sich Heidegger hervorragend verstand und die er gerade nach dem Krieg ausgiebig anwandte, als die kritischen Nachfragen sich häuften: hemmungslose Mystifizierung. Ahnungsvolles Raunen als Schutzmaßnahme gegen unangenehme Fragen.

> im Vorhinein in das Nichts hineinhalten, dann könnte es sich nie zu Seiendem verhalten, also auch nicht zu sich selbst.
> Ohne ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts kein Selbstsein und keine Freiheit.[29]

Ich bin so deep. Die Problemlage, die so bezeichnet ist, wird vervollständigt durch die Selbstbeziehung, die das Dasein in der Sorge praktiziert: In einer völligen Umkehrung des gängigen Verständnisses von Sorge wird diese nämlich dem Dasein nur in Hinsicht auf sich selbst zugesprochen, und das nicht einmal mit Blick auf diese oder jene Interessen oder Bedürfnisse, sondern wieder ohne alle gegenständliche Bestimmtheit. Wir finden da das theoretische Mittel wieder, mit dem sich Heidegger aus der Zwangslage des Realitätsverlustes zu befreien sucht: durch die Kondensierung aller Intensität im Selbst. So kommt Heidegger dazu, das Dasein in sehr fragwürdiger Weise als das Seiende zu bestimmen, »dem es in seinem Sein um dieses selbst geht«.[30] Dass die Sorge in Heideggers Lesart radikal selbstbezogen ist, ist so folgerichtig, wie es ihr der Sache nach völlig unangemessen ist. *Sein und Zeit* entwirft ohne Zweifel einen Solipsismus. Heidegger spricht es selbst aus:

> *Die existenziale Selbigkeit des Erschließens mit dem Erschlossenen, so zwar, dass in diesem die Welt als Welt, das In-Sein als vereinzeltes, reines, geworfenes Seinkönnen erschlossen ist, macht deutlich, dass mit dem Phänomen der Angst eine ausgezeichnete Befindlichkeit Thema der Interpretation geworden ist.* Die Angst vereinzelt und erschließt so das Dasein als »solus ipse«. Dieser existenziale »Solipsismus« versetzt aber so wenig ein isoliertes Subjektding in die harmlose Leere eines weltlosen Vorkommens, dass er das Dasein gerade in einem extremen Sinne vor seine Welt als Welt und damit es selbst vor sich selbst als In-der-Welt-sein bringt.[31]

Dieses Zitat wird man leicht heranziehen, um zu zeigen, wie unfair meine Interpretation ist, ignoriere ich doch offenkundig alle ausdrücklichen Stellungnahmen des Autors selbst, um ihm eine Sichtweise zu unterstellen, die er gar nicht teilt. Das wäre dann ein richtiger Einwand, wenn es Heidegger gelänge, die Phänomene ausgezeichneter Konfrontation mit sich, den anderen und der Wirklichkeit in überzeugender Weise darzustellen. Doch genau dort scheitert seine Philosophie; sie hatte nie die Chance, hier zu reüssieren, und wahrscheinlich war es auch nie darauf aus.

Denn wie stellt sich die Entschlossenheit dar, wie der Ruf des Gewissens, die Angst, die Eigentlichkeit, das Erfassen der Ganzheit meines Lebens im Angesicht des Todes? Die Antwort ist in Wahrheit schon in der Kennzeichnung der Angst gegeben, die ich eben zitiert habe: In all diesen Phänomenen – oder besser: in all diesen verschiedenen Namen und Zugängen zu ein und demselben »Phänomen« – lassen sich zwei zusammengehörige Aspekte unterscheiden, die jede Überwindung dieses angeblich nur scheinbaren Solipsismus von vornherein unmöglich macht: Einerseits sind alle Beschreibungen dieser Phänomene dadurch gekennzeichnet, dass sie strukturell auf sich selbst zurückbezogen

---

29 Was ist Metaphysik. 37. 38. Der Zusammenhang von Transzendenz und Freiheit ist ausführlicher erörtert in *Vom Wesen des Grundes*.

30 SZ. 42.

31 SZ. 188.

sind. So fallen in der Angst, wie eben zitiert, das Erschließen und das Erschlossene zusammen. So kommt der Ruf des Gewissens aus mir und über mich.[32] So ist die Eigentlichkeit nichts als die Erschlossenheit des eigensten Sein-Könnens – was auch immer das heißen soll. Zum Tod werde ich gleich noch kommen.

Und das impliziert zweitens, dass sie alle keine Beziehung zu irgendetwas außerhalb ihrer (oder außerhalb des Daseins) unterhalten können. Heidegger ist beständig auf der Suche nach und im Erfinden von Phänomenen, die nichts Bestimmtes mehr meinen. Das wird besonders sinnenfällig bei dem Phänomen des Gewissens. Was soll denn ein Gewissen sein, das mir radikal nichts sagt? Doch genau das ist die Behauptung Heideggers. Es ist sogar noch schlimmer: Nicht nur sagt uns das Gewissen nichts, es führt sogar dazu, dass wir selbst »verschwiegen« werden.

> *Was* ruft das Gewissen dem Angerufenen zu? Streng genommen – nichts. Der Ruf sagt nichts aus, er gibt keine Auskunft über Weltereignisse, hat nichts zu erzählen. […] Dem angerufenen Selbst wird »nichts« *zu*-gerufen, sondern es ist *aufgerufen* zu ihm selbst, das heißt zu seinem eigensten Seinkönnen. […] *Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens.* So verliert es nicht nur nichts an Vernehmlichkeit, sondern zwingt das an- und aufgerufene Dasein in die Verschwiegenheit seiner selbst.[33]

Man merkt, dass alles, was man sagen könnte über das Gewissen: was es macht, was es will, was es von mir fordert, dass alle konkreten Interventionen, alles irgendwie Benennbare in Heideggers Auslegung zu kurz greifen muss. Alles, was man aussprechen kann, was real ist, ist ihm nicht grundsätzlich genug, nicht »ursprünglich« genug. Es ist nicht mal so, dass wir, im Anruf des Gewissens, uns verpflichtet fühlen würden, wenigstens etwas zu sagen, z.B. Widerspruch zu erheben. Nein, wie im Taumel dreht sich alles und drehe ich mich auch hier nur um mich selbst, ich sage nichts, ich mache nichts, ich finde immer nur wieder mich selbst vor – und habe nichts über mich gelernt. Es bleibt am Ende alles leeres Pathos: »Das Dasein ist rufverstehend hörig seiner eigensten Existenzmöglichkeit. Es hat sich selbst gewählt.«[34] Das bedeutet eben nichts mehr.[35]

Denn das Paradox ist doch, dass für Heidegger der Übergang ins Eigentlich alles verändern soll. Entweder ist diese Entgegensetzung, auf der das Buch aufbaut, wirklich entscheidend, allesentscheidend sogar; oder sie bedeutet nichts, und damit sagt auch das Buch nichts mehr aus. Aber Heidegger hat *jeden* Weg abgeschnitten, der eine Form realer Bewährung hätte ermöglichen können. Für das entschlossene Dasein mag sich alles geändert haben. Für den Rest der Welt hat sich nichts geändert. So eine Änderung, die radikal nichts ändert, ist keinen Pfifferling wert. Es gibt sie nicht. Sie ist keine Änderung. Vielmehr erkennen wir hier die philosophische Bankerotterklärung von *Sein und Zeit*, die aber zugleich den eminent politischen Wert beleuchtet, den das Buch stattdessen haben konnte.

Denn man kann ja nie sagen, wer dergestalt ein eigentliches Leben führt oder zumindest die Eigentlichkeit kennt. Die ganze Chose bleibt reine Behauptung. Es gibt eben

---

32 SZ. 275.

33 SZ. 273.

34 SZ. 287.

35 Ich erspare mir hier die Erörterung des Schuldig-Sein, die die Verhältnisse nur bestätigt.

prinzipiell keinen phänomenologischen Ausweis des Moments, in dem jemand in sein eigenstes Seinkönnen gerufen ist. Man kann z.B. auch nicht entscheiden, ob jemand wirklich eigentlich ist oder es sich nur einbildet.[36] Diese feine Pointe ist sehr wichtig, denn wahrscheinlich gibt es diese Eigentlichkeit ja eben nur, indem man sie sich einbildet. Es bleibt ja alles in mir, in einer nur noch mystischen, nur noch pathetischen Innerlichkeit. Wie immer, wenn man von Heidegger eine Antwort verlangt, weist er auch in diesem Fall jede Festlegung von sich: Um ein Inneres soll es nicht gehen: »Der Anruf des Selbst im Man-selbst drängt es nicht auf sich selbst in ein Inneres, damit es sich vor der ›Außenwelt‹ verschließen soll.«[37] Aber was soll es denn sonst sein? Es ist genau das: die performative Herstellung einer Innerlichkeit, die so tief drinnen ist, dass von ihr kein sichtbarer Effekt nach draußen dringt.

Etwas fühlen. Das könnte einfach Mystizismus sein, und dann wäre *Sein und Zeit* ein apolitisches Buch. Da aber die Problemstellung eine entschieden politische ist, wie oben gezeigt, ist dieser Diskurs aber der reaktionäre, und das heißt: der anti-politische, dem das moderne Verständnis von Politik als solches ein Dorn im Auge ist. Die um sich selbst kreisende Prosa von *Sein und Zeit* bildet in exakter Weise die Selbstbezüglichkeit und Gegenstandslosigkeit der zentralen Phänomene ab. Die *Selbstreferenzialität* auf inhaltlicher Ebene und die *Tautologie* auf stilistischer sind damit die Korrelate des reaktionären *Formalismus*: die Strategie, maximale Dichte und höchstes Pathos durch die Kappung eines »intentionalen« Akts von allen denkbaren Gegenständen zu erreichen und ihn damit ins Selbstzweckhafte und sich selbst Begründende zu befördern: die Tat, ohne dass es wichtig wäre, was man tut; die Entscheidung, egal wie; die Begierde, die am meisten sich selbst begehrt; das Dasein, das sich in der Eigentlichkeit nur in seinem eigensten Seinkönnen begegnet.[38]

Da es solche Sachen nicht gibt, und wenn es sie doch gibt, dann nur als Parodien oder Verantwortungslosigkeit, ist der reaktionäre Diskus nun einmal kein theoretischer,

---

36 Das hat Marc Richir in einer eindringlichen Lektüre von Sein und Zeit herausgestellt: *Phantasia*, imagination, affectivité. 153–195.

37 SZ. 273.

38 Adorno hat die Bedeutung der Tautologie wie des Formalismus in Heideggers Philosophie bereits klar erkannt, auch wenn er ihre systematische Zusammengehörigkeit nicht ausspricht. »Die pure Tautologie, die den Begriff propagiert, indem sie sich weigert ihn zu bestimmen, und ihn stattdessen starr wiederholt, ist Geist als Gewalttat.« (Jargon der Eigentlichkeit. 111) Und der Formalismus führt folgerichtig darauf, dass alles richtig ist, was nur »eigentlich« ist – und das steht nun mal in der subjektiven Willkür. »Im Namen zeitgemäßer Eigentlichkeit jedoch könnte auch ein Folterknecht allerlei ontologische Entschädigungsansprüche anmelden, wofern er nur ein rechter Folterknecht war.« (105) Auch 74: »Gleichgültig gegen die Sache, ist er [der Jargon] auf anbefohlene Zwecke anzuwenden, anstatt dass die Sprache, wie einmal in großer Philosophie, aus der Nötigung der Sache flösse.« Besonders eindrücklich ist das Zeugnis Löwiths, weil es die Leere des formalisierten Pathos in ihrer Wirksamkeit auf die jungen Studenten bezeugt. »Erst später wurde uns klar, dass dieses Eine eigentlich nichts war, eine pure Entschlossenheit, von der nicht feststand, Wozu? ›*Ich bin entschlossen, nur weiß ich nicht wozu*‹, hier der treffende Witz, den ein Student eines Tages erfand.« Im Grunde ist dieser Formalismus »innere[r] Nihilismus« (Löwith: Mein Leben in Deutschland. 31). Ich verdanke den Hinweis auf Löwiths Schrift Malte Unverzagt.

philosophischer, wissenschaftlicher, sondern ein performativer. Oder: Der reaktionäre Diskurs findet seinen Zweck in der Selbststimulation seiner Autoren wie Leser.

Ziel ist die rhetorische Herstellung eines bestimmten Affekts, der die Wirklichkeit immerhin seiner selbst verbürgen kann. Daher, in dieser Garantie des Wirklichen durch einen Affekt, der sich nur selbst garantieren kann (weil er ja auch nur durch sich selbst, weil lediglich rhetorisch produziert worden ist), findet der reaktionäre Formalismus seinen Grund.

Dieser Affekt, der ganz auf sich selbst beruht, soll das Gefühl für die Wirklichkeit verbürgen im Angesicht einer Welt der Unwirklichkeit. Da er sich nun aber ganz um sich selbst dreht, kann er sich per definitionem nicht einmischen in die doch immer nur falsche Wirklichkeit; jede empirische Bestätigung oder Bewährung ist von vornherein ausgeschlossen, denn alles, was im falschen Wirklichen auftritt, muss selbst falsch sein, so dass das wirklich Wahre nur dort sein kann, wo nichts Faktisches und Wirkliches ist. Die Eigentlichkeit Heideggers kann sich aus Grundsätzen nicht die Hände schmutzig machen. Es ist das alles ein leerer, rein formelhafter und formaler Heroismus; ein Heroismus, dessen Held nichts tut, weil nichts seiner würdig ist.[39]

Heidegger gibt mehr als eine Antwort auf die Frage, welcher Affekt das sein soll. So steht in der Vorlesung von 1929/30, die unter dem Titel *Die Grundbegriffe der Metaphysik* veröffentlicht wurde, die »Grundstimmung« der Langeweile im Mittelpunkt. Es ist hier wie überall: Jede konkrete Verankerung des Phänomens wird als oberflächlich oder vorläufig abgetan. Die Langeweile wird in der Analyse beständig »vertieft«, d.h. schrittweise von allen konkreten Gehalten entblößt, bis man vor der »tiefen Langeweile« steht, die im Nachhinein zur Grundlage aller empirischen Erscheinungen von Langeweile erklärt wird. Und auch hier erfährt man aus der vorgeblichen Grundstimmung nicht viel Nützliches, vielmehr setzt sich der Formalismus auch in der »Botschaft« fort, die darin besteht, dass uns aufgegeben ist, »das zu werden, was wir sind«.[40]

Die Analyse der tiefen Langeweile in den *Grundbegriffen* ist unter mehreren Hinsichten bemerkenswert. Erstens spricht Heidegger dort explizit aus, was hier als die Essenz des reaktionären Denkens aufgedeckt wurde, nämlich die Herstellung eines Affekts zum Zweck der Wirklichkeitsgarantie. Bei ihm heißt es, man müsse eine Grundstimmung »wecken«.[41] Es ist dabei immer unterstellt, dass diese Weckung eben keine Erfindung ist; vielmehr sei diese Stimmung schon da, sie schlafe eben und müsse nun geweckt werden.

---

39 »Das als Sein-zum-Tode bestimmte Gewissen-haben-wollen bedeutet auch keine weltflüchtige Abgeschiedenheit, sondern bringt illusionslos in die Entschlossenheit des ›Handelns‹.« (SZ. 310) Also *vor* die Entschlossenheit des Handelns bringt sie, nicht aber zu irgendeinem Handeln. Und nicht mal vor die Entschlossenheit des *Handelns*, sondern nur des »*Handelns*«: Das wäre doch noch interessant zu wissen, was denn ein »Handeln« ist im Unterschied zum Handeln. Formalismus, Heroismus und Unmöglichkeit eines phänomenologischen Ausweises der gesamten Konzeption wurden in Richirs Analyse eindringlich herausgearbeitet, vgl. a.a.O. 173. 178.

40 GA. 29/30. Der Text formuliert diese »Botschaft« (mein Wort) als Frage – so wie Heidegger gerne dem letzten Rest an Verbindlichkeit dadurch sich entzieht, dass er, was er sehr deutlich meint und glaubt, als Frage formuliert.

41 »Wir vollziehen demnach dieses Fragen eigentlich, wenn wir uns daran machen, eine Grundstimmung unseres Philosophierens zu wecken. Das ist die erste und eigentliche Grundaufgabe unserer Vorlesung und der Beginn eines wirklichen lebendigen Philosophierens.« (Ebd. 87)

Mehr noch: Die Langeweile ist längst wach, es gilt nur aufzupassen, dass sie nicht wieder einschläft![42] Dass das reine Behauptung bleibt, die sich gegen alle Nachfragen selbst immunisiert hat, ist mittlerweile deutlich geworden. Zweitens spricht Heidegger zwar etwas verrätselt, aber doch klar aus, was der eigentliche Gegenstand der Langeweile ist. Da ist zum einen die Rede davon, dass uns »aus allen Dingen eine *Gleichgültigkeit* angähnt, deren Grund wir nicht wissen«, und davon, dass der Mensch »sich selbst langweilig geworden sein« soll.[43] In der Langeweile scheint sich in drastischer Form eine allgemeine Entwertung durch Gleichmachung kundzutun: »diese Langeweile lässt es gerade nicht erst dazu kommen, dass dergleichen uns etwas Besonderes gilt, sie macht vielmehr, dass *alles gleich viel und gleich wenig gilt*.«[44] Was der Langeweile fehlt, ist die »*Schärfe* und *Spitze*« des entscheidenden Augenblicks,[45] und zwar jenes Augenblicks, der zugleich der »*Blick der Entschlossenheit*« ist und in dem das Dasein sich selbst frei wählt.[46] Es ist genau dieses Fehlen, dieser Mangel, der das Seiende im Ganzen dem Dasein entrückt und eine Entschlossenheit einfordert. Bis hierher entspricht das alles dem üblichen Jargon. Am Ende der Analyse der Langeweile wird Heidegger aber endlich ein bisschen konkreter: nicht viel, aber genug, um seine Absichten und sein Feindbild erkennbar zu machen. Denn offenbar ist die Langeweile keine »Grundstimmung«, wenn man darunter eine überzeitliche, die Menschen immer und von je her überkommende Stimmung versteht. Vielmehr hat sie ihren bestimmbaren Zeitpunkt: »heute«: »*Ist es am Ende dem Dasein im heutigen Menschen als solchem langweilig?*«[47] Übergehen wir den billigen Trick, eine These als Frage zu kaschieren. Was soll »am Ende« und der »heutige Mensch« denn bedeuten? Doch wohl nur: der Mensch in der liberalen, von Aufklärung, Demokratie, von Massenmedien und öffentlichem Verkehr bestimmten Moderne. Deshalb ist die Klage darüber, dass alles gleich viel und gleich wenig gilt, auch keine unschuldige Beschreibung einer unhistorischen Situation oder gar einer bestimmten psychischen Pathologie, sondern es ist die alte Jeremiade dessen, der sich besser dünkt, darüber, dass er in einer Welt lebt, die ihm das nicht zugesteht. Diese moderne liberale Welt ist zudem eine, in der allen die Mühe der Arbeit und des Kampfes abgenommen wird. Allen wird unterschiedslos Leben und Auskommen geschenkt – zumindest will es die reaktionäre Fama so. Diese Welt, in der allen und gerade den Armen die nötigsten Mittel fast geschenkt werden, wird die Menschen (und vor allem die Männer) über kurz oder lang verweichlichen, so dass keine Hoffnung auf echte Größe mehr besteht. Heidegger ist sich allen Ernstes nicht zu schade, auch solche faden Klischees aufzuwärmen und mit philosophischem Prestige anzupinseln: Die Not unserer Zeit ist »*das Ausbleiben einer wesenhaften Bedrängnis unseres Daseins*

42 Vgl. ebd. 118. Die schließlich gefundene Definition der Langeweile muss ihrerseits überwunden werden in der performativen Arbeit, die darin besteht, das Dasein »an den Rand der zu interpretierenden Stimmung« zu bringen, »nie aber direkt in diese selbst hinein« zu versetzen (ebd. 230). Offenbar macht Heidegger noch im Angesicht der eigentlichen Weckung der Grundstimmung einen Rückzieher, um sich ja keine Verantwortung einzuhandeln.

43 Ebd. 115.

44 Ebd. 207.

45 Ebd. 229.

46 Ebd. 223f.

47 Ebd. 242.

im Ganzen« in dieser Epoche des »allgemeine[n] satte[n] Behagen[s] in einer Gefahrlosigkeit«.[48] Er hätte auch einfach schreiben können: Den Leuten geht es zu gut.

Aber Heidegger ist eben vorsichtig, seine hermetische, selbstreferentielle Schreibweise ist Beweis dafür. Und so schreibt er auch hier nicht, was er denkt, sondern er bleibt im Andeutungshaften. Wie ist nämlich auf die Langeweile zu antworten? Antwort: durch ein »*Ansichhalten des Daseins*, was ein *Warten* ist«.[49] Warten worauf, fragt man sich doch sofort. Was Heidegger darauf zu sagen hat, ist chronisch unbefriedigend, und seine ostentative Bescheidenheit deckt nur mühsam Heideggers eigene Ungeduld zu. Jedes Warten, auch das des tief Denkenden, will einmal eine Antwort haben, je länger und je ausdauernder man gewartet hat, desto mehr hat man sich eine Antwort verdient. *Irgendeine*. Und diese Antwort kann dann eben nur noch der Primitivismus liefern, der Heidegger zu einem natürlichen Anhänger der Nazis gemacht hat, und nicht zu einem irrtümlichen.

Damit zeigt sich als eine dritte Besonderheit der Langeweile als Grundstimmung, dass sie – anders als die gleich zu behandelnde Angst – der bürgerlichen Welt, deren Entwirklichung Heideggers Philosophie betreibt, noch halb zugekehrt ist. Sie nimmt gerade in ihr ihren Ausgang. Damit ist sie einerseits entlarvender als die Angst; andererseits aber ist sie dieser in Hinsicht auf die Intention dieser Philosophie unterlegen: Erst in der Angst vollenden sich Intensität und Entkopplung des Affekts von allem Wirklichen, d.h. seine sich ununterbrochen steigernde Selbstbezüglichkeit, die der Reaktionär braucht – mehr als die Luft zum Atmen.[50]

Ein möglichst starker Affekt muss es sein, denn es gilt ja, den Heroismus des Helden und damit die Garantie der Wirklichkeit genau in der Fallhöhe dieses Affekts zu ermessen. Welcher Affekt ist stärker als die Angst vor dem Tod? Da nehmen die nicht enden wollenden Ergüsse über den Tod ihren Ausgang. Im entschlossenen Vorlaufen in den Tod wird das Dasein »[u]nnachsichtig vereinzelt«.[51] »Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst

48 Ebd. 244f.

49 Ebd. 240. Am Ende des Abschnitts (248) reiht Heidegger dann, wieder in Form von Fragen, die plattesten und vor allem allgemeinsten Kulturschelten aneinander, die man sich vorstellen kann. Nicht immer hat Heidegger unrecht, wenn er so die Gegenwartskultur- und politik kritisiert. (Wer hätte da auch immer unrecht?) Das Problem ist aber, dass er wie alle Reaktionäre erstens ganz allgemein klagt und jammert, zu allgemein, als dass sich damit etwas anfangen ließe, und dass er zweitens die Gegenstände seiner Kritik aus ihren wirklichen Kontexten herauslöst, sie enthistorisiert, entpolisiert, entsozialisiert, weil all das angeblich der »Tiefe« der Probleme nicht angemessen sei. Damit aber betreibt man Mystifizierung, sowohl der Probleme als auch der dann noch möglichen Lösungen. Davon ist nun einmal nichts Produktives zu erwarten. Heidegger hat nie gelernt, diese Überverallgemeinerung und diese Mystifizierung zu überwinden, hin auf eine echte Auseinandersetzung mit den Problemen. Man lese nur das (in GA 16 abgedruckte) Spiegel-Interview, um sich hiervon ein Bild zu machen.

50 Es ist erstaunlich, dass Heidegger in *Was ist Metaphysik?*, nachdem er dort kurz die Langeweile angesprochen hat, diesen Satz schreibt: »Eine andere Möglichkeit solcher Offenbarung [nämlich des Seienden im Ganzen] birgt die Freude an der Gegenwart des Daseins – nicht der bloßen Person – eines geliebten Menschen.« (33) Erstaunlich ist das. Nicht erstaunlich ist, dass Heidegger diesen Weg nicht verfolgt hat und nicht verfolgen konnte. Er hätte darin, hätte er die nötige Redlichkeit und einen ihm völlig unbekannten Mut gehabt, Wege aus der reaktionären Verstrickung des Denkens finden können. Endlich Wege, die keine Holzwege sind.

51 SZ. 307, dort vom Ruf des Gewissens, es führt aber letztlich alles aufs Gleiche hin.

in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor. […] So sich bevorstehend sind in ihm alle Bezüge zu anderem Dasein gelöst.«[52] Was das bedeutet, dass ich mir durch den Tod in meinem »eigensten Seinkönnen« bevorstehe, wird natürlich nicht erklärt. Es geht ja auch nicht darum, dass es etwas bedeutet, sondern nur darum, dass es ein Gefühl produziert, und dieses Gefühl vollzieht eben die Abtrennung von allen anderen Menschen (»Dasein«): Die heroische Einsamkeit ist nicht Effekt, sondern die eigentliche Absicht der Todestiraden Heideggers.[53] Heidegger hatte das Mit-Sein als eine grundlegende Dimension des Daseins eingeführt: »Die phänomenologische Aussage: Dasein ist wesenhaft Mitsein hat einen existenzial-ontologischen Sinn.«[54] Richtig ernst kann es ihm damit freilich nicht gewesen sein: Erstens bleibt auch das Mit-Sein kaum mehr als eine leichthändige Behauptung. Zweitens aber ist das Mit-Sein eben dort nicht mehr relevant, wo es ans Eingemachte geht. Beim Sterben kann mir keiner helfen, und auch mein Verhältnis zum Tod ist, wenn es eigentlich ist, ein ganz und gar vereinzeltes. Es ist angesichts dieses Befundes schwer zu sehen, wie ein eigentliches Verhältnis zu anderen aussehen könnte.

Die Angst als Affektproduzent ist so wie alle anderen Grundbegriffe Heideggers rein selbstbezüglich, formalisiert. »Die Geworfenheit in den Tod enthüllt sich ihm ursprünglicher und eindringlicher in der Befindlichkeit der Angst. Die Angst vor dem Tode ist Angst ›vor‹ dem eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen.«[55] Es ist die schiere Häufung der Superlative, die sich bei ihrer Gelegenheit wie von alleine ergibt, ebenso wie die seit Burke bekannte Wirkmächtigkeit des Schrecklichen, die die Angst zur »Grundbefindlichkeit« prädestiniert.

Am rätselhaftesten aber und zugleich am entlarvendsten sind die Auslassungen darüber, wie das Vorlaufen in den Tod dem Dasein das »existenziell eigentliche Ganzseinkönnen« erschließt.[56] Ich gebe zu, dass das für mich ganz sinnlose Sätze sind.[57] Weder werde ich ganz, wenn ich sterbe – was Heidegger ja auch nicht behauptet –, noch werde ich ganz, indem ich irgendwie auf meinen Tod vorgreife. Das ergibt nun wirklich nur im Rahmen aller primitivster Bildhaftigkeiten einen Sinn. Aber wahrscheinlich ist es eben die Nostalgie solcher Primitivitäten, die sich hier zum Ausdruck bringt. Man kann und darf nicht mehr so denken, als dürfte man das menschliche Leben dereinst als ein abgeschlossenes, fertiges, beurteiltes und in sich ruhendes betrachten. Der Lauf des Lebens rundet sich nicht zur Kugel – das immerhin hat das moderne Denken durchgesetzt. Man kann höchstens noch, wie Kant, nur unredlicher, in Analogie denken. Und dann laufe ich

52 SZ. 250.

53 Adorno hat in seiner scharfsinnigen Kritik der Weihrauchschwenker der Eigentlichkeit, deren erster Heidegger ist, schon auf die absolute Leere hingewiesen, die in dieser Todesverehrung steckt. Sie macht, entgegen allen Beteuerungen, den Tod zum Wesen des Daseins und negiert damit genau, was das wahre Wesen ausmacht: dass es eben lebt und dass der Tod das Leben zerstört. »Über das Nächste und Trivialste im Verhältnis von Dasein und Tod, ihre Nichtidentität schlechthin: dass der Tod Dasein zerstört, wahrhaft negiert – darüber gleitet die Daseinsanalyse hinweg […].« (Jargon der Eigentlichkeit. 115).

54 SZ. 120.

55 SZ. 251.

56 SZ. 305.

57 Dasselbe gilt hierfür: »[…] im Tode sammelt sich vielmehr in einer sonst unerhörten und unerfahrbaren Weise das Ganze des gelebten Lebens.« (GA 16. 230)

eben jetzt, im Augenblick des Entschlossenseins, vor in meinen eigenen Tod, und von daher gibt sich mir mein Leben als ein »eigentliches Ganzseinkönnen«. Was auch immer das heißt…

Unausweichlicher Primitivismus. Man merkt: Was Heidegger schreibt, ist der unredliche Versuch, einerseits dem Bruch mit dem klassischen metaphysischen Denken gerecht zu werden, der mit der Moderne bezeichnet ist, und andererseits die Unwirklichkeit der modernen Welt in irgendetwas Essentielles zu retten – nur dass dieses Essentielle nicht mehr benannt werden darf, sonst wäre man angreifbar, vor allem nach dem »Ende der Metaphysik«. Um diese nur strategische und letztlich bestenfalls zaghafte Art des Denkens zu camouflieren, wird das Drumherumreden um das Essentielle aber zur Tugend erklärt.

Aber es besteht doch kein Zweifel, dass diese Art des Philosophierens mit sich selbst wohl nicht zufrieden sein kann. Ihre naive Sehnsucht ist etwas anderes. Es drängt sie eben doch, das Wahre zu sagen und zu machen. Und diese Tendenz immerhin ist ja richtig. Was aber kann man noch sagen, wenn man sich dergestalt alle Wege ins Konkrete und Ursprüngliche abgeschnitten hat? Was tun, wenn einen der in sich gesunde Impuls übermannt, doch endlich mal etwas anderes zu äußern als kunstvolle Tautologien? Wie dem Heroismus, der bis dahin bloße Behauptung bleibt und den Helden wie seinen neuen Pindar der Lächerlichkeit preisgibt, eine vorzeigbare Realität geben?

Wie immer in der Reaktion kann nur die größte und rücksichtsloseste Kraft diesen Knoten durchtrennen. Sie muss groß und rücksichtslos sein, denn es zählen ja überhaupt nur die großen und rücksichtslosen Intensitäten. Und sie muss groß und rücksichtslos sein, denn man muss eine Realisierungsform finden, die den verstiegenen Spitzfindigkeiten, die man zielsicher der gehaltlosen und haltlosen Moderne zuschreibt, von Anfang an das Wasser abgräbt. Es gilt, eine echte, wirksame, eine *unbezweifelbare Ursprünglichkeit* wiederzufinden. Welche kann das sein? Doch nur die unbezweifelbare Ursprünglichkeit der Natur selbst. Wir kennen deren Namen: *Blut und Boden*. Für diese Bewegung, in der das Gröbste die selbstverschuldete Isolation des Subjekts durchbrechen muss, wird man wahrscheinlich keinen besseren Namen als den des *Primitivismus* finden.

In dem Moment, wo Heidegger es wagt, seinen umwegigen Denunziationen der Moderne eine konkrete Gestalt zu geben, bleibt nur das Gröbste und das ganz Ungeschlachte übrig: Körper, Körper von Menschen und der Boden, auf dem sie leben. Beides freilich in der denkbar undifferenziertesten Auslegung.[58] Es ist einfach kein Zufall, dass Heideg-

58 Levinas hat bereits darauf hingewiesen, dass in diesem Ausweichen vor der Moderne hin aufs vorgeblich Natürlichste das Kernelement dessen liegt, was er »Philosophie des Hitlerismus« nennt: »L'essence de l'homme n'est plus dans la liberté, mais dans une espèce d'enchaînement. Être véritablement soi-même, ce n'est pas reprendre son vol au-dessus des contingences, toujours étrangères à la liberté du Moi; c'est au contraire prendre conscience de l'enchaînement originel inéluctable, unique à notre corps; c'est surtout accepter cet enchaînement.« (Quelques réflexions. 19) Und so kommt es, wie es kommen muss: »Et alors, si la race n'existe pas, il faut l'inventer!« (20) Es ist sehr wahrscheinlich, dass Levinas hier auch Heidegger im Auge hat, zumal kurz darauf die »authenticité« aufgerufen wird, die im Französischen gerne die »Eigentlichkeit« vertritt. Im Übrigen, dass einem Heidegger der Körper in seiner plattesten Verständnisweise aufgehen kann,

ger Nazi geworden ist. Es ist eben doch eine Philosophie, die mit der totalen Abtrennung des Menschen von allen anderen und von der Wirklichkeit beginnt. Wenn mir die Welt als Welt gegenübersteht; wenn andererseits alle einzelnen Verhältnisse, die ich mit konkreten Dingen habe, nur als uneigentlich gedacht werden können, dann ist das eben doch ein echter Solipsismus, ein Denken der Isolierung, die so total ist, dass da kein Weg mehr raus führt – er müsste denn erfunden werden. Die Nostalgie des ganz Ursprünglichen ist der negative Ausdruck einer Denkweise, die das Nichts zwischen mich und den Rest geschoben hat. Das kommt dann dabei raus, wenn sich einer die Hände nicht schmutzig machen will.[59]

Und wenn Heidegger vom Nationalsozialismus enttäuscht war, dann heißt das eben nicht schon, dass er sich eines Besseren besonnen hätte; es heißt nicht, dass er seine Überzeugungen revidiert hätte, indem er etwa eingesehen hätte, dass das moderne Denken und die moderne Art von Politik doch gangbare Wege wären. Es heißt vor allem nicht, dass die Sache mit den Nazis nur ein kleiner Irrtum gewesen wäre.[60] Das war es eben nicht. Es heißt nur, dass die Nazis nicht das gehalten haben, was sich Heidegger da versprochen hatte. Die reaktionäre Natur seines Denkens wird von der Distanzierung zu den Nazis (oder der Nazis zu ihm) in keiner Weise berührt.

Wer meint, diese Deutung müsse sich eben auf die unsäglichen Äußerungen in den ersten beiden Jahren der Nazi-Herrschaft allein stützen, so dass die Beweisführung wieder zirkulär würde, der irrt. Dort finden sich unzweifelhaft klare Aussagen: In der berüchtigten Rektoratsrede geht das Heidegger'sche Pathos der Entschlossenheit einen grotesken aber eben alles andere als erzwungenen, vielmehr geschmeidigen Tanz mit den reaktionären Formeln ein: Schicksal, Volk und Volksgemeinschaft, Gefahr, Kampf, Bedrängnis, Führerschaft, äußerste Not, Zucht. Und hier wie in *Sein und Zeit* dreht

---

passt genau ins Bild und ist nicht ohne Ironie: fehlt doch bekanntlich in Heideggers Philosophie jede ernstzunehmende Auseinandersetzung mit dem Körper.

59 Den Zusammenhang zwischen dem leeren und unbefriedigenden Formalismus einerseits, seiner orgasmusgleichen »Überwindung« im völkischen Primitivismus andererseits hat auch Löwith bereits klar erkannt, vgl. Mein Leben in Deutschland. 32f. 37. Dass Heideggers Philosophie von Anfang an eine Disposition für den Faschismus hat, entgeht Löwith nicht. So ist Heideggers ganzes Vokabular eines von Härte und Pseudo-Entschlossenheit, Ausdruck »für ein fried- und freudloses Dasein, das auf seine Verachtung des Glücks und der Menschlichkeit stolz ist«, vermittelt durch den Gedanken einer absoluten Katastrophe (ebd. 38). Dem »Dasein« als »factum brutum«, »diesem von allem Inhalt, von aller Schönheit und Liebenswürdigkeit völlig entblößten, finster-energischem Dasein entspricht aufs Genaueste der ›heroische Realismus‹ der vom N.S. gezüchteten deutschen Gesichter, wie sie uns aus jeder Illustrierten entgegensehen« (ebd. 41). Ob es Heidegger wegen all dieser Vorbereitungen und Parteinahmen »verdient« hat, dass sich heutige Faschisten in wolkigen Phrasen zur Rechtfertigung ihrer Ideologie auf ihn berufen, steht auf einem anderen Blatt. Es wird jedenfalls gemacht, in Büchern mit Titeln wie *Gelassen in den Widerstand. Ein Gespräch über Heidegger*, vgl. dazu die Analyse von Volker Weiß: Die autoritäre Revolte. 112–117.

60 Heidegger musste ja später immer wieder Rechenschaft von seiner zeitweisen Parteinahme für die Nazis ablegen. Widerwillig hat er das immer getan, was schon für sich bedeutsam ist, und mit spürbarem Ekel davor, sich das gesamte Ausmaß des Nazi-Terrors vor Augen zu halten (oder halten zu lassen), was etwa dort deutlich wird, wenn er den Massenmord an den Juden nur zitieren kann, um ihn sofort mit dem Hinweis auf die nicht weniger grausamen Verbrechen der Sowjets zu relativieren (GA 16. 431). Immer aber spricht er von einem politischen »Irrtum« (ebd. 430. 452. 459. 570. 699).

sich alles um sich selbst, bis einem schwindlig wird: Selbstverwaltung, Selbstbesinnung, Selbstbehauptung. Die Brutalität, mit der die Oberfläche der philosophischen Stuckatur auf die letzte erreichbare Basis durchbrochen wird, lässt an Klarheit nichts zu wünschen übrig:

> Und die *geistige Welt* eines Volkes ist nicht der Überbau einer Kultur, sowenig wie das Zeughaus für verwendbare Kenntnisse und Werte, sondern sie ist die Macht der tiefsten Bewahrung seiner erd- und bluthaften Kräfte als Macht der innersten Erregung und weitesten Erschütterung seines Daseins.[61]

Geist = Blut und Boden = Erregung. Wie sollte man die Reaktion in ihrem Handschlag mit dem Faschismus besser auf den Punkt bringen?[62] Es steht das alles aber in Wahrheit schon in *Sein und Zeit*, und zwar im § 74. In einem Salto mortale, der vielleicht stutzig macht, der jedoch seine Logik hat, geht Heidegger dort plötzlich vom vereinzelten Dasein auf einen ganz anderen Zusammenhang über, nämlich auf den des Volkes. Ein wirklicher Sprung ist das, denn das Mitsein, die konkrete Beziehung zu und das Leben mit anderen Menschen, das doch angeblich so »existenzial-ontologisch« ist, wird hier übersprungen hin auf einen Begriff des Volkes, der fast platzt vor reaktionärer und in der Tat faschistischer Aufladung. (Das alles ist nun so offensichtlich, dass dieser Paragraph schon früh die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat.)

Es fängt noch relativ harmlos an: »Die Entschlossenheit, in der das Dasein auf sich selbst zurückkommt, erschließt die jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens *aus dem Erbe*, das sie als geworfene *übernimmt*.«[63] Das ergibt Sinn: Niemand

---

61 GA 16. 112. Vgl. auch GA 16. 132, wo Blut und Boden ebenfalls in der Verkleidung eines Arguments auftreten. Auch ebd. 151. Extrem unappetitlich und das Ausgeführte bestätigend sind auch die Texte Nr. 101 (184f. »Der Führer selbst und allein *ist* die heutige und künftige deutsche Wirklichkeit und ihr Gesetz.« 184), 103 (188f. Die Wahl vom 12. November 1933 als die, in der das deutsche Volk sich entschieden selbst wählt, indem es die Nazis wählen wird; außerdem die Klarstellung: »Nicht Ehrgeiz, nicht Ruhmsucht, nicht blinder Eigensinn und nicht Gewaltstreben, sondern einzig der klare Wille zur unbedingten Selbstverantwortung im Ertragen und Meistern des Schicksals unseres Volkes forderte vom Führer den Austritt aus der ›Liga der Nationen‹.« Ach so.), 104 (190–193; verlängerte Fassung von Nr. 103), 108 (189–208), 124 (232–237), 125 (238–239), 154 (279–284), 155 (285–307).

62 Man findet in den Texten dieser Zeit auch Beweise, die klarer nicht sein könnten, dafür, dass die unwirkliche Welt eben die bürgerlich-liberale ist: Das ganze Volk, schreibt Heidegger 1934, muss umgeschaffen werden, umerzogen, und zwar in Richtung auf eine »Überwindung alles spießerhaften Wesens«, d.h. des Mittelmäßigen und dem Großen Unwürdigen, und dann: »Abbau jener merkwürdig unwirklichen Scheinwelt, in der wir uns vor dem Kriege bewegten und die *nach* dem Kriege noch einmal aufflackerte und zur Gesetzlosigkeit ausartete«, und in der sich »unechte[r] Humanismus«, »leere[r] Patriotismus« und impotentes Christentum vermengt haben – mit dem Ergebnis: »feine Verlogenheit in allem Wesentlichen« (GA 16. 282). Stattdessen Kampf als Antwort auf alle Fragen: »Denn überall, wo der zeugerische Kampf *aussetzt*, beginnt der Stillstand, der Ausgleich, die Mittelmäßigkeit, das Laue, die Harmlosigkeit, die Verkümmerung und der Verfall. Für den Spießbürger ist Kampf immer nur Zwietracht, Streit und Hader und eine Störung. – Für den wesentlichen Menschen ist der Kampf die *große Prüfung* alles Seins: in der sich entscheidet, ob wir Knechte sind vor uns selbst oder Herren.« (Ebd. 283)

63 SZ. 383.

beginnt im Nichts und Nirgendwo, und auf diese Weise wird auch endlich die luftige Rede von den Seinsmöglichkeiten etc. ein wenig greifbarer. Doch sofort kippt das Ganze um in ein Pastiche der leersten Pathosformeln: So wie irgendwie das Dasein aus seinem Tod her sein Ganzseinkönnen erschließt, so bringt diese Konfrontation das Dasein »in die Einfachheit seines *Schicksals*«.[64] Damit führt Heidegger nur wieder einen anderen Begriff aus einer längst überwundenen, naiven, letztlich theologisierenden Metaphysik ein, einen Begriff, dessen Zweck darin besteht, genau die Freiheit und Offenheit und auch Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins zu umgehen und in einer apriorischen Vorgegebenheit, Festlegung, Notwendigkeit zu verankern. Heidegger fehlt, so scheint es, der Mut zur eigenen Courage, um die Impulse, die in seinem Denken angelegt sind, bis zum Ende zu verfolgen. Das Schicksal, das steht immer schon fest. Ich kann mich dagegen wehren. Aber nur wer das Notwendige einfach hinnimmt und akzeptiert, ist am Ende frei – so geht die Mär. Im Gegensatz zur bloßen Notwendigkeit, gar zu der der Naturgesetze, ist das Schicksal aber wunderbar rhetorisch und affektiv aufgeladen. Das klingt nach Höherem, nach göttlicher Majestät und Rücksichtslosigkeit. Wie im Krieg kann sich da auch der Philosophieprofessor fühlen.[65]

Beim Schicksal bleibt es aber nicht, denn der Hinweis aufs Erbe macht den Übergang zum Volk nötig, und so stellt sich das Dasein letztlich in seiner Entschlossenheit ins »Geschick«: »Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes.«[66] Dann gibt es also auch ein Schicksal des Volkes, dem ich mich verpflichten muss. Der Modus der Bewährung dieser Verpflichtung ist die Wiederholung:

> Die *Wiederholung ist die ausdrückliche Überlieferung*, das heißt der Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen Daseins. Die eigentliche Wiederholung einer gewesenen Existenzmöglichkeit – dass das Dasein sich seinen Helden wählt – gründet existenzial in der vorlaufenden Entschlossenheit; denn in ihr wird allererst die Wahl gewählt, die für die kämpfende Nachfolge und Treue zum Wiederholbaren frei macht.[67]

Wieder wird alles rein zirkelhaft, tautologisch, Selbstwahl und Heldenwahl, die ihren geschlossenen Kreis durch Kampf und Treue gegen alles andere, selbst noch den Zweifel abschließen. Dass das mit dem Helden nicht erst nach 1933, sondern schon 1927 hohl und sogar peinlich klingen muss, ist nun wohl klar. Zumal da er vollkommen übergangslos eingeführt wird: Plötzlich ist er da.

Schließlich gelangt Heidegger zu ein paar Sätzen, die man geradezu als reaktionäres Credo auffassen kann und die den (anti-)politischen Sinn all dieser Ausführungen außer Zweifel stellen:

> Die Wiederholung *erwidert* vielmehr die Möglichkeit der dagewesenen Existenz. Die Erwiderung der Möglichkeit im Entschluss ist aber zugleich *als augenblickliche* der

64 SZ. 384.

65 Es ist möglich, mit dem Begriff des Schicksals auch sinnvoll zu philosophieren. Buber und Benjamin haben das bewiesen. Aber dazu bedarf es eben einer anderen Form von Strenge und vor allem von Aufrichtigkeit.

66 SZ. 384.

67 SZ. 385.

> *Widerruf* dessen, was im Heute sich als ›Vergangenheit‹ auswirkt. Die Wiederholung überlässt sich weder dem Vergangenen, noch zielt sie auf einen Fortschritt. Beides ist der eigentlichen Existenz im Augenblick gleichgültig.[68]

Die Wiederholung, d.h. die Nachahmung des Helden, ist zum einen nicht einfach nur nostalgisch; der Bruch ist geschehen. Sie ist auf der anderen Seite aber ein entschiedener Einspruch dem gegenüber, was die verfehlte Gegenwart als ihr Erbe des Vergangenen ausgibt. Die reaktionäre Wiederholung beruft sich also auf eine Vergangenheit, die sich nicht durchsetzen konnte, um die siegreiche (der Moderne) zu denunzieren und als eine nur scheinbare und nur scheinbar siegreiche zu desavouieren. Sie ist damit einerseits antifortschrittlich, dies aber im Modus der Revolution: Der Romantizismus der Reaktion ist eben nie ein eingestandener. Vielmehr muss er mit der Berufung auf eine Überholung der Moderne auf dem rechten Fahrstreifen übertüncht werden.

Man merkt, dass *Sein und Zeit* nicht nur die Blaupause reaktionären Philosophierens als solchen liefert, sondern dass darin auch schon der Durchstoß angelegt ist, den dieses hermetische und tautologische Denken in dem Moment erfährt, wo die Berufung auf das Derbste salonfähig wird: auf Blut und Boden. Schließlich ist Heidegger wohl doch klug geworden aus den Erfahrungen von 1933/34. Er hat erkannt, dass er sich künftig noch verrätselter auszudrücken habe. Die Verstärkung der ohnehin schon vorhandenen hermetischen Tendenz in den späteren Jahren hat nicht zuletzt in der Erfordernis ihren Grund, die Botschaft der Unwirklichkeit so konsequent aller politischen Konnotationen zu entkleiden, dass niemand Heidegger mehr vorwerfen kann, was man ihm nun einmal vorwerfen muss.[69] Die Taktik »glitschiger Fisch«, die er da bemüht, hat drei Komponenten: Erstens ist es jetzt gleich die Seinsvergessenheit, die die Unwirklichkeit begründet, und diese Seinsvergessenheit reicht bis zu dem Anfang des Denkens selbst zurück. So wird jede historische Referenz verwischt. Zweitens betreibt Heidegger eine massive Entpolitisierung. Alles, was in *Sein und Zeit* noch halbwegs konkret und identifizierbar war, wird

---

68 SZ. 386.

69 Es ist dieses Hermetische, das in Heideggers Optik offenbar schon Garant der Geistigkeit ist. Es ist wirklich bemerkenswert, wie konsequent Heidegger in späteren Jahren seinen unübersehbaren und unbezweifelbaren Primitivismus, seine Lust am Allergröbsten, hat verleugnen können. Es hatte die Nazis ja nur »läutern« und »mäßigen« wollen (GA 16. 376), und das alles sei immer nur im Auftrag des Geistes geschehen, gegen den Nihilismus, und im Angesicht der allgemeinen »Wirrnis und Bedrohung des Abendlandes« (ebd. 398). Gelöscht aus der Erinnerung ist eben genau das orgiastische Moment, das im Durchschlag der primitiven Kräfte gelegen hatte. Stattdessen betont Heidegger, wie sehr die Jahre nach 1934 einem »Widerstand geistiger Art« (ebd. 404) gewidmet waren. Besonders unangenehm berührt das Wegleugnen aller Verantwortung in der Nr. 188 on GA 16: Hier wischt Heidegger gleich alle historischen Zusammenhänge weg und stilisiert sich lieber zum Opfer einer nicht näher ausgeführten Unbequemheit seines Denkens, und das – bezeichnenderweise – im selben Zug, in dem er seine Vagheit zu einem irgendwie tiefsinnigen Schweigen hochjubelt. »Meine Beseitigung hat im Grunde mit Nazismus gar nichts zu tun. Man spürt in meinem Denken etwas Unbequemes, vielleicht sogar Unheimliches, was man weg haben möchte […].« Ach so, na dann. Und Heidegger schiebt, großzügig wie er ist, nach: »Und es wäre schlimm, wenn all dies nach irgendeiner Hinsicht anders wäre.« Mehr Wahrheit freilich, als er selbst zugeben will, steckt in diesem Satz: »Ich schweige im Denken nicht erst seit 1927, seit der Veröffentlichung von ›Sein und Zeit‹, sondern *in* diesem selbst und vorher ständig.« (421f.)

nun durch Etymologien, durch Sprachspekulationen und vor allem – letzter Ausweg aller, die sich nicht festlegen lassen wollen – durch mehr als zweifelhafte Auslegungen von Gedichten ersetzt.[70] Drittens wird die Taktik bemüht, die Schuld wenigstens nominell von der Politik wegzuschieben. So redet man dann lange über die Technik, an der auch etwas fundamental nicht stimmt. Das ist zwar richtig, aber um sagen zu können, was an der Technik nicht stimmt, ist es nun einmal erforderlich, sich den konkreten Realitäten zu stellen, z.B. denen, die mit den Eigentums- und Produktionsverhältnissen verbunden sind.

Die hohe Weihe des Provinzialismus. Es gab aber immer noch einen weiteren Weg, der sich parallel zum Ahnungsvollen der Philosophie und zum Ausbruch des Primitivismus erstreckte, wenn man so will: eine zwar ebenfalls nicht gerade geschmackssichere, aber immerhin weniger verderbliche Alternative zum Primitivismus. Es ist nämlich der Primitivismus des kleinen Spießers: ein geradezu militanter Provinzialismus. Ja: Andenken, Bewahren, Verwurzelung, Heimat – diese Schlagworte benennen Themen, die für die menschliche Existenz von einer nicht zu überschätzenden Bedeutung sind. Einer der großen und folgenreichen Irrtümer der neueren politischen Geschichte war, dass die Linken mit ihnen nichts zu tun haben wollten und sie, mitsamt ihrer politischen Macht, den Rechten überließen. Doch sind Verwurzelung und Heimat zumal in ihrer vollen Ambivalenz zu erfassen, in ihrer gründenden und beengenden Wirkung gleichzeitig. Es liegen in diesen Begriffen ganz allgemein gesprochen Aufgaben für die Philosophie, nicht aber Antworten. Als solche aber treten sie bei Heidegger stets auf. Sein Provinzialismus ist von ungebrochener Naivität und Sentimentalität. Ich freue mich, dass es ihm in seiner Heimatstadt, in Freiburg, auf seiner Hütte so gut gefallen hat. Ich sehe nicht, was man dagegen einwenden kann, wenn jemand seiner Heimatregion herzlich verbunden ist. Jedoch, auf die Herausforderungen der Moderne, auf ihre unbestreitbaren Entwurzelungen, auf das Herauslösen aus traditionellen Banden und Einfügen in immer neue Zusammenhänge, auf die »Deterritorialisierungen« (Deleuze/Guattari), die sicher schöpferisch sind, aber uns eben nicht selten auch an unsere Grenzen bringen, mit der sentimentalen Evokation der guten alten Zeit und der wunderbar übersichtlichen ländlichen Ordnung zu antworten, mit den »stillwaltenden Kräften des Heimischen« – das

70 Ich habe in meinem Aufsatz zu Heidegger in *Vom Denken im freien Fall* versucht, diese Verklausulierungen mit einem einfachen Handgriff auf ihre wirkliche, auf ihre politische Bedeutung zurückzuführen – ein Handgriff, der nur dem übertrieben erscheinen kann, der nicht mit Heideggers eigenen vertraut ist: die Restitution ausgefallener Buchstaben in Heideggers Text (etwa des »t«, das aus dem »Wesen« den »Westen« macht). Ein anderes Beispiel stellt der Text über die Gelassenheit dar (GA 13. 37–74). Denn die Gelassenheit tritt dort (sogar explizit, 63) das Erbe der Entschlossenheit aus *Sein und Zeit* an, doch ist die Entschlossenheit als Gelassenheit so transfiguriert, dass ihr gar nichts Politisches mehr zustoßen kann. Es wurde ihr nun alles Konkrete ausgelassen, noch der reaktionäre Formalismus und sein Pathos. Was übrig bleibt, ist ein Warten auf nichts (42, 49): Die kleinen Genüsse des Rückzugs in Resignation und Quietismus ersetzen das zu gefährlich gewordene Erhabene. Worum es hier geht, wird sogar eigens ausgesprochen: um den Eintritt in eine Gegend, in der »alles nur dann in bester Ordnung« ist, »wenn es keiner gewesen ist«, »wo es nichts zu verantworten gibt« (53)!

kann man nicht ernstnehmen.[71] Wenn die »tiefe Langeweile« dann nicht nur das Sein als Ganzes vor uns bringt, wenn sie nicht nur Zeugin der Entfremdungen der Moderne und der Selbstentfremdung des Menschen in ihr ist, sondern wenn sie sogar ausdrücklich »das verborgene Heimweh« anzeigt – dann wirkt das alles unfreiwillig lächerlich.[72] Aber vielleicht darf man in solch einen Gelegenheitsvortrag nicht allzu viel hineinlesen: ein Festvortrag, den der berühmte Philosoph 1961 anlässlich der 700-Jahrfeier von Meßkirch gehalten hat. Und auch die Tischrede zum 80. Geburtstag der Base Gerta ist ja kein philosophischer Text, in der das Dresden vor der Zerstörung evoziert wird.[73] Und dasselbe gilt wohl auch für die Ansprache zum Hochzeitstag seines Bruders.[74] Aber warum triefen diese Gelegenheitstexte dann vor Heidegger-Jargon? Und warum kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass Heidegger meinte, bei diesen Gelegenheiten mehr oder minder tiefsinnige, jedenfalls ernstgemeinte philosophische Ausführungen geben zu müssen? Und wie kommt es, dass die Kernthemen dieser Texte – die ich hier beispielhaft ausgewählt habe und die mehr als 40 Jahre einrahmen; man könnte noch weitere nennen – sich über all die Zeit hinweg gleichbleiben? So heißt es schon in dieser Rede zur Hochzeit des Bruders von 1925:

> Der unvergleichliche Wert eines solchen Bundes kann nur gewürdigt werden, wenn man bedenkt, wie das heutige Leben ganz in die Großstadt dringt, und dass die Menschen, die dort das Leben bestimmen, entwurzelte Menschen sind.
> Die Bodenlosigkeit des heutigen Lebens ist die Wurzel des wachsenden Verfalls. Und alle Erneuerungen und Neuerungen blieben hoffnungslos, wenn es nicht wieder gelingt, die führenden und gebenden Kräfte aus heimatlichem Boden zurückzuführen. […] Aber darin liegt wieder die Aufgabe, ein Leben in Einfachheit und gesundem Sinn zu wählen – ein Leben, das nicht der Scheinkultur der Großstadt zum Opfer fällt, ein Leben, das in seiner Vorbildlichkeit wieder Treue zur Scholle zeigen möchte.[75]

---

71 GA 16. 581. Neben GA 16 ist auch GA 13 eine Sammlung solcher Texte, in denen die Provinz zur metaphysischen Wahrheit hochgejazzt wird, v.a. ›Schöpferische Landschaft‹, ›Aus der Erfahrung des Denkens‹, ›Der Feldweg‹ und ›Vom Geheimnis des Glockenturms‹ (in dem die an sich nicht zu beanstandende, wenn auch reichlich sentimentale Erinnerung an die verschiedenen Glocken der Dorfkirche im letzten Satz unbedingt »ins Gebirg des Seyns« einsteuern muss, 116).

72 Ebd. 580. In der Tat war die etymologische Beziehung zwischen der »Langeweile« und dem »Heimweh« bereits in der Vorlesung von 1929/30 erwähnt worden, vgl. GA 29/30. 120.

73 GA 16. Nr. 247. 634–637. Von 1966.

74 GA 16. Nr. 19. 52–54.

75 Ebd. 53. Derselbe Text zeigt im Übrigen noch einmal, in welche Sackgassen das Denken geführt wird, wenn es mit einem isolierten Subjekt anzufangen zu müssen meint, das dann – man weiß nicht wie – sich nach draußen katapultiert. Denn der große Philosoph gibt gleich noch zur Hochzeit eine Aufklärung über das Wesen der Liebe, die zwar nicht so irrsinnig ist wie das, was Ayn Rand dazu schreibt, die aber dennoch nicht einmal im Ansatz überzeugen kann. Die Liebe »wächst einzig und zuerst aus innerer Wahrhaftigkeit gegen sich selbst. Nur wo diese wach ist, wird die Wahrhaftigkeit zum andern möglich.« (Ebd. 52) In Wahrheit ist das natürlich gar nicht zu denken: Warum und vor allem: wie sollte aus der Wahrhaftigkeit gegen sich selbst (die doch wohl eine Art von Entschlossenheit sein soll) die Liebe zu jemand anderen möglich werden? Immer steht hinter solchen Ausführungen die Idee, dass man erst einmal ganz sich selbst sein muss, um dann noch etwas anderes machen zu können oder um echte Beziehungen zu haben. Doch der Witz ist eben, dass niemand er oder sie selbst ist und dass im Gegenteil die Liebe erst den Menschen gründet: und

Man kann solche unerträglichen Biederkeiten einfach nicht als unwichtig, zufällig, unwesentlich abtun. Thema, Ton und Terminologie treffen sich mit denen in den offiziellen philosophischen Texten so exakt, dass hier kein Zweifel möglich ist. Zumal wenn wir im Spiegel-Interview von 1966 wieder dasselbe lesen: »Das ist keine Erde mehr, auf der der Mensch heute lebt.«[76]

Das Eigenartige ist, dass Heidegger, als Vertreter eines biederen Provinzialismus, kein Reaktionär ist. Das Heftige fehlt, das Rücksichtslose ist geerdet in einer Dorfgemeinschaft, die immerhin als einträchtig imaginiert wird, Pathos und Drastik machen einer gemütlichen Nostalgie Platz, statt Revolution nur mehr der flachste Konservativismus. Eigenartig genug, ist dieser Provinzialismus zwar ethisch um vieles akzeptabler, philosophisch allerdings noch steriler, da er nun wahrhaft nur die Wiederholung des »immer schon so« ist.[77] Akzeptabler, aber deshalb noch lange nicht unschuldig. Adorno weist eindringlich darauf hin, dass der Provinzialismus auch eine politische Funktion hat, die dezidiert anti-emanzipatorisch und aufklärungsfeindlich ist: Denn die offensiv vorgetragene Ländlichkeit soll vor allem »den Verdacht übertäuben, der Philosoph könnte ein Intellektueller sein«.[78] Und diese Abscheu vor dem Intellektualismus spielt eine aktive Rolle in der Verstetigung des Status quo: »In der modischen Antisophistik fließen notwendige Kritik an der abgespaltenen instrumentalen Vernunft und finstere Verteidigung der Institutionen gegen das Denken trüb ineinander.«[79]

Noch einmal: Heidegger formuliert ein echtes, ein fast überlebenswichtiges Problem, wenn er schreibt: »Der moderne Mensch ist dabei, sich in dieser Heimatlosigkeit einzurichten.«[80] Das ist nur zu wahr. Auf der anderen Seite steht es Heidegger wie jedem anderen auch zu, gerne auf dem Land zu leben. Es ist nicht einmal ein Problem für einen Philosophen, eine gewisse provinzielle Lebensform oder, falls es das gibt, Denkform zu pflegen. Die Schwierigkeit besteht einfach darin, dass Heidegger offenbar in allem Ernst meinte, dass die Berufung auf die ländliche Welt, und zwar auf die von vorgestern, auf die »Scholle«, auf die Kleinstadt, das Dorf, die Holzhütte und auf all die urigen und ach so treuen Gestalten, die einem dort begegnen, dass diese Berufung als eine Antwort und Lösung auf das Problem gelten darf, das Heidegger im eben zitierten Satz ausspricht.[81] Vielleicht ist das ja auch der Grund, weshalb Heidegger so gerne und so gründlich »geschwiegen« hat, wie er selbst immer wieder stolz betont: weil sein

---

zwar vom anderen her. Buber: »Gefühle wohnen im Menschen; aber der Mensch wohnt in seiner Liebe.« (Ich und Du. 15).

76 GA 16. 670.

77 »Doch weiß man nicht, was an dieser Moral größer ist – die verlogene Selbstsicherheit oder die Banalität.« (GA 29/30. 238) Ohne es zu wissen, fasst Heidegger damit perfekt sein eigenes, so vollständiges Scheitern zusammen. Man will mit dem Lied von Pigor & Eichhorn antworten: »Da hat der Heidegger wieder mal recht.«

78 Adorno: Jargon der Eigentlichkeit. 47.

79 Ebd. 41.

80 GA 16. 711. Wieder in einer Festansprache in Meßkirch, 1969.

81 Und man kann sogar sagen, dass diese Berufung noch dem, worauf sie sich beruft, Unrecht tut. Noch einmal Adorno: »Wie Landschaft hässlicher wird vor dem Bewundernden, der mit den Worten: Wie schön! sie stört, so ergeht es den Bräuchen, Gewohnheiten, Einrichtungen, die sich verschachern, indem sie die eigene Naivität unterstreichen, anstatt sie zu verändern.« (A.a.O. 25)

letztes Wort, das die Vagheiten des Jargons zu erden bestimmt war, nur das Bekenntnis zur biedersten denkbaren Spießerexistenz war. Si tacuisses…

Darf man Heidegger noch lesen? Wenn meine Deutung stimmt, wenn *Sein und Zeit* der reine Ausdruck der Bewegung des reaktionären Denkens ist, dann könnte einem die Frage einfallen, ob man dieses Buch bzw. Heidegger insgesamt noch lesen und rezipieren darf. Ist damit nicht das gesamte philosophische Unternehmen diskreditiert und unter Verdacht gestellt?

Um es ganz kurz zu machen: Man darf und muss Heidegger lesen. Erstens muss man sich eingestehen, dass die neurechte Propaganda, die den vorgeblichen Linken eine Besessenheit fürs Verbieten unterstellt, nicht so glänzend wirken könnte, wenn sie nicht etwas Richtiges treffen würde, zumindest in diesem Fall. Denn in der Tat haben sich einige »linke« Akteure in den vergangenen Jahrzehnten schnell und bequem darauf verlegt, das Unliebsame zum Unberührbaren, zum Tabu zu erklären. Es bringt aber nichts, solche Berührungen zu verbieten, egal ob das Verbot ein juristisches oder ein gesellschaftliches ist. Allzu oft erhöhen Verbote noch den Reiz ihrer Gegenstände. (Und die Neue Rechte zieht einigen propagandistischen Gewinn daraus, sich als »widerständig« oder irgendwie vage »subversiv«, »transgressiv« zu inszenieren, obgleich sie, wie die alten Faschisten auch, von Unterdrückung und Unterwerfung träumt.) Vor allem aber erklärt eine Emanzipation, die hofft, ihre Ziele durch das Verbot und die Unterdrückung des Entgegenstehenden zu erreichen, den eigenen Bankerott. Man wird sehen, wie viel Gewinn in der philosophischen Auseinandersetzung mit den reaktionären Autoren zu erwarten sein kann. Ich selbst bin da höchst skeptisch; bei manchen Autoren wüsste ich beim besten Willen nicht, was da zu holen ist. Ich würde also persönlich von gewissen Auseinandersetzungen *abraten*. Doch zwischen Abraten und Verbieten ist der ganze Abstand, der Zivilisation von Verzweiflung trennt.

Zweitens ist nämlich keineswegs immer sicher, was aus solcher Auseinandersetzung entstehen kann. Wenn man nur auf Heidegger blickt, so muss man feststellen, dass die gesamte französischsprachige Phänomenologie ohne ihn undenkbar wäre. Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Derrida, Richir, Henry, Nancy – um nur die berühmtesten zu nennen – sind alle in der ein oder anderen Weise von Heidegger abhängig, teilweise massiv abhängig. Es ist aber bemerkenswert, dass keiner der genannten Autoren auch Heideggers reaktionäre Denkweise geerbt hat. Wir stehen also vor dem eigenartigen Umstand, dass ein ganzes Denken reaktionär durchtränkt sein und dennoch zur Inspiration zu einem emanzipatorischen oder dezidiert linken Philosophieren werden kann, genauso wie zu einem in erster Linie unpolitischen.[82] (In einem ähnlichen Sinn hat es Versuche einer

82 Man muss in Wahrheit noch strenger sein: Die Rezeption Heideggers geschah bei diesen Autoren zuerst und grundlegend ganz unabhängig von politischen Erwägungen. So ist z.B. *Das Sein und das Nichts* eine Anknüpfung an die ontologischen Entwürfe Husserls und Heideggers; bis in Sartres Werk ein dezidiert linkes Engagement greifbar wird und sich philosophisch niederschlägt, sollte noch einige Zeit vergehen. Andere Autoren (z.B. Levinas, Henry, Richir) lassen sich gar nicht auf eindeutige politische Parteinahmen in ihrem philosophischen Werk ein, jenseits, versteht sich, der scharfen Abgrenzung vom Faschismus. Eine Vermutung will ich immerhin äußern, wie es kommt, dass keiner der von Heidegger inspirierten französischen Philosophen seinen reaktionären Grundimpetus erbt, ja, dass er den meisten erst gar nicht bewusst wird: Man wird nämlich bei den meis-

linken Rezeption Carl Schmitts gegeben, die ich aber für deutlich weniger erfolgversprechend halte.)

Vielleicht ist aber auch der Fall Heideggers speziell: Seine Kunstfertigkeit im Verwischen des Politischen und in der Simulation eines rein philosophischen Diskurses ist unübertroffen. Wenn und solange man ihm in dem, was er von sich selbst erklärt, folgt – dass er nämlich Philosoph sei und seine Philosophie eine Beschreibung letzter und allgemeiner menschlicher (oder seinsmäßiger) Konstanten –, dann wird man in der Tat fündig: Dann (aber eben auch nur dann) stößt man auf eine Philosophie, die der Auseinandersetzung wert ist. Dann geschieht, in einer wirklich paradoxen Umkehrung, auch tatsächlich Philosophie dort, wo sie nur vorgetäuscht war: in der Begegnung eines echten philosophischen Fragens mit der Zweideutigkeit des Heidegger'schen Textes. Und dann wird Heidegger als Philosoph erscheinen, vielleicht sogar als ein großer.

Die Paradoxie liegt also (wenn ich recht habe) hierin: Es gibt eine tiefe reaktionäre Unaufrichtigkeit, eine *mauvaise foi*, der auch Heidegger nicht entgeht, indem er den reaktionären Kern seines Denkens kunstvoll übertüncht. Er tut dies aber so konsequent und der Sache gemäß, dass seine Philosophie wenigstens in Teilen eine Bewegung erhält, die sich von diesem Kern abzulösen vermag: niemals in der Sache selbst, wie ich glaube, aber in der Aus- und Durchführung. Es ist dieses Hinausreichen über die billige Ideologie, die Heideggers andauernde Wirkungskraft begründet – ein Hinausreichen, das ausgerechnet darin seinen Grund hat, dass Heidegger die Involution reaktionärer Rhetorik noch meisterhafter als alle anderen beherrschte. Seine Finte war so gut, dass man sie für einen echten Stoß nehmen konnte, und das noch, nachdem alles schon vorbei war.

Ich habe eben geschrieben: »wenn ich recht habe«. Mir ist klar, dass meine Position zu Heidegger radikal und provokativ ist. Dass ich immerhin die Möglichkeit einräume, dass ich mich täuschen kann – die einerseits trivial weil immer gültig ist, andererseits als Einräumung genau deshalb im Normalfall geheuchelt –, liegt wohl nur daran, dass so viele wirklich ernstzunehmende Geister so viel Kluges in Heidegger sehen konnten. Insofern ist meine Bescheidung aufrichtig gemeint. Das Problem ist hier wie so oft dies: Es ist einfach nicht einsichtig zu machen, woran man klar erkennen könnte, ob ich mich getäuscht habe. So ist das nun mal, wenn einer aus seinem Herzen eine Mördergrube macht.[83]

---

ten dieser Autoren eine konzentrierte Anstrengung finden, die Zentrierung ums Nichts und den ontologischen Mangel zu überwinden; damit aber ist ein neuralgischer Punkt beseitigt, der die reaktionäre Denkbewegung bei Heidegger bestimmt hat. Um nur dieses eine Beispiel zu nennen: Wenn Levinas in dem frühen Text *De l'évasion* (1935) der gesamten Tradition entgegen den Hunger und den Ekel nicht als Phänomene des Mangels und der Leere, sondern im Gegenteil der Überfülle und unentrinnbaren Präsenz (körperlichen) Seins beschreibt (103ff.115ff.), dann ist damit zugleich eine Grundsatzentscheidung gegen eine metaphysische Überhöhung von Nichts/Mangel/Leere getroffen. Von da führt dann kein Weg mehr in die reaktionäre Sensibilität, zumindest keiner, der sich ohne eine Machete beschreiten ließe.

83 Dabei hätte man zur Eigentlichkeit doch manches Greifbare sagen könnte, wenn man nur gewollt hätte. Etwa dies hier: »Authentic Being, reasoned Needleman, could only be achieved on weekends and even then it required the borrowing of a car.« (Allen: Remembering Needleman. 6)

Männer, die schweigen

Ein Bild, das immer wieder begegnet bei den Autoren und Autorinnen der Reaktion, ist das von Männern, die schweigen. Ja, ihre Männlichkeit ist gerade durch dieses hohe Schweigen bezeugt. Dieses Schweigen ist nicht das Zurückhalten von Informationen, nicht das vorsorgliche Verstummen, weil man sich seiner Sache nicht sicher ist, nicht Trotz und nicht Überheblichkeit. Es ist vielmehr die einzige angemessene Weise, einer Einsicht, einem Wissen die Ehre zu erweisen, die oder das nicht in Worte gefasst werden kann, ohne eben dies: seine Ehre nämlich, zu verlieren. Das Schweigen der Männer ist eine eigentümliche Mischung aus der Scheu vor dem Erhabenen und der Komplizenschaft mit ihm. Diese widersprüchliche Mischung aus Demut und Selbstsicherheit ermöglicht dabei die Verbundenheit der Männer untereinander, und das gerade ohne dass ein Wort dazu gesprochen werden müsste. Das Verständnis, so die Implikation, ist von anderer Ordnung, ist höher oder tiefer, ist in jedem Fall wesentlicher als das, was die Leute miteinander beschwatzen.

Die schweigenden Männer begegnen in regelmäßigen Abständen bei Ayn Rand. Um genau zu sein, gehört auch Dominique in *The Fountainhead* zu den Schweigenden, aber dass sie eine Ausnahme unter den Frauen ist, macht sich ohnehin mehr als deutlich bemerkbar. Die Einverständnisse, bei denen sich die schweigenden Männer bei Rand ertappen, sind schon deshalb erstaunlich, weil ihre Inhalte – die dann natürlich unausweichlich doch lang und breit ausgeführt werden – zwar nicht besonders tiefsinnig, aber dafür nicht selten hoch kompliziert sind. So weiß z.B. Roark gegen Ende des Romans genau, was Dominique vorhat, als sie in einem reichlich umständlichen Manöver Journalisten die unmissverständliche Botschaft ihrer Liaison mit Roark auf den Weg gibt, so dass sich ihr Mann von ihr trennen muss usw. usf. So was wissen die Protagonisten bei Rand einfach.

In *Auf den Marmorklippen* kommt es an einer entscheidenden Stelle ebenfalls zu so einer verschwiegenen Begegnung, diesmal gleich von vier Männern, die sich lange unterhalten haben, doch offenbar war das wieder so eine Gelegenheit, in der das Wesentliche mit Worten nicht zu berühren ist. »Fast bis zum Morgengrauen sprachen wir fruchtlos hin und her. Wenn wir uns in den Worten nicht verstanden, so ging uns doch im Schwei-

gen vieles auf.«[1] Wie das geht, bleibt das Geheimnis des namenlosen Erzählers. Die wahre Apotheose der beiden Gäste wie des mannhaften Schweigens im wortlosen Einverständnis folgt aber bald darauf, im Moment des Abschieds (der ein endgültiger sein soll: die beiden Gäste werden ihren Ausflug ins Reich des Oberförsters nicht überleben):

> Wie nahmen förmlich Abschied, wie man es pflegt, wenn die Begegnung ohne Wärme und ohne Frucht verlief. Doch schloss sich noch eine stumme Szene an. Die beiden blieben im ersten Dämmerlichte an den Klippen stehen und musterten uns schweigend eine lange Zeit. Schon stieg die Morgenkühle auf, in der die Dinge für eine kurze Spanne dem Auge sichtbar werden, als ob sie sich aus ihrem Ursprung entfalteten, neu und geheimnisvoll. In solchem Schimmer standen auch der Fürst und Braquemart. Mir schien, das Braquemart den überlegenen Spott verloren hatte und menschlich lächelte. Der junge Fürst hingegen hatte sich aufgerichtet und blickte uns heiter an – als ob er um die Lösung eines Rätsels wüsste, das uns beschäftige. Das Schweigen währte eine lange Zeit, dann fasste Bruder Otho noch einmal nach des Fürsten Hand und beugte sich tief auf sie hinab.[2]

Überall die Anmutung einer tieferen Wahrheit, die für die Worte, die allzu billigen, nicht erreichbar ist. Die Szene ist aber, genau in Hinsicht auf die ungeklärte Funktion des Schweigens, das Tieferes suggeriert, ohne das Versprechen einzulösen, auch deshalb so irritierend, weil sie nach Jüngers eigener Erklärung in den »Adnoten« von 1972 (einem Ernst Jünger sind »Anmerkungen« nämlich zu vulgär) von einer Begegnung u.a. mit Heinrich von Trott zu Solz inspiriert ist.[3] Das ganze Buch zehrt ja von Anspielungen auf eine politische Realität, an die man gezwungenermaßen denkt, umso mehr, je klarer der Autor solche Beziehung im Text und außer ihm dementiert. Man kann gar nicht anders. Dabei bleibt die genaue Position aber ganz unbestimmt. Was diese Beziehung zur politischen Gegenwart der Abfassung des Romans ist, bleibt nicht nur aus den nachvollziehbaren Gründen des Selbstschutzes unklar. Vielmehr ergeht sich Jünger auch 1972 noch in Allgemeinheiten, die alles und nichts bedeuten können. Irgendwie kann man seinen Roman auf verschiedenste historische und politische Situationen beziehen, heißt es dort. Das freilich ist wenig überraschend. Und von dem Gespräch, das die Szene im Roman inspirierte, heißt es bezeichnenderweise: »Auch habe ich vergessen, worüber gesprochen wurde – vielleicht nicht einmal über Politik. Doch es herrschte ein seltsamer Consensus, wortlose Übereinstimmung.«[4] Da sind sie wieder, die schweigenden Männer, die sich kraft ihres Schweigens verstehen. Dass Jünger also 1972 zu verstehen gibt, dass er 1939 ein nächtliches Gespräch mit oppositionell gesinnten Persönlichkeiten hatte, das vielleicht, vielleicht aber auch nicht verschwörerischen Inhalts war, hält ihm nicht nur alle Optionen offen, so geschickt sogar, dass er es nicht einmal nötig hat, für

1 Ernst Jünger: Auf den Marmorklippen. 96.

2 Ebd. 97.

3 In Wahrheit schreibt Jünger dort (139) nur, dass einer mit dem Namen »des später Hingerichteten« bei dieser Begegnung zugegen war. Um welchen Namen es sich handelte, und dass der Besucher Heinrich, also der Bruder des 1944 hingerichteten Adam von Trott zu Solz war, muss der Leser dem Nachwort entnehmen (150).

4 Ebd. 139.

sich irgendeine Widerstandsaktivität in Anspruch zu nehmen, sie dabei aber doch zu verstehen geben kann. Es passt dieses aggressive Ausweichen vielmehr ganz in den Ungeist dessen, der meint, echte Männer sind umso tiefer, je unklarer sie sich ausdrücken, da wahres Verstehen woanders stattfindet.

Der verbohrteste Säulenheilige des Schweigens ist aber Heidegger. Nicht nur bemüht er in seinen philosophischen Texten immer und immer wieder diesen Topos des Schweigens, das angeblich irgendeine tiefere Beziehung zum Sein oder gleich zum Seyn bezeugt und zugleich ins Wirkliche kommen lässt – eine Strategie, die sich freilich allzu bald selbst entlarvt als das, was sie ist: Camouflage fehlenden philosophischen Inhalts bzw. (und in eins damit) die Kennzeichnung der Orte, an denen der eigentliche, nämlich politische Gehalt zu finden wäre, wenn er denn, der brutale, nicht tabuisiert wäre. Nein, Heidegger hat auch das zweifelhafte Verdienst, die wahrscheinlich peinlichste Illustration dieses ohnedem schon peinlichen Klischees zu liefern. In einem Text, der seinem unappetitlichen Provinzialismus drastischen Ausdruck verleiht,[5] erklärt er sich wortreich dem bäuerlichen Ethos seiner Heimat verbunden. »Die philosophische Arbeit«, so erklärt er, »gehört mitten hinein in die Arbeit der Bauern.« Philosoph und Bauer treffen sich in ihren Arbeitspausen, die offenkundig aufeinander abgestimmt sind, um nicht miteinander zu reden, sich dabei aber blendend zu verstehen: »Wenn ich zur Zeit der Arbeitspause abends mit den Bauern auf der Ofenbank sitze oder am Tisch im Herrgottswinkel, dann reden wir *meist gar nicht*. Wir rauchend *schweigend* unsere Pfeifen.«[6] Wie ganz genau sich schweigende Männer verstehen, verdeutlicht Heidegger schließlich mithilfe eines wortlosen Karriereratschlages, den er erhalten zu haben glaubt (nachdem ihm schon die Berge und Wälder manches zu sagen hatten):

> Neulich bekam ich einen zweiten Ruf an die *Universität Berlin*. Bei einer solchen Gelegenheit ziehe ich mich aus der Stadt auf die Hütte zurück. Ich höre, was die Berge und die Wälder und die Bauernhöfe sagen. Ich komme dabei zu meinem alten Freund, einem 75jährigen Bauern. Er hat von dem Berliner Ruf in der Zeitung gelesen. Was wird er sagen? Er schiebt langsam den sicheren Blick seiner klaren Augen in den meinen, hält den Mund straff geschlossen, legt mir seine treu-bedächtige Hand auf die Schulter und – *schüttelt* kaum merklich den Kopf. Das will sagen: unerbittlich *Nein!*[7]

Immerhin, der schweigende Bauer drückt sich dann doch klarer aus als der Philosoph, der endlos vom Schweigen schwätzt: ein klares Nein in konkretem Zusammenhang sucht man bei Heidegger lange.

Im Bild der Männer, die schweigen, verbinden sich mehrere Stränge reaktionärer Dramaturgie. Die wichtigsten sind wahrscheinlich diese beiden: Da ist zum einen der

---

5 Adorno kommentiert dieselbe Episode, die man nun einmal gar nicht anders denn genüsslich zitieren kann, so: »Bodenständigkeit indessen plustert sich auf […]. Philosophie, die verschmäht, es zu sein, braucht, um den anders nicht vorhandenen Unterschied von Philosophie überhaupt zu markieren, das Bauernsymbol aus sechster Hand als Beweisstück ihrer Ursprünglichkeit.« (Adorno: Jargon der Eigentlichkeit. 48. 50)

6 Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz? GA 13. 9–13. 10.

7 Ebd. 12f. Ich weise jede Verantwortung für die Hervorhebungen von mir: Es ist Heidegger, der die Worte des Textes offenbar nach Zufallsprinzip kursiv setzt.

Abscheu gegenüber dem, was man dann gerne »den abstrakten Geist« nannte oder auch mal den »kritischen«. In dieser Polemik, der ein echter Ekel zugrunde liegt, spricht sich eine anti-zivilisatorische, geistfeindliche, antiliberale und nicht selten (aber nicht immer) auch eine antisemitische Tendenz aus. Die Behauptung ist einfach: Es gibt eine Verfeinerung des Geistes, in der dieser sich in ein bloßes Spiel verflüchtigt und jeden Kontakt zu den Realitäten einbüßt – was nicht weiter schlimm wäre, wenn sich dieses Spiel nicht selbst zum Ziel nehmen würde und seine dekadenten Kräfte an allem, was gut und wahrhaftig ist austobte, vor allem an allen wesentlichen »Bindungen« des Menschen. Dieser abstrakte Geist, so die Fama, ist einer der reinen Zersetzung. Ihm geht alles Schöpferische ab, ja, es ist doch gerade die Unfähigkeit zu solchem Schöpfertum im eigenen Namen, die seinen Hass aufs wahrhaft Lebendige und Wesentliche auslöst. (Hier setzen dann auch die Modulationen ins Antisemitische ein: der ewige Jude als der Eindringling, Parasit der echten Völker usw.) Es spricht sich dort ein wirklich empfundener Widerwille aus, keine Frage. Es ist das Ressentiment gegen eine Kultur (oder Zivilisation – je nach Vorliebe bzw. Abneigung), die als ganz wurzellos erlebt wird und in der Intellektualität nicht nur praktisch als eine eigene Berufsgruppe auftritt, sondern sich an allem vergreift, was erhaben und heilig ist. (Adorno bemerkt mehrfach, wie sich darin auch das Ressentiment gegen die Urbanität ausspricht – insofern ist die Episode, die Heidegger schildert, geradezu Urszene des reaktionären Schweigens: wortlose Aufforderung, sich dem Gerede der Großstadt zu verschließen.) Freilich, der Geist muss nun einmal ein kritischer sein. Das gehört in seinen Begriff. Es ist wohl wahr, dass man eine Sache zerreden kann; man braucht, hier wie überall, eben Takt, doch da Takt die Anstrengung ist, differenziert und geschmeidig auf die Unterschiede von Menschen und Situationen einzugehen, fühlt sich der Reaktionär von ihm permanent überfordert. Ebenso ist Sprache nicht nur potentiell, sondern ihrem Begriff nach fähig, sich auf alles zu beziehen. Das aber will der Reaktionär nicht zulassen. Die Bequatschung betatscht alles Heilige und profanisiert es damit. In charakteristischer und bewährter Manier kehrt der Reaktionär hier wieder mal die Bedingungsverhältnisse um: Es ist eben die Distanz, das Berührungstabu, das etwas zu einem Höheren und Heiligen macht. Respekt, Achtung, selbst Bewunderung sind vernünftige Affekte, insofern sie sich mit der kritischen Erörterung vertragen (wenn sie sie auch nicht von sich aus fordern). Der Reaktionär will aber etwas anderes: Er will einen Bereich, der grundsätzlich nicht angegangen werden darf. Einen Heiligen Bereich, einen verbotenen Hain, den man nur umkreisen darf. Und warum will er den?

Das führt auf den zweiten Aspekt, der für die Männer, die schweigen, konstitutiv ist: Die Inszenierung des Mysteriums soll in der Verdichtung der affektiven Energie – die vielleicht von der potentiellen Energie der Physik gar nicht so weit entfernt ist – die Realität bezeugen, die so fragwürdig und brüchig geworden ist. Der Reaktionär spricht und schreibt um eine Leerstelle herum, in die, einfach dadurch, dass sie leer ist, das Höhere wie von selbst hineinfallen kann – damit sich selbst wie alles andere mitbezeugend. Es ist immer wieder derselbe tragische Zwiespalt der Reaktion: Sie ist doch Kind der Aufklärung, ihre verlorene Tochter, daher weiß sie, dass es das Heilige und Höhere nicht gibt – es sei denn eben, man erfindet und inszeniert es. Sie weiß also ganz genau um ihr eigenes Tun, genauso wie um die Widersprüchlichkeit und Künstlichkeit ihres Ansinnens. Der Abscheu gegen den »abstrakten Geist« ist deshalb keine *Folge* reaktionärer Affektivi-

tät, sondern gehört in ihren Kern hinein: Sie kann gar nicht ohne gedacht werden, weil sie sich in ihm gegen sich selbst und das Bewusstsein ihrer eigenen Unmöglichkeit – auf der sie doch erwächst – schützt. Wenn der Text als solcher es nicht mehr erreicht, die Struktur zu erstellen, in der sich das Erhabene als solches einstellen kann, muss eben das Sich-Einstellen des Erhabenen *dargestellt* werden. Ja, vielleicht gelingt es dem Text sogar performativ, diese Erhabenheit zu bewirken – immerhin hängt das von der Sensibilität der Leser ab: Das Geraune von Gestalten bei Jünger oder vom Seyn bei Heidegger ist für die einen einfach nur leeres Geschwätz, für die anderen aber Ausweis der Tiefe dieser Denker: das, warum man sie wieder und wieder zur Hand nimmt. Doch selbst im besten Fall ist es immer noch ratsam, sich gegen alle Angriffe des kritischen Geistes zu versichern. Das geschieht dann eben, indem die Hohe Wahrheit dessen, was über den nackten Worten und damit eben auch über dem bloßen Geist steht, in ihrer Wirkung auf wirkliche Männer inszeniert wird. Es wird dem geneigten Leser also vorgeführt, wie er sich fühlen darf, wenn er auch so ein Mann ist. (Wie alles selbstgerechte Denken operiert auch das reaktionäre mit der ständigen Suggestion einer Wahrheit, die nicht jeder erkennen kann, die ihren Besitzer also adelt – verbunden mit der gleichzeitigen Trivialität genau dieser angeblich so tiefen Wahrheit, die sie effektiv noch dem Dümmsten anbietet, also vorgeschobener und wohltuender Elitismus bei gleichzeitiger Verramschung. Es ist wie immer: Die Nivellierung aufs niedrigste Niveau, die die Reaktion ununterbrochen beklagt, findet sich einzig und allein in ihren eigenen Texten, denn wo kein Gehalt ist, der verstanden werden kann, darf jeder behaupten, verstanden zu haben.)

Diese Darstellung ist die Wiederholung der Wirkungsweise dessen, was *durch* den Text erreicht werden soll, *im* Text selbst und eben dadurch der zweite Knoten, der das anfällige reaktionäre Denken gegen das sichern soll, was in ihm keinen Platz hat: den Zweifel.

Die Ironie ist – die man nun aber erwarten konnte –, dass sich die Texte, die von jenen tiefen Wahrheiten Zeugnis ablegen wollen, gar nicht genug darin tun können, in immer neuer Weise die Tiefe ihrer Wahrheit zu beschreien und dann immer wieder das Schweigen zum Zeugen aufzurufen, weil es eben nichts Substantielles zu sagen gibt. So wird Philosophie, nicht zum Gerede, sondern eben zum Geschwätz. Die Mystiker glaubten an das, was sie unermüdlich umkreisten. (»Glauben« meint hier keinen psychischen Zustand oder Akt, sondern bezeichnet einfach die Tatsache, dass in dem geistigen Horizont – d.h. in den zur Verfügung stehenden Denkstilen, wie Ludwik Fleck das nennt – z.B. einer mittelalterlichen Mystikerin die ihr offenbarten Gehalte zwar extreme aber »vernünftige«, prinzipiell erlaubte Möglichkeiten des Denkens sind.) Die negative Theologie ist eine Anstrengung des Geistes, der sich an dem abarbeitet, was ihn übersteigt. Die Reaktionäre wollen nur das Gefühl nochmal haben. Das Gefühl der Erhabenheit und Überlegenheit, im Angesicht einer Wirklichkeit, die beides endgültig dementiert hat. Und nochmal. Und nochmal.

10. Ayn Rand: Some men are islands

Überblendung. Ayn Rand ist auf dieser Seite des Atlantiks nicht allzu bekannt. Das ist in den USA ganz anders, wo ihr bis heute andauernder Einfluss auf das konservative, ultraliberale und eben reaktionäre Denken kaum überschätzt werden kann. In der Tat stellt Ayn Rand einen besonderen und lehrreichen Fall in dieser Liste reaktionärer Autoren dar. Es handelt sich erstens um die einzige weibliche Autorin, die hier auftaucht. Das kann Zufall sein und nur meiner Auswahl geschuldet. Es passt aber sehr wohl zu der reaktionären Sorge ums Männliche, die auch Rand teilt. Zweitens hat Rand die Erschütterungen und Veränderungen der Welt, von denen alle Reaktionäre gerne schreiben, wohl unmittelbarer miterlebt als andere: Geboren ist sie 1905 als Alissa Sinowjewa Rosenbaum, Tochter russischer Juden, in St. Petersburg.[1] Ihre Familie verliert nach der Oktoberrevolution ihr Vermögen und verarmt. Mit Anfang 20 gelingt es Rand, ein begrenztes Visum für die USA zu bekommen: Sie findet das Land der Freiheit und wird niemals nach Russland zurückkehren. Aufgrund ihrer Erfahrung mit den Kommunisten wird sie zeit ihres Lebens nicht nur eine militante Feindin all dessen werden, was nach Kollektivismus riecht; sie wird in teils eklatantem Gegensatz zu vielen anderen reaktionären Autoren keinerlei Sympathien für diktatorische und totalitäre politische Systeme zeigen: Die Freiheit des Individuums geht ihr über alles. Dieser selbe Individualismus führt sie auch dazu, alle kollektiven Identitätszuschreibungen, egal ob positiver oder negativer Art, abzulehnen. Zwar war sie selbst kämpferische Atheistin, doch wird sie als Jüdin – wie sie zumindest für die anderen erscheinen musste – sicherlich auch in dieser Hinsicht reichlich Anschauungsmaterial aus erster Hand erhalten haben.

Drittens ist bedeutsam, dass Rand zuerst als Schriftstellerin in Erscheinung getreten ist, bevor sie sich ausdrücklich als Philosophin betätigt hat. Keine Frage, ihre literarischen Werke sind unmittelbarer Ausdruck genau dieser Philosophie; sie sind viel mehr Ideenbücher als sie irgendetwas anderes sind. Genau darin besteht sogar ihre unüber-

1 Corey Robin eröffnet sein Rand gewidmetes Kapitel mit dem treffenden Titel ›Garbage and Gravitas‹ mit dieser ätzenden wie vollkommen wahren Erklärung: »Saint Petersburg in revolt gave us Vladimir Nabokov, Isaiah Berlin, and Ayn Rand. The first was a novelist, the second a philosopher. The third was neither but thought she was both.« (The reactionary mind. 76)

sehbare Schwäche. Dennoch hat sich ja bereits gezeigt, dass die Verbindung der Reaktion mit der Literatur keine zufällige ist.

Vor allem aber zeigt Rands Denken eine eigentümliche Ambivalenz: In ihm werden zwei unterschiedliche, wenn auch nicht inkompatible Denkweisen übereinander geschoben und -geblendet, so dass eine ganz spezifische geistige Gestalt entsteht, die zum einen charakteristisch für Rands Denken ist, die aber zum anderen auch enorme propagandistische Bedeutung haben kann. Es ist genau diese Überblendung, die Rands anhaltende Wirksamkeit für die ideologische Überhöhung des Liberalismus in all seinen brutalen Konsequenzen begründet. Es ist konkret die Überblendung von klassischem individualistischem Liberalismus und reaktionärem Ressentiment – und es behält immer die Reaktion das letzte Wort.

Liberalismus. Diese Überblendung lässt sich z.B. in einem kleinen Text beobachten, in dem sich Rand die Frage vorlegt, ob eine Frau Präsidentin der Vereinigten Staaten werden könne.[2] Die erste Antwort ist: Ja. Frauen haben dieselben Fähigkeiten und Begabungen wie Männer, es gibt auch keinen Unterschied in der Natur (etwa der zwischen Emotionalität und Rationalität), der eine Frau für dieses Amt disqualifizieren würde. Das ist eine konsequente Fassung des liberalen Individualismus: Es gibt nur Individuen, und nur die Leistung derselben kann uns über etwaige Begabungen usw. aufklären. Rand schiebt aber sogleich noch eine zweite Antwort hinterher: Zwar kann eine Frau Präsidentin werden. Sie kann es aber nicht vernünftigerweise *wollen*.

Begründet wird diese überraschende Wendung dann eben doch wieder mit einer Behauptung über das Wesen der Frauen und der Männer. Denn die Frau ist ihrem Wesen nach eine Verehrerin von Helden (»hero worship«); sie muss zu einem Mann aufschauen können. Aber dazu muss sie dem Mann gewachsen sein, ihm gleich sein (»equal« – dass das in direktem Widerspruch zum Aufschauen steht, scheint Rand nicht zu stören). Heldenverehrung ist anspruchsvoll, sagt Rand. Die Frau muss dem Mann würdig sein. Dann verehrt sie in ihm nicht irgendeine Qualität, sondern seine Männlichkeit selbst. Deshalb kann die Frau als solche Männer nicht als Gleiche behandeln und schon gar nicht ihre Anführerin werden, weshalb die Ausübung der Präsidentschaft für eine vernünftige Frau eine unerträgliche psychische Qual darstellen müsste. Es folgt hieraus wie nebenbei, dass es auch ein Wesen des Männlichen gibt, das mit dem Heldentum identifiziert erscheint.

Lassen wir für einen Moment die Frage beiseite, wie überzeugend das ist. Bemerkenswert ist zuerst einmal, wie selbstverständlich Rand hier von einem Paradigma ins nächste übergeht. Rand vertritt unermüdlich einen radikalen Individualismus. Es gibt für Rand überhaupt nur Individuen: sowohl ontologisch betrachtet, wo es nun einmal nur Einzelgegenstände gibt, aber noch viel sicherer gibt es beim Menschen nur Individuen. Jeder Versuch, irgendwelche Gruppen zusammenzufassen, im Guten wie im Schlechten, und ihnen als Gruppen eine Konsistenz zuzuschreiben, wird von Rand als Kollektivismus gebrandmarkt. Und Kollektivismus ist so ziemlich das Schlimmste, was Rand sich vorstellen kann. Deshalb ist für sie jede Politik der systematischen Unterstützung

2 About a Woman President. In: The Voice of Reason. 267–270.

gewisser unterrepräsentierter Gruppen falsch (etwa durch Quoten),[3] aber eben auch jeder Rassismus, der nur die roheste und niedrigste Form von Kollektivismus darstellt: »Racism is a doctrine of, by and for brutes. It is a barnyard or stock-farm version of collectivism, appropriate to a mentality that differentiates between various breeds of animals, but not between animals and men.«[4]

Besonders eindringlich plädiert Rand dafür, dass nur Individuen Rechte haben können. Der Ausdruck »kollektive Rechte« ist daher ein Widerspruch in sich selbst.[5] Auch gibt es überhaupt keine Gesellschaft. Es gibt nur Individuen. Die Rolle der Politik kann einzig darin bestehen, deren Freiheit wirkungsvoll zu schützen, vor allem indem jede Gewaltanwendung geahndet wird. Im Idealfall ist eine Regierung ein »impersonal robot«. Die Domäne der Regierung besteht aus den drei Bereichen der Polizei, um die Bürger vor Kriminellen zu schützen, der Armee, um das Land vor Eindringlingen zu schützen, und der Gerichtshöfe, um Dispute zu schlichten. Irgendeine innovative, initiative Funktion kann der Regierung nicht zukommen. Es gilt vielmehr, den Bereich der Politik zugunsten individueller Freiheiten, die vor allem ökonomische sind, so weit als irgend möglich einzugrenzen. Rand ist eine erklärte Feindin aller Totalitarismen; sie ist aber in Wahrheit auch keine Anhängerin der Demokratie,[6] da sie nämlich die gesamte Eigenständigkeit und den Eigenwert eines Bereichs der Politik bestreitet. Wo immer Politik sich von ihrer eng umgrenzten Rolle entfernt, wo sie also nach dem Verständnis vieler anderer Menschen eigentlich erst Politik wird, hat sie für Rand ihre Bestimmung verraten. Am Ende ist bei Rand gar kein Platz für Politik. Der Staat wird zum sprichwörtlichen Nachtwächterstaat. An seine Stelle tritt das eigentliche Reich der Freiheit: der *Kapitalismus*. Noch in ihrem letzten Vortrag ventiliert Rand die alte, von Mandeville und Smith verbreitete Idee, wonach das Profitstreben privater Unternehmer gleichzeitig und automatisch die einzige echte Bereicherung aller und die einzige Garantie einer freien Gesellschaft ist.[7]

Rand ist also eine kämpferische und streitbare Vertreterin eines radikalen marktliberalen Individualismus, und das in einer fast schon idealtypischen Eindeutigkeit. Der radikalliberale Shift von der Politik zur Ökonomie wird z.B. in dieser Aufstellung ihrer Grundüberzeugungen deutlich, in der sie jeweils eine Kategorie benennt und dann die Position bezeichnet, die sie vertritt. Die Liste liest sich so:

---

3 Vgl. Representation Without Authorization. In: The Voice of Reason. 233–238.

4 Racism. In: The Virtue of Selfishness. 147–157. 147.

5 Vgl. Man's Rights. In: The Virtue of Selfishness. 108–117. Und: Collectivized ›Rights‹. Ebd. 118–124.

6 »Demokratie« ist in Wahrheit ein verdächtiger Begriff, weil er mit seiner Betonung der Vielen wieder dem Vorurteil der Gleichheit und damit dem Kollektivismus Vorschub leisten kann. In dem frühem Roman *Anthem*, einer Dystopie einer radikal kollektivistischen Gesellschaft, tragen alle Menschen Namen, die sich aus einem Schlagwort und einer Zahl zusammensetzen. Solche Schlagwörter – allesamt rote Tücher Rands – sind z.B. »Gleichheit«, »Einstimmigkeit, »Einheit« oder eben »Demokratie«. Immerhin heißt die weibliche Protagonistin »Liberty – 5–3000«. Es ist aber bezeichnend, dass das, was sich der Protagonist hier (und in anderen Texten Rands) erkämpft, die Freiheit als »freedom« ist.

7 Vgl. The Sanctions of the Victims. In: The Voice of Reason. 149–157.

»1. *Metaphyics*: Objective Reality. 2. *Epistemology*: Reason. 3. *Ethics*: Self-interest. 4. *Politics*: Capitalism.«[8]

Dort also, wo man eine Auskunft über die Politik erwarten würde, bekommt man stattdessen eine über die ökonomische Ordnung. Politik existiert in Wahrheit also nicht, und wo man meint, sie zur Existenz bringen zu müssen, da ist schon dieser Irrtum der Anfang vom Ende der Freiheit. Genauso emblematisch ist die Erklärung, dass im Herzen der Ethik das Eigeninteresse stehen muss. Ich werde auf den militanten Egoismus Rands noch näher eingehen. Sicher ist, dass auch diese Idee, wonach alles Gute und Rechte im aufgeklärten Eigeninteresse besteht und aus ihm fließt, eine urliberale ist.

Man versteht, weshalb Rand eine so große ideologische und propagandistische Bedeutung ausüben konnte. Für die Rechtfertigung des Kapitalismus und für die Exaltation der individuellen Freiheit wird man kaum eine wortreichere und kompromisslosere Anwältin finden, davon abgesehen, dass sie genau dank dieser Kompromisslosigkeit eine schillernde Figur war. So konnten und können sich verschiedenste Persönlichkeiten aus dem rechten und marktliberalen Spektrum der USA auf sie berufen, und das selbst dort, wo sie solche Berufungen ausdrücklich abgelehnt hat.

Der Kampf um die Individualität. Wenn das der Kern der Sache wäre, dann hätten wir eben eine Radikalliberale vor uns. Ayn Rand hätte in diesem Buch nichts zu suchen. Bei allem, was man mit gutem Grund gegen den Liberalismus und den Kapitalismus vorbringen kann: Sie sind nicht dasselbe wie Reaktion und Faschismus.

Aber in der Tat ist das alles auch nur die halbe Wahrheit, oder sogar ein bisschen weniger. Das Beispiel der weiblichen Präsidenten hat es schon gezeigt: Der Diskurs der Individuen ist zugleich durch einen zweiten Diskurs verdoppelt, der sich über den ersten legt und ihn dominiert. Man könnte auch diesen zweiten Diskurs noch quasi-liberal lesen. Dann nämlich würde er die harte Konsequenz des Liberalismus ungerührt aussprechen, die ganz einfach darin besteht, dass in einer Welt der ökonomischen Freiheit und der gleichen Chancen nicht jeder denselben Erfolg haben wird. Die theologische Denkfigur, wonach es zwar nicht die Werke sind, die rechtfertigen, wonach aber der weltliche Erfolg das sichtbare Anzeichen der Rechtfertigung und Gnade sind, greift auch hier: Am Ende sind im freien Kapitalismus die Armen selbst schuld an ihrer Armut, hätten sie doch alle Gelegenheit gehabt, sich aus ihrer Armut durch Arbeit oder Einfallsreichtum zu befreien. Zumindest geht so die liberalistische Mär. Manche Liberale akzeptieren diese Konsequenz ausdrücklich, andre drucksen eher herum, wenn es zu diesem heiklen Punkt kommt. Immer aber steht dieses Argument bereit, wenn der angeblich so freie und menschenfreundliche Kapitalismus mit seinen Folgen konfrontiert wird.

Man findet nun bei Rand Motive, die dem sehr nahekommen. Wir müssen im Falle von Rand aber die Reihenfolge umkehren. Rand akzeptiert nicht die manichäische Konsequenz der Armen und der Reichen als ein Produkt der kapitalistischen Logik. Es ist ganz im Gegenteil dieser Manichäismus, der bei Rand primär ist und der dann, mit einer spürbaren Phasenverschiebung, im Kapitalismus wiedergefunden wird.

Wie bei allen reaktionären Autoren dreht sich auch bei Rand alles um einen *Kampf*. *Es ist der Kampf der großen Einzelnen gegen die Masse. Das, worum gekämpft wird, ist die Möglich-*

8 Introducing Objectivism. In: The Voice of Reason. 3–5. 3

keit des Einzeln-Seins selbst, echte Freiheit, authentische Individualität. Das heißt, dass es zwar für alle Freiheit geben muss, dass aber nicht alle zur Freiheit fähig sind. Freiheit ist zugleich ein politischer, sozialer oder ökonomischer Begriff und ein höchst anspruchsvoller individueller. Freiheit meint die Basis für ein gemeinschaftliches Leben und die ganz seltene Verwirklichung echten Menschseins, und wieder ist die Nicht-Deckungsgleichheit nicht zu übersehen. Mit Matthäus kann man von der Freiheit und dem Menschsein sagen: »Denn viele sind gerufen, aber nur wenige auserwählt.« (22, 14) Weil alle gerufen sind, ist ihr Nicht-Erscheinen auch als eigenes Verschulden anzurechnen. (Andererseits passt das Paradigma eines großen, metaphysischen Kampfes nun einmal ganz und gar nicht zum liberalen Paradigma des Ausgleichs durch Handel.)

Das ist der eigentliche Kern von Rands Denken, und es ist ein *dramatischer* Kern. Es wird hier in Wahrheit nicht gedacht, sondern inszeniert, so wie ironischerweise in ihren Romanen nicht inszeniert, sondern schlecht gedacht wird. Es ist diese Nachstellung einer nie stattgefundenen Schlacht, die die literarische Maschinerie Rand antreibt. In einem wahrhaften Wiederholungszwang kommt sie immer und immer wieder genau darauf zurück, und zwar in einer schwer erträglichen Eintönigkeit. So handeln etwa sämtliche Dialoge in *The Fountainhead* von nichts anderem, und das fast wortgleich.

Die verschiedenen Aspekte dieses Dramas lassen sich noch genauer aufschlüsseln. Auf der einen Seite steht die Masse, die Vielen, die Mehrheit, das Kollektiv, die Second-Hander, die Parasiten. Rand verwendet all diese Termini, und gerade die rohesten mit besonderer Lust. Deren Existenz ist der eigentliche affektive Fokus von Rands Denken, auch wenn sie selbst anderes behauptet. Denn das vernichtende Urteil, das unberührt von aller Differenzierung peremtorisch über die meisten Menschen gesprochen wird, wird durchaus noch hie und da rationalisiert, und zwar im Wortsinn.

Rand schlägt zum einen eine sehr konventionelle Naturphilosophie vor, wonach die Glieder eines jeden Reichs ihnen eigene Funktionen vorweisen können, um das eigene Überleben zu sichern.[9] Das Ganze ist also sehr naiv biologistisch und funktionalistisch gedacht. Jedenfalls kommt dem Menschen als Proprium, d.h. als das ihm eigene Instrument zur Bewältigung der Aufgaben des Lebens, die *Vernunft* zu. Anders als die pflanzlichen und tierischen Eigenschaften jedoch läuft die Vernunft nicht von selbst ab. Alle Wesen handeln automatisch – bis auf den Menschen. Der jedoch muss sich dazu *entscheiden*. Der abstrakte Vitalismus und grobe Biologismus wird also durch ein inkongruentes Gemisch von Rationalismus und Voluntarismus ergänzt, und dieses Mit- und Gegeneinander von Rationalismus und Voluntarismus ist wieder nur dieselbe Überblendung, diesmal auf der Ebene der Anthropologie. »Man has to be man by choice […].«[10]

Man muss sich also aktiv für eine vernünftige Lebensführung entscheiden, und man kann in dieser Entscheidung auch versagen. Das ist ja nun wahrlich keine originelle Idee, aber während viele Philosophen in dieser ersten Konstatierung den Auftrag sehen, denen, die noch nicht vernünftig geworden sind, zu helfen, ist diese Diagnose für Rand willkommener (und in Wahrheit aufgesuchter) Anlass zu einer Herabwürdigung der allermeisten Menschen, über die Rand offenbar ganz genau Bescheid weiß. Die Verach-

9 Diese Thematik ist besonders ausführlich dargestellt in: The Objectivist Ethics. In: The Virtue of Selfishness. 13–39.

10 Ebd. 27.

tung der Vielen rechtfertigt sich daraus, dass deren Unvernunft ihre eigene Schuld ist.[11] Es gibt eben solche, die richtig entscheiden und auf sich allein gestellt das Richtige verwirklichen, und es gibt die, die das nicht tun. Das nun ist die Pointe dieser halbgaren Theorie: dass die Rationalen und damit allein Überlebensfähigen und – diese Ergänzung wird nicht ausgesprochen, aber dem Leser anheimgestellt – Überlebenswürdigen immer *wenige* sind, während die *Vielen* in einer Existenz der viehischen, untermenschlichen Bewusstlosigkeit dahindämmern. Das alte Thema ist gefunden: der Konflikt zwischen den großen, heldenhaften Individuen und der breiten, dummen, tierischen Masse.

Man bemerkt auch strukturell die Übereinanderschiebung, von der ich gesprochen habe, denn während das Ganze auf der einen Seite von einem kategorischen Individualismus anhebt, ist man hier bei einer Beschreibung angelangt, die scheinbar im Gegensatz zu allen erklärten Zielen eine *kollektive Existenz* kennt. Es ist die kollektive Existenz derjenigen, die zu einer vernünftigen Existenz nicht fähig oder willens sind. Individualität ist also weniger eine Konstatierung als vielmehr ein maximaler Anspruch, dem nur die wenigsten gewachsen sind. Der Kampf, den Rand inszeniert, ist damit letzten Endes *der Kampf um die Möglichkeit von Individualität* in einer Welt, die nur aus Individuen besteht und doch nicht nur aus Individuen besteht.

Die Verurteilung der Vielen ist brutal und absolut hemmungslos. Schon die »philosophischen« Ausführungen lassen alle Differenzierung vermissen:

> Reason is the faculty that identifies and integrates the material provided by man's senses. It is a faculty that man has to exercise *by choice*. Thinking is not an automatic function. In any hour and issue of his life, man is free to think or evade that effort. Thinking requires a state of full, focused awareness. The act of focusing one's consciousness is volitional. Man can focus his mind to a full, active, purposefully directed awareness of reality – or he can unfocus it and let himself drift in a semiconscious daze, merely reacting to any chance stimulus of the immediate moment, at the mercy of his undirected sensory-perceptual mechanism and of any random, associational connections it might happen to make.
>
> When man unfocuses his mind, he may be said to be conscious in a subhuman sense of the word, since he experiences sensations and perceptions. But in the sense of the word applicable to man […] an unfocused mind is *not* conscious.[12]

Man sieht, wie hier die Geschichte in einem sich moderat gebenden Rationalismus anfängt, dann aber sofort über einen Voluntarismus in eine Theorie kippt, in der die allermeisten Menschen mehr Ähnlichkeit mit *Zombies* haben als mit Menschen.[13] Da diese Untermenschen (und Rand gebraucht den Begriff des Untermenschlichen ganz präzise als die Gesamtheit der Mittel, die nicht auf der Höhe der Vernunft sind) von sich aus keine echten Leistungen hervorbringen können, sind sie auf die anderen, die wirklich

---

11 Man muss sich eben für die Vernunft entscheiden, und die meisten sind zu faul/zu dumm/zu böse…, um diese Entscheidung zu treffen. Mit dieser Auslegung, die unvermeidlich ist, aber aus gutem Grund nicht immer so offen ausgesprochen wird, wird endgültig klar, dass die Verachtung der Menge ganz und gar erfahrungsunabhängig ist. Rands Ressentiment ist a priori.

12 Ebd. 22.

13 Das Beispiel der Zombies fällt dort sogar, ebd. 28.

vernünftigen Menschen angewiesen. Somit sind die Zombies auch *Parasiten*: Wesen, die sich an andere dranhängen und von deren Kraft zehren, sei es, indem sie ihnen blind hinterherlaufen, sei es, indem sie versuchen, sich durch Gewalt zu erwerben, was nur die schöpferische Individualität erringen kann.

Die Zombies und Parasiten sind die Irrationalen, und als solche sind sie die Verkörperung des Unfriedens: Ein Unvernünftiger stellt sich in Gegensatz zur Realität, so dass sein Bewusstsein in einen Prozess der Selbstauflösung treten muss: »he turns his inner life into a civil war of blind forces engaged in dark, incoherent, pointless, meaningless conflicts (which, incidentally, is the inner state of most people today.)«[14]

Die Verkommenheit dieses Denkens und seiner Vertreter zeigt sich weiterhin in der Ethik. Wie so viele Denker, die vom Ressentiment getrieben sind, sieht auch Rand das Ressentiment immer bei den anderen. Sie inszeniert in ihrer üblichen Weise einen ungeheuer simplifizierten Konflikt, in dem zwei große Mächte gegeneinander kämpfen – und wieder ist alles Kampf: Dem Egoismus steht der *Altruismus* gegenüber. Der Altruismus ist in Rands Interpretation jene Ethik, in der jeder gezwungen werden soll, für die anderen zu arbeiten und zu sorgen und nichts für sich zu behalten oder zu wünschen. Letztlich ist der Altruismus genau der Versuch der Aufhebung aller Individualität. Dieses ganz sachferne, nur noch von einer Ideologie diktierte »Verständnis« von Altruismus (in Wahrheit nicht mehr als eine schlechte Karikatur) lässt sich etwa in dem frühen Roman *Anthem* ablesen: In dieser Dystopie wird eine Gesellschaft in Szene gesetzt, in der sich der Altruismus zusammen mit irgendeiner Art von Steinzeitkommunismus durchgesetzt hat. Das Ganze ist zwar recht atmosphärisch, aber doch auch ein wenig lächerlich: So wurde das Wort »Ich« ausgerottet; alle sprechen nur im Plural von sich: »wir«. Die Wiederentdeckung des Wortes »Ich« durch den Erzähler und die Frau, die sich ihm aus Liebe in der Flucht vor der Gesellschaft angeschlossen hat, ist nun von der ersten Seite an vorhersehbar, so dass dieser große pathetische Augenblick ziemlich kindisch wirkt: so wie eine Halbwüchsige sich einen grandiosen Moment vorstellt. Ich werde noch darauf zurückkommen, dass diese Einschätzung mehr als Polemik ist.

In Rands Ideologie ist diese Idee einer Moral, die Rücksicht auf den Nächsten nimmt, immer mit dem Konzept des *Opfers* (»sacrifice«) verbunden. Sie kann in aller Strenge keine solche Moralität denken, es sei denn als ein *Zwang*, sich selbst und seine Bedürfnisse rückhaltlos zu opfern. Dieser Zwang ist zuerst von außen auferlegt und bald auch internalisiert. So zehren sich die Opfer der Opferlogik in einem Dienst an den anderen auf, ohne dass für sie etwas zurückbleibt. Natürlich hat Rand recht: Wenn der Altruismus das sagen und fordern würde, dann wäre er unmenschlich. Ein Zwang zur Aufopferung wäre nichts anderes als eine psychische Vergewaltigung. Allerdings hat das, außerhalb der Romane und Pamphlete von Rand, auch kaum je irgendwer gefordert. So geraten diese Schilderungen denn auch zur Karikatur, die wieder die Obsessionen der Autorin offenlegen, anstatt allzu viel über die sonst vielbeschworene Realität auszusagen. (In *The Fountainhead* kommt die Rolle dieser Karikatur der Figur Catherine Halsey zu.)

Die Feindschaft zwischen den großen, eigenständigen Menschen und den Zombies und Parasiten erhält in *The Fountainhead* noch eine weitere Gestalt. Der Feind ist ungreifbar, die Bedrohung ist anonym. »It was a war in which he was invited to fight nothing, yet

14 Ebd. 31. Und auch hier wieder die reaktionäre Obsession mit dem Motiv des Bürgerkriegs.

he was pushed forward to fight, he had to fight, he had no choice – and no adversary.«[15] »A war… against?… The enemy had no name and no face.«[16]

Vor allem aber wird diese Feindschaft am Ende, im großen Plädoyer des Helden Howard Roark, als ein Gegensatz der schöpferischen Individuen und der Nachahmer verstanden. Auf der einen Seite stehen die, die künstlerisch wie wissenschaftlich kreativ sind, die Meisterwerke schaffen und große Einsichten erreichen: Sie sind es ganz eigentlich, die die Menschheit voranbringen. Rand ist vielleicht unfähig, auf jeden Fall aber entschieden unwillig, irgendeine selbst historische oder soziale Dimension von Wissenschaft und Kunst zu erkennen. Auf der anderen Seite stehen die, die sich das alles zunutze machen, die die Erkenntnisse der Wissenschaftler gebrauchen und vernutzen und die sich in endloser Wiederholung der stilistischen Durchbrüche ergehen, die die Kunst den Genies zu verdanken hat. Die Trennlinie ist immer klar bei Rand, kein noch so leiser Zweifel stört die Ruhe ihres unterkomplexen Manichäismus: Hier der »Creator«, dort die »Second-Hander«, die noch einmal als »Parasiten« auftauchen.[17]

Die Überschiebung und Umkehrung des leistungsfokussierten Liberalismus hin zu einem reaktionären Abscheu vor den Massen[18] vollendet sich schließlich in dem Satz: »The contest has another name: the individual against the collective.«[19]

Das Eigenartigste ist aber die Erklärung, die Rand für die Natur dieses Kollektivs gibt. Denn wenn die Vielen sich wie Parasiten an die schöpferischen Geister hängen, dann weiß man doch noch nicht, warum sie diese mit solcher Unerbittlichkeit verfolgen. Es gibt hier einen echten Hass, der die Second-Hander den Creators nachstellen lässt. Die Feindschaft und der Krieg sind für Rand real. Aber wieso sollten die Vielen, die von der Vernunft nicht so Gesegneten die anderen hassen? Und wieso sollten sie sie vernichten wollen? Ein Parasit strebt schließlich gerade nicht die Vernichtung seines Wirts an, zumindest nicht direkt. Nun ja, Rand würde zweifelsfrei erklären, dass die Unvernünftigen eben qua ihrer Unvernunft zu diesem Verstoß gegen das Gesetz der Selbster-

15 The Fountainhead. 173.

16 The Fountainhead. 338.

17 Auf 712 nicht weniger als siebenmal in diesen Worten!

18 Der entscheidende Punkt, der die liberale von der reaktionären Logik unterscheidet, ist der Unterschied zwischen Epigenese und Präformation, zwischen Aposteriori und Apriori: Der Liberalismus erklärt, dass im Grundsatz alle Menschen gleich sind. Eine freie Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung vorausgesetzt, werden sich sodann zwar Unterschiede herausbilden (im Parameter des »Erfolgs«), doch sind diese Unterschiede auf die verschiedene Art und Weise, die Befähigung oder Bereitschaft zurückzuführen, die eigene Grundausstattung ins Treffen zu führen (»Leistung«). Dass das ein ideologisches Konstrukt ist, ist ohnehin klar. Dass daher in dieser Rationalisierung der Unterschiede mindestens eine Naivität, eher aber noch ein gewisser Zynismus, oder vielleicht auch nur eine Gleichgültigkeit liegen, ist ebenso unzweifelhaft. Reaktionär wird diese Logik aber erst – und oft auch nur unausgesprochen –, wenn sich die Folge umkehrt: Dann steht am Anfang nur dem Anschein nach eine Gleichheit aller, die die fundamentale Ungleichheit der Menschen bloß überdeckt, von denen einige zum Gewinnen und Führen berufen sind, während die anderen, aufgrund ihrer Unzulänglichkeit, ohnehin keine Ansprüche auf Mitsprache oder Entscheidung geltend machen dürfen. In dieser Optik sind die sich in Leistung und Erfolg ausdrückenden Unterschiede nur die Manifestationen einer quasi schicksalhaften Scheidung der Menschen in die wenigen wirklichen Menschen und den nutzlosen Rest.

19 Ebd. 715.

haltung getrieben würden, aber das beantwortet die grundlegende Frage ja noch nicht: Wie kommt es überhaupt zu dem Hass der Vielen auf die Wenigen?

Rand gibt darauf keine wirklich befriedigende Antwort. Am Ende steht dieser Hass wie eine Naturgewalt da. Die naheliegende, ja triviale Erklärung aus irgendeinem »Neid« findet bei Rand kaum Platz. Irgendwie scheint die schiere Existenz der anderen, der Großen, Selbstbewussten, Stolzen, Schöpferischen einen fast reflexartigen Hass zu produzieren. Es gibt in *The Fountainhead* eine Reihe von Figuren, die alle gemein haben, dass sie zumindest intellektuell zu den Freien und Stolzen gehören und die deshalb auch alle dasselbe verstehen, nämlich eben die Natur dieses Gegensatzes. Sie sind nur unterschieden durch ihre jeweilige Haltung zu diesem Gegensatz. Neben dem Helden Howard Roark sind das Dominique Francon, Roarks Geliebte, Gail Wynand, ein machtbesessener Zeitungsmogul und Ellison Toohey, ein durch und durch zynischer Intellektueller. Dominique drückt die schiere, offenbar auf nichts weiter zurückführbare Selbstgewissheit des Hasses der Mittelmäßigen einmal so aus: »Ask anything of men. Ask them to achieve wealth, fame, love, brutality, murder, self-sacrifice. But don't ask them to achieve self-respect. They will hate your soul. Well, they know best. They must have their reasons.«[20] Welche Gründe das sind, sucht man vergebens. Noch eigenartiger ist das in der Gestalt des Ellison Toohey: Der ist erklärter Sozialist, Menschenfreund, Altruist, aber eben nur erklärter. In Wahrheit weiß er um die Verhältnisse der Welt, und das sind eben die, die Rand überall verbreitet. Warum nun aber Toohey alles daransetzt, nicht nur den Helden Roark zu vernichten, sondern überhaupt die gesamte Denkweise auszurotten, nach der die großen Individuen eine geschichtsmächtige Funktion haben, bleibt völlig rätselhaft. Es wird eine Art persönlichen Ehrgeizes angedeutet, die dem scharfsinnigen Toohey schon von Kindesbeinen an lehrte, in dieser Verstellung den Königsweg zur Macht zu erkennen. Das wäre immerhin halbwegs einleuchtend, aber eben nur als eine individuelle, als eine vereinzelte Motivation. Der universale Hass der Mittelmäßigen, den Dominique bemerkt, wäre damit nicht erklärlich. Genauso bleibt es reine Behauptung, dass sich eine Gesellschaft freiwillig in den Zustand vorsintflutlicher Technik und brutaler Auslöschung aller Spuren eines Ich begeben würde, wie es die Prämisse von *Anthem* ist. Man merkt, dass Rand diese Feindschaft und diesen Hass braucht. Er kommt allerdings wortwörtlich aus dem Nichts. Rands unablässig vor sich hergetragener Rationalismus steht nicht auf tönernen Füßen, er hat in Wahrheit gar keine. Das liegt daran, dass dieser Rationalismus eine Art Delirium ist. Ich werde gleich noch näher darauf eingehen. Jedenfalls teilt Rands Wahn eine wichtige Eigenschaften mit anderen Wahngebilden: Wer von so einem Wahn besessen ist, der weiß bald nicht mehr die Subjekte der Handlungen richtig zu identifizieren und der nimmt für den Hass und das Ressentiment der anderen, was ihre eigenen sind. Ich zitiere noch einmal den Satz von Dominique, diesmal aber mit den Folgesätzen:

> Ask anything of men. Ask them to achieve wealth, fame, love, brutality, murder, self-sacrifice. But don't ask them to achieve self-respect. They will hate your soul. Well, they know best. They must have their reasons. They won't say, of course, that they

20 Ebd. 367.

> hate you. They will say that you hate them. It's near enough, I suppose. They know the emotion involved. Such are men as they are.

Wir haben einen klassischen Fall einer solchen Vertauschung und Unterschiebung vor uns. Denn der Hass und die Verachtung sind eben nicht die irgendeiner imaginären Menschenmenge gegen diejenigen, die von ihnen verlangen, sich selbst zu respektieren. Dass das eine völlig abstruse Idee ist, bedarf kaum der Begründung. Nein, es ist eben der Hass und die Verachtung, die Rand für die empfindet, die sie für Tiere, Untermenschen, Halbmenschen, Zombies, Parasiten, Nachahmer, Gammler und Kriminelle hält, die ihr von ihrer eigenen Fiktion umgekehrt zurückgeworfen werden.

Nichtungen. Und es ist mehr als Hass und Verachtung. Es ist wieder *der Horror des Nicht-Seins*. Denn die Mittelmäßigen und Nicht-Menschen können auch nicht im engen Sinn Anspruch auf Sein erheben, und in ihrem ontologischen Mangel fungieren sie wie ein Abfluss in der Badewanne: Mit ihnen und durch sie entflieht alles Sein aus der Welt. Sie sind die dunkle Materie, die das Universum mit Nichtung bedroht.

Diese ontologische Dimension des Kampfes wird vor allem in *The Fountainhead* klar ausgesprochen. Immer wieder geht es dort um die Frage, was und wer denn nun real ist. Für die Großen sind die Mittelmäßigen nicht real. Aber viel fundamentaler spüren die Mittelmäßigen im Angesicht der Großen – die als einzige wahre und volle Realität erwerben –, dass ihnen die volle Realität eben mangelt. Es ist dieses Horror: *nicht zu sein, nicht geboren zu sein*, und vielleicht leitet sich für Rand der ansonsten bodenlose Hass der Mittelmäßigen auf die Großen von diesem Horror her.

Das merkt schon der Dekan, der nach dessen Rauswurf aus der Universität mit Roark spricht. »Roark made him uncomfortable. Roark's eyes were fixed on him politely. The Dean thought, there's nothing wrong with the way he's looking at me, in fact it's quite correct, most properly attentive; only, it's as if I were not here.«[21]

Natürlich ist der Effekt ein anderer, wenn ein Großer einen anderen Großen trifft: »People had always lost their sense of existence in Roark's presence; but Cameron felt suddenly that he had never been as real as in the awareness of the eyes now looking at him.«[22] Derselbe Henry Cameron klärt Roark auch darüber auf, was ihn erwartet. In der langen Tirade wird auch die Gelegenheit genannt, wo ein Stümper vor einem Saal voller Leute Unsinn über die Architektur verbreiten wird und alle ihm zujubeln werden, »and you'll want to scream, because you won't know whether they're real or you are […]«.[23]

Als Roark als Zeichner in einem jener Büros voller Stümper arbeiten muss, geht ihm der Konflikt als einer um die Wirklichkeit (fast) selbst auf:

> But the pain remained – and a helpless wonder. The thing he saw was so much more real than the reality of paper, office and commission. He could not understand what made others blind to it, and what made their indifference possible. He looked at the paper before him. He wondered why ineptitude should exist and have its say. He had

21 Ebd. 9.
22 Ebd. 37.
23 Ebd. 55.

> never known that. And the reality which permitted it could never become quite real to him.[24]

Im Gespräch mit einem Mr. Mundy wird Roark dieser Horror der Nicht-Existenz greifbar, allerdings die Nicht-Existenz der anderen. »Mr. Mundy listened blankly. And Roark felt again a bewildered helplessness before unreality; there was no such person as Mr. Mundy; there were only remnants, long dead, of the people who had inhabited the Randolph place […].«[25]

Besonders eindringlich ist diese ontologische Verzweiflung in einer der besten Passagen des Buches zum Ausdruck gebracht: Peter Keating, der Inbegriff des opportunistischen, talentlosen und letztlich an sich scheiternden Epigonen, hatte Dominique geheiratet: Die war zwar die unzweifelhaft aufregendere Frau, aber er war ihr in Wahrheit nie gewachsen und wusste das auch immer. Seine »Liebe«, wenn er dazu fähig ist, galt der unscheinbaren und verhuschten, Catherine. Wenn überhaupt, hätte er Glück bei ihr finden können, und es ist bezeichnend für seine Figur, dass er die Entscheidung für Dominique und gegen Catherine vor allem mit Blick auf die Reaktionen der anderen getroffen hat. Doch die Ehe wird ihn nicht glücklich machen, denn Dominique hatte sich – in einer jener tief pubertären pathetischen Wendungen, die so viel über Rands Reife aussagen – zu dieser Ehe entschieden, um sich selbst zu bestrafen. Im Eheleben spielt sie die perfekte, angepasste, untergeordnete Ehefrau – doch sie sorgt dafür, dass mindestens Keating stets bemerkt, dass das gespielt ist, ohne ihm aber auch nur einen Schimmer ihres wirklichen Seins zu enthüllen. Keatings Unbehagen wächst, und irgendwann bricht es aus ihm heraus – ahnungslos nähert er sich dabei einer großen Wahrheit an.

> I know why I can't stand the silence, he thought. It's because it makes no difference to her at all whether I speak or not; as if I didn't exist and never had existed… the thing more inconceivable than one's death – never to have been born… He felt a sudden, desperate desire which he could identify – a desire to be real to her.[26]

Im weiteren Verlauf der Szene kehrt er diese Einsicht dann um, indem er auf die von Dominique angenommene Strategie der bloßen Spiegelung seiner Wünsche eingeht (mit der sie ihm seine eigene Leere wiedergibt):

> You're not real. You're only a body. Look, Dominique, you don't know it, I'll try to explain. You understand what death is? When a body can't move any more, when it has no… no will, no meaning. You understand? Nothing. The absolute nothing. Well, your body moves – but that's all. The other, the thing inside you, your – oh, don't misunderstand me, I'm not talking religion, but there's no other word for it, so I'll say: your soul – your soul doesn't exist. No will, no meaning. There's no real you any more. […] Just blank negation. You're not here. You've never been here. If you'd tell me that the curtains in this room are ghastly and if you'd rip them off and put up some you like – something of you would be real, here, in this room. But you never have. You've never

24 Ebd. 82f.
25 Ebd. 161f.
26 Ebd. 438.

> told the cook what dessert you liked for dinner. You're not here, Dominique. You're not alive.[27]

Keating hat seinen ursprünglichen Eindruck der eigenen Irrealität also überwunden und sich in die Illusion geflüchtet, dass es nicht er es ist, der irreal ist, sondern seine Frau, die ihm in Wahrheit nur seine eigene Irrealität spiegelt. Es ist allerdings ihre Unnachgiebigkeit in diesem Moment, die Keating an den Rand der Einsicht bringt. Sie spricht es selbst aus:

> You're beginning to see, aren't you, Peter? Shall I make it clearer. *You've never wanted me to be real. You never wanted anyone to be.* But you didn't want to show it. You wanted an act to help your act – a beautiful, complicated act, all twists, trimmings and words. All words. You didn't like what I said about Vincent Knowlton. You liked it when I said the same thing under cover of virtuous sentiments. You didn't want me to believe. You only wanted me to convince you that I believed. My real soul, Peter? *It's real only when it's independent* – you've discovered that, haven't you? It's real only when it chooses curtains and desserts – you're right about that – curtains, desserts and religions, Peter, and the shapes of buildings. But you've never wanted that. *You wanted a mirror. People want nothing but mirrors around them.* To reflect them while they're reflecting too. You know, like the senseless infinity you get from two mirrors facing each other across a narrow passage. Usually in the more vulgar kind of hotels. *Reflections of reflections and echoes of echoes. No beginning and no end. No center and no purpose.* I gave you what you wanted. I became what you are, what your friends are, what most of humanity is so busy being – only without the trimmings. I didn't go around spouting book reviews to hide my emptiness of judgment – I said I had no judgment. I didn't borrow designs to hide my creative impotence – I created nothing. I didn't say that equality is a noble conception and unity the chief goal of mankind – I just agreed with everybody. You call it death, Peter? That kind of death – I've imposed it on you and on everyone around us. But you – you haven't done that. People are comfortable with you, they like you, they enjoy your presence. You've spared them the blank death. Because you've imposed it – on yourself.[28]

Freilich, Keating erweist sich als unfähig, diese Realität auszuhalten. Der kurze Moment echter Intimität, echt, weil er wirklich da ist, wird von dem Telefon zunichte gemacht, auf das Keating sich beim ersten Klingelton wie ein Ertrinkender stürzt.[29]

Der junge Mann, der durch Zufall bei einem Spaziergang auf Monadnock Valley, eine von Roark gestaltete Wohnanlage stößt, ist ebenso von der Frage der Realität umgetrieben. »That isn't real, is it?«, fragt er Roark.[30] Und dessen Versicherung, es sei real, ist für

---

27 Ebd. 441.

28 Ebd. 442. Meine Hervorhebungen.

29 Keating erlebt im Übrigen auch später, wenn er seine Frau und den besten Teil seines Erfolges verloren hat und beginnt, den Kern der Wirklichkeit zu erfassen, regelmäßige Realitätsinfusionen, diesmal von Roark. Nachdem die beiden ihren kleinen Betrug zum Cortlandt-Projekt ausgemacht haben, stiehlt sich Keating regelmäßig zu Roark, um die Skizzen, die dieser verfertigt hat, abzuholen: »He could find reality only in the evenings, when he slipped furtively up to Roark's apartment.« (621)

30 Ebd. 529.

den Jungen eine Bestätigung alles Wahren und aller edleren Asprationen der Menschen, die Bestätigung, dass das Gute ist und damit überhaupt Wirkliches.

Roark nimmt dasselbe auf in seinem Gespräch mit Wynand, wo er sagt: »Secondhanders have no sense of reality. Their reality is not within them, but somewhere in that space which divides one human body from another. Not an entity, but a relation – anchored to nothing. That's the emptiness I couldn't understand in people.«[31]

Es gilt dieser Gefahr etwas entgegenzustellen. Wir kennen diese Denkfigur bereits: Gemäß des reaktionären Formalismus reicht es nicht, den Massen der Wertlosen das große Individuum als solches entgegenzustellen. Nicht am Einzelnen und seiner schöpferischen Kraft als einer solchen lässt sich das Sein bewähren, sondern nur an dem Kampf, der sich zwischen ihm und dem Kollektiv entspinnt und aus dessen Reibung sich die Intensität einer verlorenen Wirklichkeitserfahrung wiederaufrichten muss. Es ist dieser Aspekt, der von Dominique erlebt wird in ihrer Liebesbeziehung zu Roark, die oft mehr von einem Kampf hat – und die nicht zufällig mit einer Vergewaltigung durch Roark beginnt, was von Rand ohne jede Beschönigung, aber auch ohne alle Skrupel so beschrieben wird.[32] Später jedenfalls erlebt Dominique die Liebe zu Roark so:

> Here she was free to resist, to see her resistance welcomed by an adversary too strong to fear a contest, strong enough to need it; *she found a will granting her the recognition of her own entity*, untouched and not to be touched except in clean battle, to win or to be defeated, but to be *preserved in victory or defeat, not ground into the meaningless pulp of the impersonal*.[33]

Im Ringen mit Roark sieht sich Dominique gerettet vor dem Matsch der Anonymität.

Helden. Trotzdem ist der Held, der große Einzelne eben dafür nötig. Seine Notwendigkeit ist eine dramaturgische und damit, für Rand, eine ontologische. Wie manche andere Reaktionäre – Jünger und Heidegger etwa – ist Rand eine Vertreterin des Heroismus. Eher nüchtern formuliert ist der Held für Rand derjenige, der die ontologische Wahrheit des Individualismus auch tatsächlich für sich selbst zu vollziehen weiß. Der Held ist derjenige, der den berühmten Satz widerlegt, wonach kein Mensch eine Insel sei. Der Held, d.h. der Mensch im vollen Wortsinn ist der Vollzug einer radikalen Individualität

---

31 Ebd. 634.

32 219–221. Dominique selbst spricht es am Ende gelassen aus: »He didn't ask my consent. He raped me. That's how it began.« (Ebd. 703)

33 Ebd. 289. Meine Hervorhebungen. Wenn man sich im Übrigen fragt, weshalb ich so ausführlich diesen Roman zitiere und nicht den noch viel monumentaleren *Atlas Shrugged*, in dem Rand ihre Philosophie wohl noch vollkommener zum Ausdruck gebracht sah; wenn man mutmaßt, dass ich diesen letzteren Roman vielleicht gar nicht gelesen habe – dann erkläre ich unumwunden, dass genau das richtig ist. Ich konnte einfach nicht mehr. Die Vorstellung, mir noch einmal 1200 Seiten der immergleichen selbstherrlichen Belanglosigkeiten und pubertären Kitsches anzutun, war nicht zu ertragen. Andererseits habe ich wohl schon deshalb nichts verpasst, weil sich Rand in allem Ernst nicht zu schade war, in ihren »philosophischen« Schriften die große Rede von John Galt aus *Atlas Shrugged* regelmäßig zu zitieren, so wie man eine unanzweifelbare Autorität zitiert, um die Wahrheit der eigenen Behauptung zu untermauern!

und Abgegrenztheit. Er steht nur auf sich selbst und schuldet niemandem etwas. Offenbar wird der Held so geboren, denn erstens ist das die Grundsituation des Menschseins überhaupt und zweitens ließe sich gar nicht mehr verständlich machen, wie aus einem abhängigen Wesen ein freies werden kann. Roark drückt dieses Selbstbewusstsein auf den ersten Seiten von *The Fountainhead* klar aus: »I inherit nothing. I stand at the end of no tradition. I may, perhaps, stand at the beginning of one.« Und sein Gesprächspartner, der Dekan des Architekturinstituts, aus dem er am selben Morgen als Student entfernt wurde, hat darauf die einzige richtige Frage: »How old are you?«[34] Es ist schon erstaunlich, dass es Rand nicht in den Sinn kommt, dass Roarks Antwort in der Tat relevant ist: Er ist 22.

Man hat da eine zutiefst pubertäre Vorstellung vor sich: Der große Einzelne, der ganz in sich steht, ganz alleine ist, den niemand versteht, gegen den sich alle verbündet haben, der als einziger die tieferen Zusammenhänge durchschaut, während der ganze dröge Rest der Menschheit seinen Bequemlichkeiten und Selbsttäuschungen nachhängt. Man kann ohne Übertreibung sagen, dass bei Rand das pubertäre Gefühl, dass niemand einen versteht, zur anthropologischen Grundsituation hochstilisiert wird. (Kein Zweifel, dass ein guter Teil ihres Erfolges auch damit zu tun hat.) Zudem wird daraus dann die Berechtigung zu aller Rücksichtslosigkeit abgeleitet, der man sich bedienen möchte. Die anderen, die Geistlosen, Parasiten und Zombies sind durch eigenes Verschulden himmelweit unter der eigenen Größe, kein Anspruch von ihnen kann daher die eigene luftige Höhe erreichen. (Bei Nietzsche sprach das die Pinie aus, die auf den Blitz wartet.) Der Kapitalismus, der sich jede Einmischung von Politik oder Moral in die individuellen Entscheidungen strikt verbietet, ist deshalb die metaphysisch wahre Gesellschaftsordnung.

Ich habe schon gelegentlich davon gesprochen, dass sich in der Reaktion ein pubertärer Affekt manifestiert, und ich meine das nicht in erster Linie polemisch. Mir scheint in der Tat, dass sich in dieser Sichtweise, wonach der große Einzelne – der die Schreibenden natürlich immer auch selber sind – der riesigen Masse der Dummen und Gemeinen gegenübersteht, eine tiefe charakterliche Unreife kundtut. Ich habe nicht vor, über die Gründe oder Ursachen dieser Unreife zu spekulieren. Es ist auch nicht sicher, dass es da nur *ein* Set solcher Gründe oder Ursachen geben muss. Aber die These als solche muss bestehen, und Rand bestätigt sie sogar ausdrücklich. Sie schreibt: »I remember wondering, at the age of about ten, why adults admired virtue and heroism in literature, yet never sought to bring them into their own lives. In this respect, I have never grown up.«[35]

Rands Philosophie handelt also ebenso sehr von Selbstüberschätzung, wie sie davon strotzt. Das wird besonders deutlich, wenn man sich erinnert, dass Rand jede schöpferische Leistung als die voraussetzungslose Tat eines großen Geistes begreift. Egal ob in der Kunst oder in der Wissenschaft ist es immer ein Einzelner, der aus eigener Kraft jede entscheidende und wirkmächtige Neuerung bringt.[36] Es ist daher nur folgerichtig, dass sich

34 Ebd. 13.

35 Epitath for a Culture. In: The Voice of Reason. 179–185. 182.

36 Das hat ziemlich schnell einige lachhafte Konsequenzen, etwa wenn Rand in *Anthem* beschreibt, wie der Protagonist ganz alleine in einem alten U-Bahn-Schacht sitzend die Natur erforscht und die Elektrizität findet. Das aber gibt es nun einmal nicht, ein Denken, das individuell und einsam ansetzt. Man könnte überspitzt sagen, dass Rand in ihrer Übertreibung die Absurdität der idea-

für Rand die drei Kardinaltugenden als die zusammengehörige Einheit von Vernünftigkeit, Produktivität und Stolz darstellen: kohärent denkend und in Respekt vor der Wirklichkeit – beides fasst Rand in einer gewagten Wendung als »Vernunft« – macht sich der Mensch daran, eine produktive Karriere einzuschlagen, deren Verfolgung ihn mit dem Gefühl des eigenen Wertes erfüllt. Lassen wir beiseite, wie unfassbar naiv und wirklichkeitsfremd die Behauptung ist, dass die Erfüllung des Anspruchs der Produktivität in Rands Sinn prinzipiell jedem offenstünde: Sie denkt doch ohne Zweifel an Tätigkeiten, die sich immer nur von einer Minderheit von Menschen in sehr wenigen Berufen verwirklichen lassen und die nur existieren können, weil es andere Berufe gibt, in denen niemand davon träumen kann, irgendeine »rationale Unternehmung« in höchster Bewusstheit zu verwirklichen. Lassen wir auch beiseite, dass dieses Konzept von Ethik in sich ganz inkohärent ist, da sich Rand nicht entscheiden kann, ob das Glück uns qua Menschen schon zusteht oder ob wir erst noch das Recht darauf erwerben müssen:[37] Beide Widersprüche sind nur neue Varianten der Überblendung des liberalen und des reaktionären Diskurses, und wieder hat dieser das letzte Wort. *Sich selbst fühlen also*, in radikaler Selbstgenügsamkeit, das ist das Ziel von Rands Unterfangen. Kaum jemand hat die Idee des Helden so weit getrieben wie Rand, deren so militant rationalistischer Diskurs in einem irrwitzigen Phantasma gipfelt. Wieder ist es Roark, der das in drastischer Weise ausdrückt: »A self-sufficient ego. Nothing else matters.«[38]

Für Rand gibt es Menschen, die Inseln sind. Inseln gibt es aber nur im Meer. Das Meer, in diesem Bild, das sind die vielen Zombies und Untermenschen, die hin- und hergetrieben werden, aber nur in ihrer Vermassung existieren, nicht als Individuen. Es ist eine Affektordnung, die im Herzen von Rands Schriften pocht. Eine, die ihren pubertären Ursprung nicht verleugnen kann.

Katastrophe. Weil es um die Herstellung eines Gefühls geht, das Gefühl der Erhabenheit des großen Individuums, das sich über die Welt erhebt,[39] muss die Ökonomie der Kräfte, die diese Erhebung ermöglicht, immer aufrechterhalten bleiben. Wieder finden wir die Überblendung der Diskurse. Insofern sich Rand an den Liberalismus anlehnt, insofern sie entschiedene Vertreterin von Kapitalismus, von Wissenschaft und Technik ist – freilich ohne all diese Wirklichkeiten zu verstehen –, muss sie einem *prinzipiellen* Optimis-

listischen Variante der Subjektphilosophie bloßstellt. In Wahrheit gibt es kaum Bereiche, die in solchem Maß soziale Aktivitäten darstellen, wie Wissenschaft und Kunst.

37 The Objectivist Ethics. In: The Virtue of Selfishness. 13–39. »[…] one must earn the right to hold oneself as one's own highest value by achieving one's own moral perfection […].« (29) »[…] *the achievement of his own happiness is man's highest moral purpose*.« (30) Also muss man das nun verdienen oder nicht?

38 The Fountainhead. 636.

39 Es ist sicher kein Zufall, dass Rand deshalb so eine Vorliebe für die Vertikale hat: *The Fountainhead* endet mit einer Aufzugfahrt, die Dominique nach oben bringt, auf den im Bau befindlichen Wolkenkratzer, alles andre zurücklassend, bis nur noch der Held zu sehen ist, umrahmt von den Elementen: »Then there was only the ocean and the sky and the figure of Howard Roark.« (727. Das ist der letzte Satz des Romans.) Auch die Weltraumfahrt lässt Rand vor Stolz und Erhabenheit erschauern (vgl. Apollo 11. In: The Voice of Reason. 160–178). Dagegen sind die Hütten, die die ins vortechnische Zeitalter zurückkatapultierten Menschen in *Anthem* bewohnen, alle flach wie die Gleichheit selbst, die sie zur Verwirklichung bringen sollen.

mus anhängen. Eigentlich, so könnte man das zusammenfassen, ist die Verwirklichung einer freien Gesellschaft und damit die Herstellung autonomer Individuen möglich und auch ganz leicht. Grundsätzlich hat jeder und jede, durch die Vernunftbegabung, die Fähigkeit, sich zur Fülle der eigenen Produktivität zu erheben und damit das eigene Glück zu erringen. Ich hatte schon gezeigt, dass Rand als Erklärung für die Tatsache, dass das nicht geschieht, nur einen diffusen und ganz motivlosen Hass anzubieten hat. Es ist hier wie in allen Mythen: Der Bruch der ursprünglichen Einheit des Seins kann nicht mehr erklärt werden. Jede mögliche Erklärung für ihn muss zirkulär sein: Warum z.B. wollte Luzifer nicht mehr Gott dienen bzw. wie war es möglich, dass er den Ungehorsam wollen konnte? Weil er eben ungehorsam war oder stolz oder böse oder verführt. Woher das wiederum kommen sollte, ist unerklärlich. Ebenso auch hier: Wie es zu dem Hass auf die Freiheit kommen kann, lässt sich für Rand nicht mehr erklären; sie macht denn auch keine Anstalten. Hier wirkt offenkundig eine ontologische Fragwürdigkeit, die in Wahrheit aber bei Rand selbst liegt und die, einer nicht seltenen Umkehrung zufolge, den (konstruierten) anderen untergeschoben wird. Es bleibt aber dabei, dass die freie Gesellschaft *im Grundsatz* möglich sein müsste. Die USA sind, so erklärt es Rand ja wiederholt, für einige Zeit immerhin in die Nähe dieses Zustandes gekommen. Diese pseudo-liberale Seite trennt Rand von vielen anderen Reaktionären, denn das reaktionäre Denken ist fundamental ungeschichtlich und es kennt prinzipiell keine Befreiung oder Lösung.

Da nun aber der liberale Diskurs bei Rand immer nur das erste Wort ist, das sogleich vom zweiten und letzten dementiert wird, reiht sie sich eben auch in dieser Hinsicht bei näherer Betrachtung ganz in die Logik der Reaktion ein. So sehr sie die Rationalität und Freiheit und den Individualismus predigt, so unbeirrbar sie ihre Forderungen stellt und wiederholt, nicht selten auch sehr konkrete »politische« – in Wahrheit kann sie es gar nicht wollen, dass Freiheit und vernünftige Ordnung erreicht werden. Ich meine damit nicht irgendwelche verborgenen oder gar unbewussten Motive. Was ich behaupte, lässt sich ohne alle Schwierigkeiten auf der Oberfläche ihrer Texte nachweisen. Die Affektordnung, die ich beschrieben habe und um die es geht, braucht nun einmal eine Welt, die nicht zu retten ist, damit der Held sich aus ihr als der erheben kann, der von der Verkommenheit unbeeindruckt seinen Weg geht.

Es ist also eine dramaturgische Notwendigkeit, dass die Wirklichkeit eine einzige Katastrophe ist. Dass das so ist, wird aber zugleich durch die offenkundige Lust bewiesen, die Rand an der Beschwörung dieser Katastrophe hat. Dabei ist es wichtig, dass die Katastrophe schon eingetreten ist, sie könnte vielleicht noch abgewendet werden, aber eigentlich ist schon alles zu spät. Rand wittert bei den unscheinbarsten Vorkommnissen den Fäulnisgestank der nicht mehr zu verhindernden Zersetzung. Der Mechanismus läuft, einmal angestoßen, offenbar so unerbittlich ab, dass sich Rand in der Beschreibung des Untergangs fast zu überschlagen scheint. Rands Katastrophismus ist richtiggehend *paranoid*: Wenn man nur einen Zentimeter nachgibt, ist alles verloren, die Zerstörung folgt auf dem Fuße. Jeder Kompromiss ist Verrat. *Jeder*. Rand behauptet nicht nur, dass die Einführung einer allgemeinen Krankenversicherung im Handumdrehen die gesamte Wissenschaft, die Karrieren und sogar das Leben der Ärzte zerstören muss

(wobei sie, verständlicherweise, nicht erklärt, wie das geschehen soll);[40] es ist sogar böse (»evil«), die langweilige Sippschaft freigiebig zu bewirten![41]

Rand lamentiert seitenweise und unvergleichlich stereotyp (und oft auch uninformiert) darüber, wie schlimm der Zustand der Welt heute ist oder wie fürchterlich das Mittelalter war oder wie es in der Sowjetunion zugeht. Es ist ihr aber eben in Wahrheit – auch wenn sie das vortäuscht – nicht darum zu tun, das zu ändern. Rand ist ein hervorragendes Beispiel für eine Autorin, wie sie Spinoza immer wieder als abschreckendes Beispiel aufruft, solche nämlich, die kritisieren, weil sie gerne kritisieren. Sie *badet* in diesen selbstgerechten Jeremiaden.[42]

Es hat damit bei Rand eine besondere Bewandtnis. Sie kritisiert nicht einfach nur, um sich überlegen fühlen zu können; das bestimmt auch. Wichtiger, tiefer liegt dieser Grund: Rand braucht den beklagenswerten Zustand der Welt, weil sie den Helden spüren muss. Es ist aus diesem Bedürfnis nach dem Heldentum, dass sich die Notwendigkeit des Kampfes herleitet. Bei vielen reaktionären Autoren gibt es die Idee einer eigenen Würde des Kampfes; der Kampf, der stählt und einen Mann erst zu einem Mann macht, der die große Person formt. Damit erhält der Kampf für sich eine Bedeutung. Nicht so bei Rand. Sie hat ein radikal klassisches Konzept des Helden: Wie in der Antike ist ein Held immer schon ein Held. Er ist als Held geboren.[43] Oft hat das geradewegs genealogische Gründe, indem sein Vater oder seine Mutter ein Gott bzw. eine Göttin war. Wenn die Helden dann kämpfen oder Aufgaben bestehen, dann nicht, um Helden zu werden, sondern um unsterblich zu werden im Sinn des ewigen Andenkens. Nun glaubt Rand nicht an solche Unsterblichkeit. Ihre Helden sind ganz offenkundig gleichgültig gegen das Andenken, ja sogar gegen den schieren Gedanken der anderen. Roark stellt immer wieder, zeitgleich mit seinen Gesprächspartnern und ebenso verwundert fest, dass weder deren noch irgendjemandes Meinung ihm etwas bedeutet. Rands Helden müssen also die widersprüchliche Beschreibung erfüllen, dass sie einerseits immer schon Helden sind, dass sie aber andererseits von ihrem Heldentum auch Zeugnis ablegen müssen. Und das geht eben nur, wenn es Widerstände gibt, die überwunden werden wollen. Die Widerstände, der Kampf hat für die Helden bei Rand also weder den Sinn, sie zu formen (im modernen Sinn), noch sie unsterblich werden zu lassen, noch auch nur ihre Heldennatur zu bestätigen. Denn die steht immer schon fest. Die Widerstände haben

40 Collectivized Ethics. In: The Virtue of Selfishness. 93–99.

41 Doesn't Life Require Compromise? In: The Virtue of Selfishness. 79–81.

42 Nur ein Beispiel für unzählige immer gleiche – alle so undifferenziert wie dieses hier (das übrigens aus einer Ansprache an Studenten stammt!): »We are living in an age when every social group is struggling frantically to destroy itself – and doing it faster than any of its rivals or enemies could hope for – when every man is his own most dangerous enemy, and the whole of mankind is rolling, at supersonic speed, back to the Dark Ages, with a nuclear bomb in one hand and a rabbit's foot in another.« (To Young Scientists. In: The Voice of Reason. 13–16. 13)

43 In diesem wichtigen Sinn ist Rand entschieden vormodern. Die Reaktion ist in ihren wichtigsten Spielarten gerade nicht Rückkehr zum seligen Zustand vor der Aufklärung und Französischen Revolution, sondern sie begreift sich meist als der Extremismus einer Moderne, der die Moderne von ihren eigenen Missverständnissen reinigt. Das schließt aber einige Anleihen am vormodernen Denken keineswegs aus, hier Rands partielle Wiederbelebung des antiken Heldenkonzepts oder auch Jüngers Platonismus der »Gestalten«.

rein den Sinn einer inszenatorischen Notwendigkeit: Ihr Heldentum muss *spürbar* werden. Und das geschieht nur in der *Reibung* mit den Widerständen. Die Widerstände und der Kampf haben lediglich den Zweck, eine Geschichte, die mit dem ersten Satz vorbei ist – denn Roark begegnet sofort mit der vollen Meisterschaft, Genialität und Selbstsicherheit: er ist schon fertig – auf 700 Seiten auszudehnen und dabei spürbar zu machen, was anfangs nur Behauptung war – und was in Wahrheit auch Behauptung bleibt.

Da bemerkt man eben den Unterschied. Es geht nicht um eine Theorie, es geht nicht um die Behauptung oder ihren Beleg. *Der Beleg wird dadurch geliefert, dass es sich geil anfühlt, Roark dabei zu begleiten, wie er ganz alleine seinen Weg geht, gegen alle Widerstände. Ob Roark also ein grandioser Architekt ist, ist egal. Er ist ein Held, weil sich seine Arroganz so gut anfühlt, und die Berechtigung der Arroganz ist wieder nur dieses Gefühl. Wir haben hier unmittelbar die Affektbasis dieses vorgeblich so rationalen Denkens vor uns, und allein diese zählt. Sie füllt die Lücken im Argumentationsgang wie in der Erzählung und Psychologie, sie hält die Erzählung zusammen, die in Wahrheit eben nur eine Sammlung von Episoden zur Herstellung eben dieses Affekts ist, sie gibt den Theorien und Behauptungen Wahrheit, sie wird gesucht, hergestellt, gefunden, alle Worte sind Vorwand, einen Affekt zu erzeugen: den Schauer des einsamen Helden, der sich gegen alle durchsetzt.*

Das wird z.B. klar, wenn Cameron völlig unmotiviert seinem Freund Roark, der soeben einen großen Erfolg gefeiert hat – bzw. hätte feiern können, denn ein Roark feiert nicht –, erklärt:

> It doesn't say much. Only ›Howard Roark, Architect.‹ But it's like those mottoes men carved over the entrance of a castle and died for. It's a challenge in the face of something so vast and so dark, that all the pain on earth – and do you know how much suffering there is on earth? – all the pain comes from that thing you are going to face. I don't know what it is, I don't know why it should be unleashed against you. I know only that it will be. And I know that if you carry these words through to the end, it will be a victory, Howard, not just for you, but for something that should win, that moves the world – and never wins acknowledgment. It will vindicate so many who have fallen before you, who have suffered as you will suffer. May God bless you – or whoever it is that is alone to see the best, the highest possible to human hearts. You're on your way into hell, Howard.[44]

Ja, na klar, wenn man sich etwas vornimmt, dann wird man auf Schwierigkeiten stoßen. Und jedes Unternehmen, vor allem das idealistische, hat seine Risiken. Und jede Karriere wird ihre Feinde finden. Das sind doch alles Trivialitäten. Aber bei Rand werden sie eben über das Nächstliegende hinaus und in die Höhe des Metaphysischen selbst erhoben. Nur von dort her wird verständlich, worum es in ihrer »Philosophie« wie in ihren Romanen geht. Und dann wird auch verständlich, weshalb sie gar nicht wünschen kann, dass die Welt besser wird: Denn dann könnte es keine Helden mehr geben. Sie braucht also den erbarmungswürdigen Zustand der Welt und sie braucht die schlimmen Neider, Räuber, Zerstörer, Zombies und Nachmacher.

44 The Fountainhead. 129.

Kann man Menschen lieben? Es ist charakteristisch für die Reaktion, dass sie eine Bejahung der Wirklichkeit für sich in Anspruch nimmt. Üblicherweise ist das mit der Klausel verbunden, dass wir die wirkliche Wirklichkeit aus irgendwelchen Gründen verloren haben. Daher muss der Möglichkeit der Bejahung erst einmal die Ausräumung des Falschen vorhergehen. Man muss sich vom Unwirklichen abwenden, um zum Eigentlichen zu gelangen. Die Bejahung des Seins ist niemals ohne Hintergedanken und Bedingungen für die Reaktion. Eine ursprüngliche, grundlegende Bejahung des Seins im Grundsatz ist für sie nicht möglich. Erstmal muss alles fortgewischt werden, damit der Zugang zum Wirklichen gebahnt werden kann. Die Gewalt steht am Anfang und hat gewissermaßen therapeutischen Charakter. Die Reaktionäre scheuen oft nicht davor zurück, die Rhetorik ihrer Feinde zu übernehmen und von Revolution zu sprechen, wenn sie die hemmungslose Vernichtung des Überkommenen meinen. Rand, indem sie den liberalen Diskurs imitiert, um ihn in sein Gegenteil zu verkehren – ein Gegenteil, das gleichwohl mit ihm einige Beziehung hat –, geht gewissermaßen andersherum vor. Das Ergebnis ist das gleiche: eine unausgegorene Mischung von Bejahung und Ablehnung, von Zuwendung zum Wirklichen und Abscheu vor den Tatsachen.

Einerseits erklärt Rand, dass das Denken vom Ausnahmezustand her irrig ist.[45] Da spricht die Stimme des Liberalismus. Andererseits zelebriert Rand tatsächlich genau dieses Denken: Die Gegenwart und die allergrößten Teile der Vergangenheit sind für Rand eine einzige Katastrophe. Eine echte Bejahung des Seins müsste zudem die Entschlossenheit mit sich bringen, die Menschen nicht zu be- oder gar zu verurteilen. Es geht nicht darum, dass alles gleich wäre und dass es nichts zu kritisieren gäbe, dass Hass, Intoleranz, Zynismus usw. einfach zu akzeptieren seien. Nein. Aber das Erste muss immer die Bereitschaft sein, sich den anderen, und auch und gerade denen, die man nicht versteht, zuzuwenden – denn bei den anderen, bei denen, die man versteht (oder von denen man es glaubt), bedarf es ja keiner Anstrengung. Ein emanzipatorischer Diskurs muss kurz gesagt irgendeine Art von Vertrauen in die Menschen setzen. Oft hat man das falsch gedeutet, indem man meinte, man wäre verpflichtet zu behaupten, die Menschen seien von Natur aus gut. In Wahrheit ist diese Auslegung eine massive metaphysische Bürde, die ebenso wenig erforderlich ist wie ein ausgesprochener geschichtlicher Optimismus. Es genügt doch wohl zu sehen, dass wir Menschen immer schon und ursprünglich miteinander verbunden sind, und das in einer Weise, die allen erkennbaren »Nutzen« weit übersteigt. Wir sind einander in Sorge zugetan. Wir gehen einander an. Ob daraus etwas moralisch Gutes folgt bzw. unter welchen Bedingungen, ob diese ursprüngliche ontologische oder anthropologische Verbundenheit ausreicht, um eine freie oder gerechte Gesellschaft zu gründen – das steht auf einem anderen Blatt. Doch es gibt keine emanzipatorische Philosophie, die nicht hiervon ihren Ausgang nimmt. Kein Mensch ist eine Insel.

Rand hingegen kennt nur Inseln. Sie deckt damit einen Widerspruch der liberalen Theorien auf, die sich für emanzipatorisch erklärten und doch, soweit sie individualistisch dachten, keine Basis für Befreiung, Gleichheit und Sorge herzeigen konnten – als wieder nur einen verkomplizierten Egoismus. Dennoch, die Denkbewegung Rands, die

45 Vgl. Doesn't Life Require Compromise? In: The Virtue of Selfishness. 79–81.

vom Liberalen ausgeht, um ins Reaktionäre umzuschlagen, bestätigt sich auch in Hinsicht dieser Stellungnahme zum Menschen. Wieder siegt die Katastrophe, nachdem es für einen Moment schien, als gäbe es Hoffnung.

Rand packt diese Frage, was von den Menschen zu halten ist, in eine denkbar brachiale Form: Sind die Menschen zu lieben oder zu hassen? Sie legt einem ihrer Protagonisten einen Satz in den Mund, der prägnanter nicht sein könnte. Gerade weil man den Menschen liebt (scheinbarer Vorrang der liberalen Position), muss man die meisten Menschen hassen (Durchschlag der reaktionären Position). »One can't love man without hating most of the creatures who pretend to bear his name.«[46] Es ist also der Hass, der als Preis der Liebe fungiert. Das Wesen des Menschen zu lieben, seine Vernunft und seine Freiheit, ist gleichbedeutend mit Hass und Abscheu gegen die Vielen, gegen die Zombies und Second-Hander. Das Ausmaß an Herablassung, Verachtung, Arroganz, das sich in solchen Sätzen ausdrückt, ist schwer auszuhalten.

Der Verdacht drängt sich auf, dass Rand nicht weiß, was Liebe bedeuten kann. Es ist nun einmal endgültig wahr, dass sich Liebe nicht auf den Egoismus zurückführen lässt. Ja, was ich empfinde in der Liebe, bereitet mir irgendeine Form von Freude oder Genugtuung. Aber die Sorge und Verbundenheit, die unbedingte Zuwendung in Tat und Gedanke – die bis zum von Rand so geschmähten Opfer gehen kann, aber nicht immer muss – lassen sich nicht mehr egoistisch deuten. Wenn man aber, wie Rand, keine andere Kategorie für das Sein der Menschen zulässt, dann muss man in einen *Formalismus der Liebe* geraten, der sich den anderen Formalismen der Reaktion (dem der Tat, der Entscheidung, der Freiheit) beigesellt. In diesem Formalismus der Liebe geht es in der Liebe nur noch um die Liebe des Liebenden selbst – und um nichts anderes. Das spricht wiederum Wynand in drastischer Weise aus, wenn er zu seiner Frau Dominique dies sagt:

> I love you, Dominique. I love you so much that nothing can matter to me – not even you. Can you understand that? Only my love – not your answer. Not even your indifference. […] But when one reaches that stage, it's not the object that matters, it's the desire. Not you, but I. The ability to desire like that. Nothing less is worth feeling or honoring.[47]

Für Wynand hat seine Liebe zu Dominique also in Wahrheit gar nichts mit Dominique zu tun. Es geht hier wohlgemerkt nicht darum, dass eine Liebe so entschieden sein kann, dass sie die Möglichkeit umfasst, den anderen noch zu lieben, wenn der einen nicht liebt oder indifferent ist. Es geht vielmehr darum, dass Wynand glaubt, die Liebe bestünde nur in *seinem* Gefühl, das Besitzergreifung ist.[48] Im ersten Fall strebt die Liebe auf das

---

46 The Fountainhead. 461. Es ist der Zeitungsmogul Gail Wynand, der diesen Satz sagt, und damit eine Figur, die ihre Ambivalenzen hat. Aber Rand kann sich nicht hinter der Figur verstecken, und sie würde es wahrscheinlich auch nicht wollen. Im Grunde lässt sie die »Großen«, also jene, die das Wahre erfasst haben, überall dort, wo sie kategorische philosophische Aussagen treffen, ihre eigenen Überzeugungen aussagen. Was man schließlich auch daran merkt, dass sie alle dasselbe sagen.

47 Ebd. 522.

48 Dagegen hat Buber in eindrucksvollen Sätzen, die nur lyrisch klingen, in Wahrheit aber höchste systematische Strenge aufweisen, den Sachverhalt richtiggerückt: »Gefühle werden ›gehabt‹; die

Glück des oder der Geliebten, egal unter welchen Umständen und Opfern. Im Fall von Wynand/Rand geht die Liebe nur auf sich selbst, sie berauscht sich an sich selbst.[49] Der andere ist am Ende nur Anlass und Ermöglichungsgrund eines Selbst- und Realitätsgefühls. Eine unreifere Auffassung von Liebe lässt sich nur schwer denken. Es ist daher klar, was von Rands Behauptung zu halten ist, nur der rational egoistische Mensch könne wirklich lieben.[50]

Ein Spinozismus? Eine oberflächliche Lektüre der Texte von Rand mag den Gedanken nahelegen, dass ihre Philosophie einige Berührung mit Spinoza hat. Mir scheint es kapital, auf diesen Punkt einzugehen, weil dies erstens erlauben wird, einen echten Ausweg aus den Labyrinthen der Reaktion offenzuhalten (denn Spinoza ist so ein Ausweg) und weil sich zweitens Rands Position dadurch noch klarer konturieren lässt – und damit ihr völliges Scheitern.

Spinoza ist der Philosoph der absoluten Bejahung des Seins und der Streiter für eine Befreiung der Menschen, deren Ziel noch lange nicht absehbar ist. Er ist zugleich Vordenker einer ganzen Tradition von linken oder emanzipatorischen Philosophien, deren gesamtes Unterfangen somit kompromittiert wäre, wenn zwischen seiner Philosophie und der Rands echte Beziehung bestünde. Er ist zugleich auch für mich eine zentrale Bezugsgröße: Soll er das bleiben können, muss er überzeugend von Rand abgerückt werden können. Wieder erweist sich die Unterscheidung der beiden Diskurse, die bei ihr ineinander und übereinander geschoben sind, als der entscheidende Faktor.

Was sind die Gedanken, in denen sich eine Übereinstimmung zwischen Rand und Spinoza kundzutun scheint? Es sind, in loser Aufzählung: die Selbstzweckhaftigkeit der Existenz; die Expansivität der Selbsterhaltung; der »Egoismus«; der Rationalismus; der Atheismus; die Ablehnung der Selbstkasteiung und aller Moralen des »Ressentiments«, wie Nietzsche das nennt; die Ablehnung einer Philosophie des Ausnahmezustandes; die Ablehnung aller Negativität im Sinn einer Philosophie des Todes und das Bekenntnis zu einer Philosophie des Lebens.

Es stimmt, all diese Motive finden sich bei Spinoza und bei Rand. Schließlich kann man den *Tractatus theologico-politicus* als einen der Gründungstexte des politischen Liberalismus lesen. All das ist richtig. Aber wenn zwei dasselbe sagen, dann ist es eben nicht dasselbe. Der größte und folgenreichste Unterschied liegt in der Metaphysik. Rand denkt die Menschen als Individuen, ganz unverbunden, jedes fängt von vorne an, es verdankt nichts den anderen, es gibt keine natürliche Verbundenheit. Genau das ist durch Spinozas Konzept der Natur unterlaufen. Es gibt natürlich Einzeldinge und darunter einzelne Menschen, sogar unüberspringbar, aber sie sind nur Einzeldinge, insofern sie immer schon miteinander verbunden sind, miteinander verwandt, einander ähnlich, ein-

---

Liebe geschieht. Gefühle wohnen im Menschen; aber der Mensch wohnt in seiner Liebe. Das ist keine Metapher, sondern die Wirklichkeit; die Liebe haftet dem Ich nicht an, so dass sie das Du nur zum ›Inhalt‹, zum Gegenstand hätte; sie ist *zwischen* Ich und Du. Wer dies nicht weiß, und mit dem Wesen weiß, kennt die Liebe nicht, ob er auch die Gefühle, die er erlebt, erfährt, genießt und äußert, ihr zurechnen mag.« (Martin Buber: Ich und Du. 15)

49 Diesem Formalismus der Liebe hat schon Nietzsche gelegentlich das Wort geredet. »Man liebt zuletzt seine Begierde, und nicht das Begehrte.« (Jenseits von Gut und Böse. § 175)

50 Vgl. The Objectivist Ethics. In: The Virtue of Selfishness. 13–39. 35.

ander in Konflikt wie Kooperation verbunden. Führt man diesen Grundgedanken mit der Konzeption der Affektion zusammen, dann wird der Unterschied augenfällig: In der Affektion geschieht eine Durchdringung, ein Durchlässigwerden der Wesen füreinander. Es geschieht etwas Unberechenbares, was alle Beteiligten verändert. Die Affektion schafft jeweils konkret einen Bereich, der keinem der beiden interagierenden Dinge exklusiv zugehört.[51] Nur in dieser Offenheit für eine Neuheit, die sich nicht kontrollieren lässt, liegt eine Würdigung der anderen Menschen, die mir Rands ganz berechenbarer Art des Egoismus nichts zu tun hat. Auch Spinoza verwendet eine Terminologie, die an einen schlichten Egoismus denken lässt (die Selbstbezogenheit des Conatus; der »Nutzen« [*utile*], den andre für mich haben), aber wenn das Wesen sich in allen Affektionen tief verwandeln und in einem grundlegenden Sinn bereichern kann, dann muss dieser »Egoismus«, d.h. der »Nutzen« der anderen für mich einfach seinen Sinn verändern. Ja, es gibt auch für Spinoza nur Individuen, doch diese haben kein feststehendes Wesen. Hingegen stehen die Individuen bei Rand einfach immer fertig voreinander;[52] deshalb gibt es dort ja auch keine echten Unterhaltungen, nur Monologe, die auf Unverständnis stoßen, oder auf ein Einvernehmen, das vor aller Unterredung liegt (wie zwischen Roark und Cameron). Deshalb auch die Brutalität, in der sich Rands Philosophie ausdrückt. Bei Spinoza gibt es eine absolute Wertschätzung jedes Wesens, auch der Weise oder der »freie Mann« (wie es bei Spinoza heißt) wird sich nicht anmaßen, genau zu wissen, wer in welche Kategorie Mensch gehört, weil Spinoza überhaupt keine Kategorien kennt. Er kennt nur Bewegungsrichtungen. (Dagegen ist z.B. für Rand die Freude nicht ein Übergang, sondern ein Zustand – eine kleine, aber folgenreiche Differenz.) Der Weise oder der Freie urteilt bei Spinoza eben nicht. Er ist, soweit es seine Kräfte zulassen, um die Besserung der anderen bemüht, in einer echten, offenen Arbeit der Fortpflanzung des Impulses, der ihn selbst beseelt. Mag sein, dass auch er irgendwo aufgeben muss, bei diesem oder jenem, mag sogar sein, dass er Wut und Ärger über diese Unverbesserlichen kennt – er weiß aber immer auch, dass seine Wut und sein Ärger selbst Teil des Problems sind. Dagegen ist Rands Denken ohne jede Entschuldigung (»unapologetically«, wie es im Englischen so schön heißt) harsch, urteilend, herablassend. Sie weiß immer ganz genau, wie die anderen sind. Und wenn sie auch noch sie viel von den Tugenden der Selbstachtung spricht; in Wahrheit ist ihre Selbstachtung genau aus dem gespeist, was Spinoza nicht müde wird, als den falschen Schein der Tugend zu kritisieren: die Verachtung der anderen. Rand verachtet tief und leidenschaftlich. Das ist ein wesentlicher affektiver Kern ihres Seins und Denkens und eben Fühlens. Das ist entschieden unspinozistisch. Ebenso ist ihr Atheismus, ist ihr Kampf gegen die Denkweisen der Strafe, des Opfers und des Todes, gegen die Logiken des Ausnahmezustandes vor allen Dingen

51 Das kann hier nur behauptet werden. Ich hoffe, bald eine Monographie zu Spinoza vorlegen zu können, in der diese Behauptungen ihren ausführlichen Beleg erfahren werden.

52 So lässt Roark durchblicken, dass er schon mit 10 Jahren nicht mehr von seinem Weg abzubringen gewesen sei, The Fountainhead. 54.

Werk ihrer Verachtung, ihrer Geringschätzung der anderen, der Vielen.[53] Das ist es, was sie antreibt – und so liegen Welten zwischen ihr und Spinoza.

Genauso ist ihr Rationalismus himmelweit von dem Spinozas entfernt. Denn er ist einfach die billige und unkritische Überhöhung einer ganz bestimmten historisch entstandenen und von bestimmten wissenschaftlichen Methoden und Ergebnissen inspirierten Denkweise zum Paradigma alles Denkens – nämlich ihres eigenen Denkens. Ihr Rationalismus kennt keinerlei kritische Erörterung dessen, was Vernunft bedeuten soll; die dürren, nichtssagenden Definitionen können diese Lücke nicht füllen (dazu gleich mehr). Auch fehlt alle metaphysische Zusammenführung der verschiedenen Aspekte von Vernunft und Realität. Es ist ganz klar: Hier schreibt eine, die in Wahrheit keine philosophische Frage, keine Fragwürdigkeit kennt. Die alles, was sie selbst für selbstverständlich hält, einfach für die Wahrheit und überhaupt den einzigen Weg hält. Es schreibt also – im eklatantesten Gegensatz zu Spinoza und auch zu Rands eigenen Forderungen – die schiere, selbstgefällige Ignoranz. Spinozas Rationalismus hingegen ist tief eingesunken in eine große und zusammenhängende Vision des Seins, in eine echte metaphysische Konzeption, und jeder Schritt der Argumentation ist dazu aufgerufen, diese Konzeption und den in ihr wurzelnden Rationalismus durch seine Durchführung zu bestätigen.

Ein Beleg dieser massiv ressentimentgeladenen »Moral« bei Rand ist ihre Art und Weise, »Beweise« für ihre Behauptungen vorzubringen. Denn sie erklärt bei allen Gelegenheiten, man müsse sich ja nur den heutigen Zustand der Welt ansehen oder auch den gegenwärtigen Verfall der Kultur. Nicht nur ist das kein Argument, nicht nur ist die schiere Behauptung irgendeines globalen »schlechten« Zustand oder eines Verfalls einfach nur kindisch, nicht nur ist das auf der anderen Seite eine besondere Lieblingsbehauptung von Konservativen und Reaktionären – es ist vor allen Dingen auch ein Ausweis ihrer Weltsicht, die sich nun einmal himmelweit von der Spinozas unterscheidet. Die Welt ist vollkommen, konstatiert dieser mit einer unnachahmlichen Mischung aus Nüchternheit und Begeisterung. Alles ist schlecht und wird immer schlechter, und die Menschen sind selbst schuld dran, zetert Rand. Sie lehnt eine Logik der Ausnahmezustände und Notlagen aus einem ganz anderen Grund ab als Spinoza: Für Rand ist die Welt längst vollständig in einem Ausnahmezustand, einem kulturellen, moralischen. Nicht wie bei Hobbes in einem metaphysischen, denn für Hobbes gibt es keinen freien Willen, den man verantwortlich machen kann und der immerhin als prinzipielle Möglichkeit einer Besserung fungiert. Aber in Wahrheit ist die Versenkung ins Schlechte, ins Böse gar bei Rand nur umso tiefer und schicksalhafter, denn wenn die Menschen nicht willens

53 Freilich, dieser Hass, diese Verachtung sucht sich, es geht wohl kaum anders, als Liebe zu camouflieren. So heißt es zweimal von Cameron (einmal in der Erzählung, einmal in einer Selbstauskunft), dass die anderen Menschen einen Mann hassen, der seine Arbeit liebt, The Fountainhead. 35: »Men hate passion, any great passion. Henry Cameron made a mistake: he loved his work. That was why he fought. That was why he lost.« Und 54: »The substance of them is hatred for any man who loves his work. That's the only kind they fear. I don't know why.« Ich weiß in der Tat auch nicht, warum die Menschen jemanden hassen sollten, der seine Arbeit liebt. Ich weiß vor allem nicht, wie man auf eine so schwachsinnige Idee kommen kann. Oder ich weiß es: Es ist doch nichts anderes als das spätpubertäre Ressentiment desjenigen, der meint, nicht genug Würdigung zu erfahren. Jemand, der sich immer für besser als alle hält. Jemand, der also noch keinen Schritt in die Richtung einer ernstzunehmenden charakterlichen Reife gemacht hat.

oder fähig sind, sich ihres Willens in der richtigen Weise zu bedienen, dann sind sie rettungslos, verkommen *und selbst schuld*. Sie können nicht einmal mehr die Natur verantwortlich machen, wenn sie einander Wölfe sind. In Wahrheit nämlich glaubt Rand keine Sekunde an die Möglichkeit einer wirklich rationalen Gesellschaft. Sie traut den Menschen das gar nicht zu.

Die Schlaflosigkeit der Vernunft. Somit fügt Rand der Klaviatur der Reaktion eine neue Taste hinzu. Denn bei ihr verkleidet sich das reaktionäre Denken als liberales, indem sie den Individualismus, die Freiheit und den Kapitalismus zu den Grundlagen ihrer Philosophie erhebt. An allen neuralgischen Punkten dieser Philosophie schieben sich die beiden Diskurse ineinander und übereinander. Rand deckt damit eine wichtige Wahrheit über den Liberalismus auf: dass er nämlich nicht nur faktisch in Ungleichheit und Ungerechtigkeit mündet, sondern dass er auch, wenn er von Gleichgültigkeit oder Bequemlichkeit, von der besonderen Unaufrichtigkeit begleitet ist, die für alle menschliche Moral eine Gefahr ersten Ranges ist, in die zynische Umdeutung dieser Resultate (der Ungleichheit und Ungerechtigkeit) in Prinzipien, des Endes in den Anfang umschlagen kann. In dem Augenblick wird der Liberalismus zur Reaktion, und gibt damit sich selbst auf. Denn bei aller berechtigten Kritik am Liberalismus: Er ist nicht von sich aus Reaktion. Es ist die Unaufrichtigkeit und der Zynismus, eine gewisse Behaglichkeit im Privileg, die diese Transformation vollenden – die aber nun einmal phänotypisch in ihm, als Möglichkeit, angelegt ist.

Rand hat diese Transformation eindrucksvoller als viele andere durchexerziert und ist eben hierdurch vorbildhaft geworden. Sie umgibt diesen Umschlag mit der Affektordnung, die für die Reaktion charakteristisch ist, in der sich die Reibung und der Konflikt als die Generatoren von Wirklichkeitsgefühl geben, in einer Welt, in der die Bürgerlichkeit alles gleichgemacht hat und offenbar nichts mehr Besonderes zu finden ist. Das hysterische Sensation-Seeking, das so tyisch für die Reaktion ist, lässt sich auf jeder Seite Rands finden, egal ob in den philosophischen oder in den literarischen Schriften. Die Herstellung des Affekts (des Erhabenen) geschieht durch die Kappung aller Verbindungen, so dass Leerstellen entstehen, in die sich die literarische Stimulation hineinergießen kann: als Aufgeilen am katastrophischen Aufprall der Unverbundenen.[54]

54 Nochmal sieht man den Unterschied zu einer wahrhaft menschlichen Philosophie ganz deutlich: Deleuze sucht ebenfalls beständig nach letzten Elementen des Wirklichen, die nichts mehr miteinander gemein haben, die grundsätzlich unverbunden ist, im Sinn des Abgeschnittenseins. Im *Anti-Ödipus* findet er mit Guattari den Begriff der Maschine dafür. Der Witz ist nun aber gerade, dass Wirklichkeit dann die unabsehbare, unendliche, unbeherrschbare und lustvolle Koppelung der zehntausend Sachen ist, die nichts miteinander gemein haben. Für diese Philosophie ist dann zugleich das Unverbundene nicht selbstgenügsam, sondern maximal ungesättigt, indem es auf mehr Arten mit anderem verkoppelt werden kann, als alle menschliche Weisheit es erdenken könnte. Es gilt, die Wirklichkeit zu erproben, im Experiment zu erleben, egal ob die Koppelungen erhaben oder lächerlich oder lieblich oder schrecklich oder kindisch sind. Alles gilt für so eine Philosophie. Nicht ist alles das Gleiche, aber alles muss zuerst im vollen Sinn als wirklich anerkannt werden, um dann erst die lebensfreudigen von den verengenden Verbindungen unterscheiden zu können. Diese Geduld, erst einmal alles anzunehmen, hat die Reaktion eben nicht. Sie erklärt zuerst, was es alles nicht gibt und was nicht gilt.

Rand ist damit einerseits eine klassische Vertreterin der Reaktion, andererseits repräsentiert sie einen pseudo-liberalen Typus der Reaktion, der seine eigene Physiognomie hat und der vor allen Dingen als Legitimation des Kapitalismus und als Camouflage seiner Ungerechtigkeiten als höhere Gerechtigkeit eine nicht zu unterschätzende politische Funktion erfüllt. Rands verheerender Einfluss in diesem Sinn kann kaum abgeschätzt werden.

Man muss aber schließlich noch auf einen besonders auffälligen Punkt bei Rand eingehen: auf ihren vorgeblichen Rationalismus. Rand erklärt sich unablässig zur einzig wahren Vertreterin von Realismus und Rationalismus. Dass man sich mit dem Begriff der Realität nicht viel Mühe gibt, wenn einem die Philosophie nicht liegt, überrascht wohl kaum. Aber ihre Berufung auf die Vernunft ist noch insistierender – und wirkt darin geradezu *wahnhaft*. Wenn der Schlaf der Vernunft Monster gebiert, dann gilt das für eine übernächtigte Vernunft, die die Augen nicht mehr zukriegt, nicht weniger. Ich bin mir aber gar nicht sicher, ob es hier wirklich nur um eine andere Variante der Dialektik der Vernunft geht. Dazu müsste Rands Vernunft auch erst einmal vernünftig sein. Nichts ist ungewisser.

In Rands Vernunftbegriff treffen sich zahllose Elemente, die disparater nicht sein könnten. Beginnen wir mit der Erkenntnistheorie (wenn man Rands Ausführungen einen so anspruchsvollen Namen beilegen darf). »Reason is the faculty that identifies and integrates the material provided by man's senses.«[55] Das ist einigermaßen nachvollziehbar, wenn auch nicht gerade spektakulär. Es ist das Werk der Begriffe, die diese Integration der Perzepte vollziehen, so wie die Perzepte schon Integration der Empfindungen (*sensations*) sind. All das ist in der *Introduction to Objectivist Epistomology* näher beschrieben. Es ist nicht nötig, diesen Text im Detail vorzustellen; seine Grundzüge kann sich ein jeder ausmalen, der versucht sich vorzustellen, wie eine Populärversion des klassischen Empirismus aussehen würde. (Immerhin denkt Rand nicht sensualistisch: Ansatzpunkt sind nicht die Empfindungen, sondern die Perzepte.) Interessant ist nun, dass in diesem Handbuch des Flohmarktempirismus die Vernunft vor allem als Beispiel auftaucht, und zwar als Beispiel für das unterscheidende Merkmal des Menschen. Eine »Essenz« im klassisch-metaphysischen Sinn soll das nicht sein; Rand will lieber von einer Eigenschaft sprechen, die alle oder doch die meisten anderen beobachtbaren Eigenschaften fundiert.[56] Wie die Vernunft das im Fall des Menschen kann, ohne eben doch eine Art von Essenz zu sein, wird nicht geklärt.

Viel schwerer wiegt aber, dass nicht geklärt wird, welchen Status diese Vernunft hat: Entweder ist sie eine fundierende Eigenschaft, die den Menschen zum Menschen macht – oder aber sie ist ein Telos oder Ideal, das himmelweit über den Menschen steht und nach dem sie zu streben haben. Also entweder haben wir die Vernunft schon oder wir müssen uns um sie bemühen. Die Ausflucht ist natürlich, dass wir uns aktiv dazu entscheiden müssen, unsere Vernunft zu gebrauchen, aber dann gibt es doch sichtlich zweierlei Vernunft: eine natürliche Anlage und ihre rechte Ausübung.

Wiederum wäre diese Unterscheidung nicht problematisch; sie ist vielmehr allzu klassisch. Was Rand hier aber Schiffbruch erleiden lässt, ist der hyperbolische Anspruch,

55 Objectivist Ethics. In: The Virtue of Selfishness. 22.

56 Introduction. 45.

der laut Rand in der Vernunft liegt, so aber, dass man gar nicht von Vernunft sprechen darf, wenn er nicht erfüllt wird – und der in Wahrheit nie von irgendjemandem erfüllt wurde. Er ist vollkommen phantastisch: Für jeden Begriff, in Wahrheit für jedes einzelne Wort muss man sich der Definitionen bewusst sein. »Words without definitions are not language but inarticulate sounds.«[57] »*The truth or falsehood of all man's conclusions, inferences, thought and knowledge rests on the truth or falsehood of his definitions*.«[58]

Jetzt haben auch andere, rationalistische Autoren Konzeptionen von einem Ideal des Denkens, die dem vielleicht nicht weit entfernt sind. Man könnte z. B. an Leibniz denken. Aber was man bei einem Leibniz nicht findet, ist der Alarmismus und die Verdammung in Bausch und Bogen von allem Denken, das nicht diesem Anspruch genügt. Eine Philosophie, die gar keine Sensibilität mehr für die Endlichkeit des Denkens hat, wird einfach wahnsinnig, denn sie erklärt peremptorisch ihr eigenes faktisches Denken zum wahren, unendlichen. Es besteht hier strukturell kaum mehr ein Unterschied zu jemandem, der weiß, dass Gott zu ihm spricht. Dasselbe Zur-Deckung-Bringen des Endlichen und des Unendlichen bildet in beiden Fällen den Knoten der Rede, ihre dickte und dichte Stelle, von dem aus die Worte ausstrahlen.

Für Rand ist nämlich jeder, der dem Anspruch, immer die korrekte Definition zur Hand zu haben, also jeder, der nicht total vernünftig denkt, jemand, der in Wahrheit gar nicht denkt. Wieder kehrt das Klischee der so Vielen wieder, die lauter vage und unsaubere Begriffe verwenden (die sie also nicht als Begriffe verwenden), ohne Zugriff auf höhere Abstraktionen, »until the hierarchical structure of concepts breaks down in their minds, losing all ties to reality; and, as they lose the capacity to unterstand, their education becomes a process of memorizing and imitating«.[59]

Dann aber ist die an sich akzeptable (wenn auch nicht unbedenkliche) Unterscheidung in die Vernunft als Anlage und die Vernunft als Verwirklichung nicht mehr zu halten: Wenn nur die absolute und ideale Verwirklichung auch wirklich Vernunft ist, ist die Anlage zur Vernunft letztlich gar nichts. Ihre Setzung bleibt leere Behauptung. Und da es die Verwirklichung, die Rand beschreibt, nicht gibt und nicht geben kann, gibt es am Ende gar keine Vernunft mehr. Ein doch einigermaßen frappierendes Resultat bei einer militanten Rationalistin wie Rand.

---

57 Ebd. 11.

58 Ebd. 49.

59 Ebd. 76. Und wie immer ist die Eskalation eine totale: Im Grunde, das ist die Moral von der Geschichte, denken die meisten Menschen überhaupt nicht wie Menschen, wie vernünftige Wesen – und *dieser* Nachweis ist Rand in Wahrheit viel wichtiger als alle Erkenntnistheorie. Solche Leute *kennen keine Unterschiede*, können Unterschiede nicht denken. *Alles verschwimmt* zu einem großen Brei, zu »Nebel«, wie sie auch schreibt. Die absolute Gleichmacherei. »They are unable to distinguish thought from emotion, cognition from evaluation, observation from imagination, unable to discriminate between existence and consciousness, between object and subject, unable to identify the meaning of any inner state – and they spend their lives as cowed prisoners inside their own skulls, afraid to look out at reality, paralyzed by the mystery of their own consciousness.« (76f.) Es sind wieder alle reaktionären Klischees vereint: Aufweichen aller Differenzen, Realitätsverlust, die Inferiorität der Masse sowie ihre Macht, andere mit sich nach unten zu ziehen, durch schiere Schwerkraft, wie es scheint.

Rands Vernunftbegriff, der so sehr im Mittelpunkt ihrer Selbstinszenierung steht, hält nicht der kleinsten Prüfung stand. Wenn sie selbst ausdrücklich darüber Aufschluss zu geben versucht, geht alles wild durcheinander. Rationalität soll dann bedeuten:[60] Akzeptanz der Vernunft als Leitlinie in allen Entscheidungen: wie gesagt wird hierauf ein solcher Nachdruck gelegt, dass dieses Programm in Wahrheit gar nicht erfüllbar ist. Dann aber heißt es wieder, es gehe um die Zugrundelegung der Wahrnehmung von Realität.[61] Dann um ein Denkverfahren. Dann um die strenge Logik. Nun gibt es zwar philosophische Konzeptionen, in denen man behaupten kann, dass all das dasselbe ist. Wenn man das aber glaubt, dann muss man es auch ausführen und begründen können. Rand schreibt das alles einfach hin, und man merkt, dass es ihr nie um eine kohärente Fassung des Begriffs gegangen sein kann. Es bleibt alles reine Behauptung.

Schließlich hatte ich bereits erwähnt, dass Rand von einer völlig rationalen Gesellschaft phantasiert, die immerhin für eine Zeitlang *fast* in den USA erreicht gewesen sei und die sich durch die radikale Umsetzung von individueller Freiheit und Kapitalismus auszeichnen würde. Man muss nicht lange nachdenken, um zu erkennen, dass die schiere Idee einer solchen völlig rationalen Gesellschaft – noch dazu bevölkert von lauter Rand'schen Egoisten – eine durch und durch irrationale Idee ist.[62]

Es ist also auffällig, in welcher extremen Weise das Insistieren auf der eigenen Rationalität, die Irrationalität der Theorien und die Arationalität der Begriffe diese ganze »Philosophie« auseinanderfallen lassen wie ein morsches Stück Holz. Es ist ausgerechnet die unermüdliche und leere Anrufung höchster Rationalität, die das Wahnhafte der Beschreibungen und Forderungen einerseits und das Unausgegorene und Inkongruente der denkerischen Mittel zusammenhalten soll. »Rational« ist das alles, was Rand schreibt – aber nur dann, wenn man sich damit zufrieden gibt, zwei oder drei in sich mehr als zweifelhafte Sätze zu akzeptieren und die dann miteinander (und mit anderen, genauso unterkomplexen Beschreibungen) zu kombinieren. Im Begriff der Rationalität scheint sich bei Rand in der Tat das Wahnhafte selbst ihres Denkens zu verdichten. (Im Unterschied zu vielen anderen Reaktionären, die wenigstens teilweise bereit sind, ihren Irrationalismus zu bekennen – wenn sie ihn oft auch nicht an die richtige Stelle setzen können.) Vor allem die Verweigerung der Realität gegenüber wird mit dem Prestige, das dem Begriff der Vernunft anhängt, camoufliert – was nicht ohne Ironie ist, da die Vernunft doch selbst der Respekt vor der Realität sein soll.

---

60 Vgl. The Objectivist Ethics. In: The Virtue of Selfishness. 28f.

61 Dementsprechend wäre Irrationalität der Widerspruch gegen die Fakten, und immerhin ist Rand so konsequent, diesen Schluss auszusprechen – was ihr Gelegenheit für neuerliche Eskalationen gibt: »The irrational is the impossible; it is that which contradicts the facts of reality; facts cannot be altered by a wish, but they *can* destroy the wisher. If a man desires and pursues contradictions – if he wants to have his cake and eat it, too – he disintegrates his consciousness; he turns his inner life into a civil war of blind forces engaged in dark, incoherent, pointless, meaningless conflicts (which, incidentally, is the inner state of most people today.)« (ebd. 31)

62 Charakteristisch ist im Übrigen, wie leichtfertig Rand bei dieser historischen Rückschau über die so schlichte wie verstörende Tatsache hinweggeht, dass das, was sie für das Goldene Zeitalter der USA ansieht, ökonomisch massiv von der Sklaverei abhängig war. Dann kann es mit der großen Freiheit der rationalen Gesellschaft wohl doch nicht so weit her sein.

Die reaktionäre Verstellung des Wirklichen konzentriert sich bei Rand in der affektiv aufgeladenen Phantasmagorie der totalen Vernünftigkeit. Die Vernunft oder ihre Anrufung fungiert dabei als der Kleister für all die Widersprüche der Theorie. Sie funktioniert zugleich als Kurzschluss, gemäß der Taktik des »Weil das ja klar ist«:[63] Wirkliche Rationalität, Klarheit, auch Meisterschaft etc. wird bewiesen, indem sie durchgeführt wird. Dazu hat der Reaktionär meist keine Geduld, oder vielmehr: die affektive Zielsetzung seines Diskurses lässt das nicht zu, so dass der Durchgang durch die Sache durch die schiere Behauptung ersetzt wird – die nur umso wirkungsvoller weil abgründiger, abgekappter wirkt. Auch erlaubt es die Erhebung der Rationalität zum Reinen und Überempirischen, die eigene Überhebung über die anderen zu begründen: ein Hebel, der die eigene Überschätzung und die Geringschätzung (fast) aller anderen erlaubt. Schließlich ist die Kappung aller Beziehungen zwischen der Großen Rationalität und dem Rest des Seins das Korrelat des Konstrukts des großen, sich selbst genügenden Individuums, das ganz von selbst den Hass der neidigen, dummen Masse heraufbeschwört.

All das stimmt, all das gibt unverzichtbare Aspekte der Phantasmagorie der Vernunft bei Rand wieder. Zugleich scheint mir das Wesentliche noch nicht damit erfasst zu sein. Was ich geschrieben habe, scheint eher die sekundären, sehr willkommenen aber wie von selbst sich ergebenden Folgen einer viel grundlegenderen Sache zu bezeichnen. Was diesen Eindruck hervorruft, ist, wie im Begriff der Rationalität *unmittelbar* die Forderung nach dem Vernünftigen und das offenkundig Wahnhafte zusammenstoßen. Es ist, als habe man hier die *maximale Verdichtung der reaktionären Unaufrichtigkeit* vor sich: die Weigerung, sich den eigenen Fragwürdigkeiten und den Komplexitäten der Wirklichkeit zu stellen. Man spürt wohl, dass hier viel verborgen liegt. Aber man sieht nicht, wie man noch weiter forschen könnte. Die Sperrung aller Wege in den Untergrund der Phantasmagorie ist zu vollkommen. Man ist an die Passage aus Freuds *Traumdeutung* erinnert, wo er die Grenze der Deutung benennt: das Element, das einerseits noch ausgesprochen werden kann, dabei weit ins Unbewusste hineinweisend, das aber anderseits genau als die Schranke fungiert: Bis hierher und nicht weiter![64] Und so scheint die vernünftige Frau Rand mit offenen Augen zu träumen.

> In den bestgedeuteten Träumen muss man oft eine Stelle im Dunkel lassen, weil man bei der Deutung merkt, dass dort ein Knäuel von Traumgedanken anhebt, der sich nicht entwirren will, aber auch zum Trauminhalt keine weiteren Beiträge geliefert hat. Dies ist dann der Nabel des Traums, die Stelle, an der er dem Unerkannten aufsitzt. Die Traumgedanken, auf die man bei der Deutung gerät, müssen ja ganz allgemein ohne Anschluss bleiben und nach allen Seiten hin in die netzartige Verstrickung unserer Gedankenwelt auslaufen. Aus einer dichteren Stelle dieses Geflechts erhebt sich dann der Traumwunsch wie der Pilz aus seinem Mycelium.[65]

Von Inseln und Menschen. Dieser Traumwunsch, vielleicht ist das bei Rand die absolute Selbstgenügsamkeit des Einzelnen: »the self-sufficient ego«. Dass das nicht nur eine im

63 Beispielhaft, wenn auch wenig gelingend in der grandiosen Transrapid-Rede von Edmund Stoiber auf den Punkt gebracht.

64 Gemäß dem Gebrauch von »Grenze« und »Schranke«, den Kant im § 57 der *Prolegomena* vorschlägt.

65 Freud: Die Traumdeutung. 517.

engen Sinn wahnsinnige Vorstellung ist, ist unübersehbar: Sie ist letztlich gleichbedeutend mit dem Wunsch, alleine auf der Welt zu sein, so alleine wie Gott vor der Schöpfung – oder nach ihrer Vernichtung. Dass damit aber auch niemals eine Ethik und kurz gesagt kein Glück möglich ist, scheint mir ebenso unzweifelhaft. Es ist nur billig, dieses Kapitel mit den berühmtesten Sätzen von John Donne zu schließen, der den Gedanken der ursprünglichen Verbundenheit der Menschen miteinander – ein Gedanke und eine Erfahrung, die der Reaktion an einer empfindlichen Stelle die affektive Basis zu entziehen vermögen – vielleicht am bündigsten zum Ausdruck gebracht hat und der, in einem Wort, recht hat, mag Ayn Rand auch noch so viel zetern:

> No Man is an *Island*, entire of itself; every man is a piece of the *Continent*, a part of the *main*; if a *Clod* be washed away by the *Sea*, *Europe* is the less, as well as if a *Promontory* were, as well as if a *Manor* of thy *friend's* or of *thine own* were; Any Man's *death* diminishes *me*, because I am involved in *Mankind*; And therefore never send to know for whom the *bell* tolls; It tolls for *thee*.[66]

66 John Donne: Devotions. 87. Rechtschreibung von mir modernisiert.

Unaufrichtigkeit

Etwas ist faul an der Reaktion. Vieles sogar, aber eines fällt durchgehend ins Auge: Die Texte der Reaktion sind von einer charakteristischen Unaufrichtigkeit bestimmt. Machen wir uns nichts vor: Es gibt keine totale Aufrichtigkeit; wahrscheinlich wäre noch die Forderung, vollständig ehrlich zu sein, nicht nur unmenschlich, sie würde uns auch, vor lauter Selbstbespiegelung, aller effektiven Handlungsmacht berauben. Ein ganz und gar aufrichtiges Buch ließe sich entweder nicht schreiben oder es wäre ein endloser Kommentar seines ersten Satzes. Vielleicht ist es ja sogar so, wie die Psychoanalyse es nahelegt, dass der Kern unserer Strebungen, selbst noch der intellektuellsten, uns selbst immer verschlossen bleiben muss. Doch selbst wenn das alles stimmt, dann gibt es immer noch den Unterschied zwischen einem Text, der sich auf eigene Gefahr daran macht, das Unklare zu klären, damit Unsicherheiten, Aporien, Enttäuschungen riskierend; und einem Text, der zwar viel von Gefahren und Risikos spricht, sich aber im Zweifel an Parolen, Phrasen oder vorgestanzten Argumentationsmustern und Schemata des Denkens hält, um sich gerade nicht der Fragwürdigkeit auszusetzen.

Der Reaktion kommt eine *primäre* oder *konstitutive Unaufrichtigkeit* zu. Es geschieht ihr nicht, hier und da, dass sie einen Begriff ungeklärt lässt oder sich irrtümlich auf eine Scheinevidenz verlässt. Insofern die Aufgabe des reaktionären Textes der Exorzismus der ontologischen Nichtigkeit mit den Mitteln des Erhabenen ist, *muss* er vom Weg der kritischen Durchdringung der Wirklichkeit abbiegen. Der reaktionäre Text hat etwas intrinsisch Phantasmatisches, »etwas Fiktives. Es glaubt eigentlich niemand mehr so ganz daran.«[1] Adorno, der das sagt, spricht über den Rechtsradikalismus der 60er wie der 30er Jahre.

> Dieses Moment des Angedrehten, sich selbst nicht ganz Glaubenden, hat er [der Nationalismus] übrigens schon in der Hitlerzeit gehabt. Und dieses Schwanken, diese Ambivalenz, zwischen dem überdrehten Nationalismus und dem Zweifel daran, der dann wieder es notwendig macht, ihn zu überspielen, damit man ihn sich selbst und anderen gleichsam einredet, das war damals auch schon zu beobachten.[2]

1 Adorno: Aspekte. 13.

2 Ebd. 14.

Der hypertrophe Nationalismus und die Reaktion haben etwas »Angedrehtes«, und es ist exakt diese Unglaubwürdigkeit, die es erzwingt, dass ihre Evokationen immer wieder von vorne anfangen müssen. Sie gelangen nie über die erste Seite hinaus, nun aber aus dem exakt gegenteiligen Grund als bei den Texten, die vollständig aufrichtig sein wollen: diesmal kann der Text nicht fortschreiten, weil er immer von neuem seine eigene Fiktion bekräftigen muss, die er sich selbst nicht glaubt.

Adorno bietet einen wichtigen Hinweis auf den Grund dieses Angedrehten und Fiktiven: Da soll etwas glaubhaft gemacht werden, was faktisch schon vergangen ist, und genau aus dieser Diskrepanz entsteht die zerstörerische Kraft des Rechtsradikalismus: »[…] es ist ja sehr oft so, dass Überzeugungen und Ideologien gerade dann, wenn sie eigentlich durch die objektive Situation nicht mehr recht substantiell sind, ihr Dämonisches, ihr wahrhaft Zerstörerisches annehmen«, wie der Fall der Hexenverfolgungen zeigt.[3]

Das ist richtig, aber es führt nicht weit genug: Die Reaktion, ebenso der Faschismus sind nicht archaisch und urtümelnd, ohne zugleich maximal futuristisch und übermodern zu sein. Der Faschismus ist der Versuch, die Moderne rechts zu überholen, und die Reaktion versteht sich gerade nicht als Rückkehr zum Ancien Regime, sondern als Begründung einer Neuen Ordnung – und zwar spätestens seit dem Zeitpunkt, zu dem der Kampf gegen die Moderne faktisch verloren ist: Die pseudodemokratische Legitimierung der faschistischen Diktaturen beweist, dass der Faschismus eine Antwort auf die Fragestellungen der Moderne ist, »die demokratische Formulierung eines antidemokratischen Aktes«.[4] (Bei Bedarf kann die Reaktion freilich gemütlichste Pflege der feudalen, aristokratischen, monarchischen und selbst tribalen Vergangenheiten betreiben – oder was sie sich darunter vorstellt.)

Natürlich ist die Reaktion fiktiv, insofern sie meint, Tote wiederbeleben zu können. Sie ist aber auch fiktiv, angedreht, insofern sie gleich einen neuen Schlag Menschen produzieren will. Ihre Unaufrichtigkeit ist auch dort, wo sie sich in eine unbekannte, aber große Zukunft entwirft. Woran liegt das?

Bekanntlich hat Sartre einen wichtigen Vorschlag zum Verständnis der Unaufrichtigkeit gemacht, der uns vor Leichtfertigkeiten bewahren kann.[5] Seine Erörterung des Phänomens verweist auf die Struktur menschlicher Existenz: Dieses ist als ein Für-sich nie von der Art objektiver Identität, seine Wahrheit ist nicht die eines Dinges, dessen An-sich konstatiert und überprüft werden kann. Die Wahrheit menschlicher Existenz liegt immer in einer reflexiven Auseinandersetzung mit sich selbst, mit der eigenen Vergangenheit wie Gegenwart, in der das Spiel der Nichtungen jede eindeutige Festlegung zuschanden macht: Ich bin eben nie ganz und gar und eindeutig der oder jener; bin ich ein Feigling, so ist auch meine Feigheit mir nicht so Eigenschaft, dass mir nicht zugleich auch die Nicht-Feigheit wenigstens im Grundsatz zukommt. Ich bin immer das, was ich nicht bin, und bin das nicht, was ich bin, einfach weil meine Existenz als solche eine Distanz zwischen mich und alle fixen, verdinglichten Eigenschaften setzt.[6]

---

3 Ebd. 13.

4 Jünger: Der Arbeiter. 270.

5 Sartre: L'être et le néant. 81–106.

6 Man erkennt hier im übrigen gut, wie viel zwischen Sartres und Heideggers Thematisierungen des »Nichts« liegt. Bei Sartre wird dieses Nichts nicht selbst mystifiziert (ebenso wenig wie »das Sein«),

Die Unaufrichtigkeit ist daher eine Gefahr, die in allen Projekten der menschlichen Existenz lauert. Ja, noch das Projekt der Aufrichtigkeit, das Ideal völliger Ehrlichkeit wäre eine Unaufrichtigkeit, weil sie eine dingliche Existenz anstrebt: ganz mit sich selbst identisch sein. Ihr Ziel wäre die Abschaffung der Existenzweise, in der allein es den Unterschied von Aufrichtigkeit und Unaufrichtigkeit gibt.

Sartres Analyse ist deshalb so wertvoll, weil sie aufzeigt, dass man sich von der Unaufrichtigkeit (wie von ihrem Gegenteil – wenn es denn eines ist) kein zu einfaches Bild machen darf. Im Besonderen darf man nicht glauben, dass die Aufrichtigkeit in einer schlichten Übereinstimmung oder Deckungsgleichheit zwischen den Fakten und den Aussagen bestehen kann. Das »Faktum«, um das es hier geht: meine Existenz, ist eines, das es nur in seiner immer neuerlichen Aneignung gibt, so dass es von den Aussagen oder anderen Formen der Auseinandersetzung mit ihm gar nicht zu trennen ist. Es wäre also nicht nur moralisch fragwürdig, sondern auch philosophisch falsch, sich auf die Rolle der Gesinnungspolizei zurückzuziehen: Kein Zweifel, mein Text ist getrieben und geprägt von einer Abneigung und einem grundlegenden Misstrauen gegenüber den Autor*innen, die hier diskutiert werden. Ich meine aber doch, dass meine Darlegung ihrer philosophischen Falschheit und ihrer Unaufrichtigkeit – beides konstitutiv – nicht nur und nicht zuerst durch diese Abneigung motiviert ist und auch nicht nur und nicht zuerst durch das Begehren, ihnen gegenüber recht zu haben. Ich glaube, dass der Begriff von Reaktion, den ich vorschlage, etwas Wesentliches trifft, und dieser Begriff impliziert sowohl die philosophische Unzulänglichkeit als auch die Unaufrichtigkeit. Diese Unaufrichtigkeit fällt auch für sich auf. Es geht hier nicht darum, noch als einen zusätzlichen Beleg für die Korruption der Reaktionäre ihre Unaufrichtigkeit ins Feld zu führen, und die dann durch den Nachweis von Lügen und Verdrehungen zu belegen. Es geht darum, die Unaufrichtigkeit als ein grundlegendes Problem der reaktionären Prosa auszumachen.[7]

Allerdings, es scheint ja Texte zu geben, die in die eben evozierte Kategorie gehören: solche, in denen mit allerlei Taktiken und Tricks das Geschehene umgebogen werden soll. Aber selbst dort kommt man mit einem einfachen Verständnis von Lüge oder Unehrlichkeit nicht weit. Soweit ich jedenfalls weiß, *lügen* Heidegger, Schmitt und Gehlen nicht, wenn sie sich in ihren Schriften nach 1945 mit der Naziherrschaft und ihrer Rolle darin auseinandersetzen. Der Punkt ist nun aber, dass sie sich eben *nicht* damit auseinandersetzen.

Wenn Aufrichtigkeit nicht in der erstrebten Deckungsgleichheit zwischen Fakt und Bekenntnis liegen kann, weil damit das Phänomen verdinglicht und von seiner Charak-

---

es bleibt stets eine konkrete Funktion der menschlichen Existenz oder auch die auszeichnende Funktion, die eine Existenz zu einer menschlichen macht. Keine Frage, diese Verwendungsweise findet sich auch bei Heidegger, dort nämlich, wo er Nichts, Transzendenz und Freiheit zusammenführt. Heidegger aber bleibt nicht bei diesem präzisen Sinn stehen. Es muss, aus tieferen Gründen eben, immer auf etwas ganz Pathetisches hinauslaufen, auf ein Hineingehaltensein in das Nichts und so weiter. Dass aber auch Sartres Gebrauch der Nichtung nicht ohne Gefahren ist, wird sich gleich zeigen.

7 Allerdings habe ich in einem Aufsatz vier ›Strategien der reaktionären Unaufrichtigkeit‹ systematisch voneinander unterschieden und untersucht, in denen sich diese konstitutive Unaufrichtigkeit je und je Ausdruck verschafft.

teristik des beweglichen Selbstverhältnisses weggeführt wird, wie lässt sie und wie lässt sich ihr Gegenteil dann sinnvoll beschreiben? Wenn die Unaufrichtigkeit mehr und anderes als Lüge ist, wie ist sie dann zu bestimmen?

In den Fällen von Heidegger, Schmitt und Gehlen stellt sich die Frage ja in einer gewissen Klarheit, denn sie legt sich um tatsächliche historische Geschehnisse, die man deshalb angeben kann: die Naziherrschaft, die Shoah, der Zweite Weltkrieg, um nur diese drei Schlagworte zu nennen. Und da fängt das Problem schon an: Man nennt also Schlagworte. Nehmen wir selbst an, die damit gemeinten historischen Tatsachen seien unumstritten, was ja gerade bei der Shoah nicht der Fall ist: Es gibt solche, die behaupten, es habe sie nie gegeben. Streichen wir also als eine der Strategien der Unaufrichtigkeit die direkte Leugnung der Tatsachen. Geben wir auch zu – was wiederum bei den alten Nazis nicht so ohne weiteres sicher ist –, dass auch die moralische Beurteilung ungeteilt ist. Wir geben also die bestmögliche Ausgangsposition zu: dass die Nazis von 1933 nach 1945 weder über die Tatsachen noch über deren Verurteilung die Unwahrheit sagen, dass sie also das äußerliche und das innerliche Wirkliche nicht durch Lüge oder Obfuskation fortschaffen wollen. Es bleibt dabei, dass ihre Stellungsnahmen (wenn es denn welche gibt) unaufrichtig sind.

Das beginnt schon damit, dass sie Hemmungen haben, das, was geschehen ist, beim Namen zu nennen. Die massenhafte Ermordung der Juden wird immer nur angezeigt, es wird bestenfalls von den Nazis, am liebsten aber gleich nur von Hitler gesprochen – um damit die Verantwortung für die Geschehnisse nicht nur verbal auszublenden, sondern gleich noch personal zu begrenzen.

Dann werden Geschichten entworfen, die weit über die Nazis hinausgehen, geistige oder sittliche Entwicklung oder Tendenzen werden postuliert, deren Ausdruck das Geschehene sein soll. Wenn die Nazis Produkt des Nihilismus sind, im Übrigen wie der Sozialismus, der Kommunismus und selbst der Liberalismus, dann kann ja wohl keiner wirklich was dafür.

Schließlich wird noch eine Erzählung aufgemacht, in der die Nazis nur der sicherlich übertriebene, aber nun einmal natürliche Reflex auf eine irgendwie zu weit gehende Lösung aller Bindungen oder anderer, ähnlich gelagerter Erscheinungen ist. Damit ist der Faschismus nicht nur niemandes schuld gewesen, sondern er ist, in einem bestimmten Maß zumindest, sogar gerechtfertigt. Notwehr, sozusagen.

Gemeinsam ist allen diesen Strategien der »Idealismus«: Anstatt auf reale Ereignisse und Zusammenhänge einzugehen, werden geistige, sittliche, willensmäßige oder kognitive Kategorien bemüht, unter die das Schreckliche subsumiert wird.

Lehrreich ist Schmitts Büchlein *Die Tyrannei der Werte*. Der Titel dieser zuerst 1960 erschienen kleinen Schrift sagt schon alles. Es ist der Versuch, (vorgeblich) die Rechtslehre von allem Bezug auf Werte zu reinigen, zumindest aber die Gesetzgebung und die Rechtsprechung als eine Domäne zu etablieren, in der die Werte nicht ungehindert zum Zuge kommen können. Denn – so die These, die sich bei Schmitt auch schon vor 1933 findet, der aber hier neue Kräfte zuwachsen – es ist das Gegeneinander der Werte, der Fanatismus der Werte, der eigentlich den permanenten Krieg produziert, den »einzuhegen« sich die alte, heute leider ad acta gelegte europäische Rechtsidee verpflichtet hat (und Schmitt denkt bei »alt« und »früher« immer sehnsüchtig an die Zeit vor 1789). Wo die Werte ungehindert zum Zuge kommen, herrscht Terror (sicher auch keine zufälli-

ge Wortwahl).[8] Die Schuld an allem, was seit Robespierre in Europa geschehen ist, fällt also nicht etwa auf die Reaktion, nicht auf die Gier der Kapitalisten, nicht auf die Rücksichtslosigkeit der Könige und Adeligen, nicht auf die Faschisten – sondern auf die Aufklärung, die Emanzipation, auf die Idee menschlicher Werte, auf den Pluralismus, die Vielfalt, die Freiheit. Freilich, für die kommunistischen Diktaturen würde Schmitt vielleicht noch eine Ausnahme machen: Die haben wohl auch an ihren Untaten schuld. Diese Umkehrung der Verhältnisse begegnet mal mehr, mal weniger offen in Schmitts Texten, sie zieht sich aber wie ein roter Faden durch sie.

Dabei ist die Verbohrtheit und Paranoia, mit der Schmitt zu Werke geht schon außergewöhnlich, denn er kann es nicht unterlassen, seine eigene (tief reaktionäre) Metaphysik der Feindschaft und des Kampfes in die Welt der Werte hineinzuprojizieren: Das ganze Pamphlet handelt doch nur davon, dass die Berufung auf Werte notwendig und sofort in Terror und Krieg ausarten muss, weil ein Wert eben nur gesetzt wird (und nicht »ist« – was auch immer das bedeuten würde),[9] die Setzung von jemandem ist, die mit der Setzung aller anderen sofort in Konflikt gerät. »Immer sind es die Werte, die den Kampf schüren und die Feindschaft wachhalten.«[10]

Es kommt hinzu, dass das natürlich ein ganz künstliches Bild ist: So als ließen sich irgendwie die Werte isoliert und alles bestimmend in ihrem titanischen Ringen beobachten. Ob Werte und wenn ja, wie Werte existieren, ist eine eigene Frage. Sicher ist, dass sie, wenn es sie denn irgendwie gibt, nicht so existieren (oder »gelten«), wie es Schmitt imaginiert. Schließlich sind wir nicht überrascht, dass die Wert-Philosophie selbst nur Reaktion auf eine noch tiefergehende Krise ist, indem sie nämlich »als Antwort auf die bedrohliche Frage, die sich als die Nihilismuskrise des 19. Jahrhunderts erhoben hatte«, entstanden ist.[11] Deshalb ist die Wert-Philosophie, allgemein die Berufung auf Werte nicht Gegenmittel, sondern selbst Ausdruck der »allgemeinen Neutralisierung«,[12] die der wahre Horror ist. Höchst praktisch ist dann, dass auch Hitler sich mal auf den Wert berufen hat:[13] Der Kreis der Verantwortlichkeiten hat sich geschlossen – und man, d.h. Schmitt selbst, ist draußen.

Was soll das also alles? So weit ist die *Tyrannei der Werte* vor allen Dingen ein rettungslos schlechtes Buch, mit ihrer Monothematik wie -kausalität nicht selten die Grenze zum Wahnhaften streifend. Was aber macht es zu einem unaufrichtigen Buch? Immerhin könnte man doch behaupten, meine Abqualifizierung liege einfach an einer anderen Metaphysik; man könnte mich auffordern, doch mal meine Metaphysik inklusive meines Verständnisses einer nachvollziehbaren Kausalität so auszubreiten, dass man klipp und klar erkennen könne, dass die Berufung z.B. auf Krisen oder Nihilismus nicht als Ursachen gelten könne; man müsste demnach in sehr grundlegende ontologische Fragen

8 »[…] den Terror des unmittelbaren und automatischen Wertvollzugs zu verhindern.« (Die Tyrannei der Werte. 54)

9 Vgl. ebd. 41.

10 Ebd. 39f.

11 Ebd. 37. 24 wird der »Nihilismus« als Produkt des Vordringens der Naturwissenschaften beschrieben.

12 Ebd. 20.

13 Vgl. ebd. 18.

einsteigen, um zu wissen, ob Schmitt wirklich so realitätsfern schreibt, wie ich behaupte. Es wäre also der gesamte Begriff der Realität in Frage, in dieser Diskussion. Und da die Reaktion zuerst eine ontologische Sorge ist, eine Angst ums Sein, wären wir wieder am Anfang angekommen, und all meine Kritik würde sich als weltanschaulich motiviert und also selbst unaufrichtig erweisen. Somit wäre alles wieder von vorne zu erörtern, und die Reaktion müsste als eine gleichberechtigte Partei in diesem Streit der Metaphysiken gelten.

So ist es aber nicht. Denn nicht nur ist *Die Tyrannei der Werte* ein schlechtes Buch. Es gibt vor allem vor, etwas anderes zu sein, als es eigentlich ist. Und das hat erstaunlicherweise mit der Frage, ob das Schmitt selbst bewusst war, nur sehr am Rande etwas zu tun.

Erstens gibt sich der Text als ein Beitrag zur Rechtslehre aus, wo er doch offenkundig eine ideologische, politische, weltanschauliche Intervention ist. Er ist weder Wissenschaft noch Juristerei, er ist Kampfschrift. Er will etwas erreichen, und das nicht nur im Sinn des Beweises.

Zweitens gibt sich der Text als Erörterung der Frage nach den Werten. Das ist aber in Wahrheit nur ein Vorwand. Was er eigentlich diskutiert, ist die abscheuliche Tendenz der Moderne, jedem ein eigenes Urteil zuzugestehen, sowie der permanente Ausnahmezustand, der daraus, dieser Mär zufolge, resultiert. Dass diese ganze Erzählung hochgradig wahnhaft ist, hindert nicht unbedingt, dass Schmitt daran glaubt. Ja, es hindert im Übrigen nicht einmal, dass er im Ernst glaubt, dass der faschistische Herrschafts- und Ordnungssinn eine Rettung ist.

Es ist diese inhaltliche Schwindelei, die den beiden Verdrehungen der realen Verhältnisse die Entsprechung gibt. Ich hatte es eben gesagt: Wollte ich von der Unwahrheit des Textes her argumentieren, würde ich in allerlei metaphysische Frage geraten. Nicht dass ich mich davor scheue; ich habe nur die Ahnung, dass diese Auseinandersetzung – so wichtig und grundlegend sie ist, auch und gerade im Kampf gegen den Faschismus – *hier* nicht hingehört: Sie tut dem Text zu viel Ehre an. Nämlich welche Ehre? Sie vergreift sich genau in der Uneindeutigkeit, die der Text selbst zu inszenieren bestrebt ist: Sie nimmt ihn als theoretischen, philosophischen Text, als eine Abhandlung oder Erörterung eines Problems; das ist *Die Tyrannei der Werte* auch, nämlich auf der einen Seite seiner gezielt schillernden Konstruktion. Aber er ist zugleich – und dieses »zugleich« macht das Wesentliche dieses Textes und vieler reaktionärer Texte aus – etwas ganz anderes, nämlich Manifest, Propaganda, *Agitation*. Theorie und Agitation aber, Wissenschaft und Propaganda unterstehen völlig unterschiedlichen Forderungen und Kriterien. Während ich Schmitts Theorie also widerlege, hat er seine andere Absicht längst durchgeschmuggelt. Es gilt also genau diese Schmuggelei zu entlarven.

Dann, aber erst dann kann man auch die beiden Verdrehungen identifizieren, ohne sich in die metaphysischen Fragen einlullen zu lassen, die hier aufgerufen sind (d.h. der kritische Impetus wird nicht durch die Länge dieser Fragen neutralisiert): Die eine Verdrehung hatten wir schon identifiziert; ich hatte sie in Anlehnung an den marxistischen Sprachgebrauch als »Idealismus« bezeichnet, d.h. die Ersetzung realer Ursächlichkeiten durch etwas, was bestenfalls eine Wirkung von ihnen ist. So etwa, wenn man den »Nihilismus« für eine wirksame Macht in der abendländischen Geschichte hält. Oder wenn man die Totalitarismen der Moderne für die direkte Folge der Gleichmacherei etc. der-

selben ansieht, und stattdessen in vormodernen Verhältnissen nicht die Brutalitäten erkennt, die zu ihrer Überwindung geführt haben (Überwindung zumindest in Hinsicht auf die Eckpunkte der ideologischen Orientierung), sondern eine irgendwie beruhigende Ordnung, wo ein jeder seinen Platz hatte. Die Französische Revolution (und alle anderen Revolutionen) ist dann nicht Antwort auf Ungerechtigkeit und die emanzipatorischen Maßnahmen nicht notwendige Schutzmaßnahme, sondern *sie* sind das eigentliche Übel! In dieser ersten Verdrehung der realen Verhältnisse werden also Wirkung und Ursache miteinander vertauscht. Einem halbwegs kritischen philosophischen Bewusstsein muss spätestens hier die Falschheit der reaktionären »Theorie« augenfällig werden. Das ist ja alles, für Eilige, im Anhang zum Ersten Teil der *Ethik* in ein paar Seiten geklärt – und es ist ja vielleicht auch kein Zufall, dass mir jedenfalls kein Reaktionär begegnet ist, der Spinoza viel abgewinnen konnte.

Die zweite Verdrehung der realen Verhältnisse folgt direkt aus der ersten: In ihr nämlich ist die Reaktion, ist der Faschismus, der Nationalsozialismus nicht die Krankheit, sondern die Medizin: bitter, keine Frage, und vielleicht hat man es etwas übertrieben damit. Aber notwendig. Leider. Oder auch nicht leider – je nachdem. Es werden in dieser zweiten Verdrehung also schamlos die Rollen von Übel und Gegenmittel vertauscht. Am Ende wird die Moderne an der Ermordung der Juden schuld gewesen sein und nicht die Nazis. Und da die Moderne bekanntlich vor allem von Juden vorangetrieben wurde… Man sieht, worauf das hinausläuft.

Die erste Verdrehung ist metaphysisch und historisch falsch, die zweite disqualifiziert sich und das, was zu ihr führte, durch ihre historische wie moralische Inakzeptabilität. Sie beide aber sind erst möglich im Milieu eines Textes, der in sich selbst eine Ungeklärtheit kultiviert, die sein Genre, seine Thesen, seine Sprechposition und seine Domäne angeht. Jedes Mal kann der Autor eines solches Textes ausweichen: Nagelt man ihn auf die historische Untragbarkeit seiner Thesen fest, erklärt er, dass es hier um Jura geht. Fragt man danach, wo denn der angeblich verheerende Einfluss der Werte auf die Rechtsprechung zu beobachten sei, verweist er auf die Geschichte seit 1789. Hat man ihn in beidem widerlegt, hat er seine eigentliche Botschaft doch unters Volk gebracht: dass die Geschichte eine Katastrophe ohne Aussicht auf Erlösung und Rettung ist und dass nur die auf nichts beruhende, radikal autoritäre Entscheidung eines Mächtigen verhindern wird, dass wir uns alle die Köpfe einschlagen. Stellt man Schmitt hingegen da zur Rede, kann er erst recht den Unschuldigen spielen. Insofern die Reaktion primär eine rhetorische Angelegenheit ist (noch einmal: mit schlimmsten realen Konsequenzen), ist es nur folgerichtig, dass ihre Unaufrichtigkeit sich als eine literarische erweist. Die Reaktion zelebriert konsequent die Vermengung der Genres und Aussagen; sie stellt gezielt eine Unsicherheit über den Status und den Sinn des Textes selbst her.[14] Ihre Unaufrichtigkeit lässt sich auf der Oberfläche des Textes als solchem ablesen. Es ist für diese Diagnose ganz und gar gleichgültig, wie bewusst oder absichtlich das geschieht. Es fällt aber eben auf, wie absolut allgemein sie für die Texte der Reaktion gilt. Von daher fällt noch ein neues Licht auf den Umstand, dass sich viele Reaktionäre nicht entscheiden können,

14 Es ist damit exakt wie mit dem Kunstfälscher, der nicht nur ein Gemälde malt, sondern vor allen Dingen dessen Ursprung in allen Einzelheiten miterfinden muss. »Le faussaire inverse cause et effet.« (Breeur: Au tour de l'imposture. 59)

ob sie nun Philosophen oder Schriftsteller sind. Und irgendwo schreibt Heidegger ahnungsvolle Gedichtlein.

All diese Manöver, und *eine* Absicht: sich eben nicht dem Wirklichen stellen. Nicht die Widersprüche aushalten. Die nervigen, kränkenden Anforderungen einer Moderne, die zumindest dem Leitgedanken nach alle gleichbehandelt (aber wie weit sind wir davon in Wahrheit entfernt), niedermachen, disqualifizieren, bespucken. Nicht nach der eigenen Verantwortung fragen. (Und je mehr von der Verantwortung allgemein und vage schwadroniert wird, desto weniger gilt sie tatsächlich.) Schon gar nicht nach Schuld. Wieder im Kampf die Lösung sehen und in der Niederlage des Feindes die sauberste Art, mit Abweichungen und Einsprüchen umzugehen. Bloß hart bleiben. Bloß an den Phrasen festhalten. Bloß keine Schwäche zeigen.

Da schreiben Leute, intelligente, hochgebildete, und jeder Satz hat die Absicht, Unsicherheiten zu erzeugen: Aber eben nicht im kritischen Sinn der gezielten und reflektierten Infragestellung des scheinbar Selbstverständlichen, wie es eine ernsthafte Philosophie tut, der man dann ihre terminologischen und sprachlichen Mätzchen ankreidet. Diese Mätzchen sind aber eben im Grunde keine, weil die vielgescholtene Unverständlichkeit – die natürlich gar keine ist – z.B. der »Poststrukturalisten« Ausdruck exakt der konsequenten Bewegung eines maximal kritischen Denkens ist. Hier aber, in der Reaktion, wird geschrieben, *damit* man nicht richtig folgen kann, *damit* man nicht weiß, wo man steht, *damit* Autor oder Autorin nicht festgenagelt werden können – und unter der Hand hat man längst etwas anderes transportiert, nämlich die immergleichen reaktionären Klischees. *Muddying the waters*, nennen die Engländer das. Der reaktionäre Text erzeugt Unklarheiten, um einer magischen Beschwörung gleich die Gespenster zu rufen und damit die Realität draußen zu halten.[15] Schreiben als magischer Zirkel. Den Faustischen Gestus beherrschen sie ja eh alle.

Ein analoges Beispiel zu dem Text von Schmitt ist das letzte Buch von Arnold Gehlen. Der Alt-Nazi Gehlen schreibt mit *Moral und Hypermoral* ein Buch, das sich als philosophische Abhandlung liest, komplett mit Personen- und Sachregister, voller gelehrter Referenzen, beginnend mit den alten Griechen, und das, dem Untertitel zufolge, eine *pluralistische Ethik* bieten soll: Damit meint Gehlen, dass es nicht eine einzige Quelle des Ethischen im menschlichen Leben geben kann und dass sich zwischen den verschiedenen Quellen konkurrierende Ansprüche auftun können. Das ist sicher ein kluger und bedenkenswerter Gedanke. Allerdings ist die Durchführung ernüchternd und entlarvend: Es geht Gehlen vor allem darum, ein Instrumentarium zu entwickeln, das jede eindeutige Zuschreibung von Verantwortlichkeit in einem engen, eben moralischen Sinn verunmöglicht. Nicht nur kann man immer hübsch zwischen den verschiedenen Systemen der Ethik hin- und herspringen. Vor allen Dingen wird eine dieser Quellen – für die Gehlen wenig überraschend besondere Sympathie verrät – pseudo-biologisch ins Vormenschliche und damit ins Schicksalhafte, Übergeschichtliche verlegt: die Aggressivität, die dem Imperativ des Überlebens untersteht, der im Übrigen auch für Nationen

15 Vgl. ebd. 60: »Toutefois, afin de réussir ses subterfuges et artifices raisonnés, le faussaire doit perpétuellement anesthésier tout ce qui du réel risque de perturber son évocation du faux (fausse origine). Alors que l'artiste, lui, l'englobe et s'en inspire. […]. Mais pour le faussaire, le simulacre est avant tout *refoulement du vrai*.«

gilt. Na, dann kann man die Gewaltakte ja niemandem mehr vorwerfen. Auch hier ist Hitler dann ein Schüler Nietzsches: wie praktisch.[16] So ein kleines Parteimitglied wie Gehlen fällt da kaum ins Gewicht.

Ich erspare mir und anderen eine detaillierte Analyse dieses Buches. Wichtig ist eben nur dies: *Moral und Hypermoral* fingiert eine philosophische und historische Erörterung nach den Maßgaben der philosophischen Anthropologie, um eine Praxis der allgemeinen Entschuldigung ins Werk zu setzen und zugleich eine Ethik der Stärkeren zu rechtfertigen. Auch Gehlen schiebt zwei Bücher ins eins, zwei Genres, zwei Textsorten: eine theoretische und eine agitatorische. Dass das Ganze von einem Ton des Beleidigtseins trieft, liegt vielleicht einfach daran, dass die Deutschen dummerweise den Krieg verloren haben. Gehlen findet das sicher unfair und verhält sich ein bisschen wie ein Fußballfan, der die Niederlage seiner Mannschaft nicht akzeptieren kann und deshalb über bestochene Schiedsrichter fabuliert. Wir haben wieder die Verwischung der Spuren, die als Praxis einerseits ganz offensichtlich ist, und die genau deshalb andererseits die Kritik vor eine schwierige Aufgabe stellt: Denn man kann sichtlich immer nur die eine Seite kritisieren: entweder nachweisen, dass das Ganze philosophisch nicht sauber ist, oder nachweisen, dass es nie um saubere Philosophie ging. Beides gleichzeitig geht nicht. Die reaktionäre Unaufrichtigkeit profitiert, zynisch wie sie ist, von der Ernsthaftigkeit ihrer Widersacher.

Auch bei Jünger findet sich diese Überblendung zweier Texttypen, die Verwirrung sähen soll. Das Kapitel, das ihm gewidmet ist, führt das aus. Immer wieder inszeniert Jünger Passagen, in denen unentscheidbar ist, ob Fingiertes oder Reales dargestellt wird. Aber allein damit wird schon die Macht des Wirklichen beschnitten, und mit ihr alle Verantwortlichkeit ihr gegenüber. Die fürchterlichen Schilderungen der Kriegsereignisse sind (spätestens seit *Der Kampf als inneres Erlebnis*) zugleich und unentscheidbar Zeugnis und Erfindung, Eid und Meineid in einem, Bericht über das Grauenvolle und Mittel zur Affektsteigerung im Sinn des Erhabenen. Überall wird das Siegel einer erlebten und historischen Realität eingesetzt, um einen Text zu rechtfertigen, der dieser Realität gar keine Rechnung zu tragen gewillt ist.

Die Tatsache, dass man einfach nicht entscheiden kann, ob Jünger unklar denkt oder unklar schreibt, ob er also nichts zu sagen hat oder nicht sagen will, was er zu sagen hat, hat absolut systematische Gründe. Die Rhetorik der Reaktion ist nun einmal nicht der Sache, sondern lediglich dem Effekt verpflichtet. Die Unklarheit ist nicht ein Nebeneffekt ihres Stils, sondern geradezu deren Ermöglichungsgrund. Eine klare Rede kann gar nicht wirksam reaktionär sein.[17]

Eigenartigerweise wird die Klarheit auch dort nicht nennenswert verbessert, wo die Autoren mal ungeschützt sprechen. Man nehme etwa die politischen Aufsätze Jüngers aus den 20er und 30er Jahren. Er schreibt dort einigermaßen offen, offener und eindeutiger jedenfalls als nach dem Krieg. Aber ist deshalb die Unaufrichtigkeit geringer? Nein, denn überall werden Worte als Begriffe verkleidet – und wer den wenig subtilen Trick aufdeckt, dem wird erklärt, er nehme eben nicht Teil am Wesentlichen und habe mit seiner »Entlarvung« in Wahrheit das Urteil über sich selbst gesprochen. Da ist z.B.

16 Vgl. Moral und Hypermoral. 116f.

17 Burke: A Philosophical Enquiry. 58: »A clear idea is therefore another name for a little idea.«

vom Schicksal die Rede und von der Nation und vom Blut und vom Willen usw. Ob es ein Schicksal gibt, lassen wir dahingestellt; Nationen und Blut gibt es sicherlich, den Willen wahrscheinlich auch. Aber nicht so, wie Jünger sie auftreten lässt. Im Grunde schreibt Jünger endlose Allegorien, die als politische Interventionen maskiert sind. Nur ein Beispiel von vielen: der kleine Text über ›Das Blut‹ von 1926. In der Tat habe auch ich Blut in mir. Aber das meint Jünger nicht. Er meint das Blut aber auch nicht nur im Sinn der Grundlage einer »Volksgemeinschaft«, um damit den Nationalismus zu begründen. Das wohl auch. Schon hier ist die Grenze der sinnvollen Rede zwar überschritten. Aber der Witz ist, dass das »Blut« für Jünger genau das ist, was tiefer und grundlegender als alle sinnvolle Rede ist und dieser vielmehr erst ihre Wahrheit erschließt. Und dann wird das Blut zu einem eigenständigen Handelnden. Ich zitierte fast wahllos; man könnte auch Darts auf die Buchseiten werfen, mit qualitativ kaum anderem Ergebnis:

> Nicht durch Worte offenbart sich das Blut. […] Das Blut ist tiefer als alles, was man darüber sagen und schreiben mag. Seine dunklen und hellen Schwingungen zaubern jene Melodien hervor, die uns betrübt oder glücklich stimmen. […] Durch die Sinne erkennen wir; durch das Blut erkennen wir an. […] Das Blut spürt die Verwandtschaft von Mensch zu Mensch. […] Ein Volk ohne Blutsverwandtschaft ist reine Masse, ein physikalischer Körper […]. Schicksal und Blut, eine unsichtbare Kraft und ein tragender Stoff, durch den sie sich offenbart. […] Nur am Prüfstein des Schicksals beweist das Blut seinen Wert. Daher lehnen wir alle jene Bestrebungen ab, die die Begriffe Rasse und Blut verstandesgemäß zu stützen suchen. […] Das Blut wittert mit untrügbarer Sicherheit das, was ihm gefährlich und was ihm freundlich ist. […] Am Blute ist die Bewegung verehrungswürdiger als das Ziel. […] Auch uns wird man später nicht nach unseren Zielen werten. […] Nach neuen Zielen verlangt unser Blut, es fordert Ideen, an denen es sich berauschen, Bewegungen, in denen es sich erschöpfen, Opfer, durch die es sich selbst verleugnen kann. Das Blut will der großen Liebe teilhaftig sein; es will leben und sterben für sie.[18]

Wollte man sagen, die Reaktion behandle ihre Worte wie Begriffe und darin bestehe die Unaufrichtigkeit selbst noch der unzensiertesten Äußerungen, täte man ihr offenbar immer noch zu viel Ehre an. Der Begriff des Blutes wird im Lauf dieses Textes jedes rationalen Gehalts entleert. Es *soll* nur der irrationale bleiben. Das ist die erklärte Absicht. Es wird eine ganz gezielte Entgrenzung des Begriffs des Blutes ins Werk gesetzt, die, obgleich das Blut angeblich nichts Bestimmtes will (reaktionärer Formalismus), doch politisch in eine ganz bestimmte Richtung zielt. Es wird eine Mythologie erfunden und als politische Wortmeldung verkauft. In diesen Texten zieht sich die Unaufrichtigkeit in die Begriffe als solche zurück.

Ein anderes Wort, das die Reaktionäre lieben, ist der »Wille«. Jünger hat einen Aufsatz mit diesem Titel veröffentlicht,[19] und ich hätte auch den »Willen« als Beispiel für einen solchen Rückzug der *mauvaise foi* auf ein Wort nehmen können. Setzt man beim

18 Jünger: Das Blut. In: Politische Publizistik. 191–196.

19 Jünger: Der Wille. In: Ebd. 198–203. Allerdings tritt der Wille ausgerechnet hier nicht besonders prominent auf.

Willen hat, lässt sich nochmal der Unterschied zwischen Philosophie oder Theorie einerseits und einem unaufrichtigen Text à la Jünger nachweisen: Ob der Wille wirklich das Ding an sich ist und nichts will, außer vielleicht noch sich selbst; ob er also jenseits von Raum, Zeit und Kausalität steht und dort als das An-sich der Welt fungiert – das alles ist doch höchst fragwürdig. Nicht fragwürdig aber ist, dass Schopenhauer an diesen einen Gedanken all seine nicht unbeträchtlichen geistigen Kräfte gewandt hat, um ihn immer wieder und möglichst systematisch durchzudenken und bis zum Ende zu verfolgen. Seine Metaphysik ist falsch oder richtig, sie ist aber fundamental aufrichtig. Auch sie, wie alle Metaphysik, berauscht sich an sich selbst; aber sie muss sich das verdienen, nämlich durch eine strenge Arbeit der Argumentation und Darstellung, die genau deshalb kritisierbar wird, weil sie nicht unangekündigt das Genre wechselt. Schopenhauers Philosophie bleibt das: Philosophie. Und wenn er doch mal an den Punkt gelangt, wo die Philosophie aufhört und der Glaube anfängt (und so einen Punkt gibt es aus Schopenhauers Perspektive notwendig), dann signalisiert er es ohne Zweideutigkeiten. Schopenhauer verpflichtet sich auf seinen Gedanken und auf die Erfordernisse der Philosophie. Der affektive Mehrwert, der sich einstellt, ist abhängig von geduldiger Unterwerfung unter den Gang des Gedankens – und er ist zweideutig: Ja, auch diese Metaphysik hat etwas Erhabenes. Aber sie hat auch etwas zutiefst Beunruhigendes oder gar Trostloses. Das gilt für alle echte Metaphysik: Glaube ich auch, mich auf einen allmächtigen und gütigen Gott berufen zu können, so kann ich doch nicht umhin zu bemerken, dass ich damit ein Wesen annehme, dem ich voll und ganz ausgeliefert bin. Wenn, wie Rilke schreibt, schon jeder Engel schrecklich ist, um wieviel mehr dann Gott?

Die Reaktion hingegen bemüht sämtliche Versatzstücke der Tradition (Gott, der Wille, der Geist usw. usf.), aber nur mit dem Ziel, immer neue und schnelle Kicks aus ihnen zu ziehen. So werden sie in dichter Folge hintereinander gesetzt, beliebig kombiniert, weil es auf den Inhalt ja eh nicht ankommt. Ein Reaktionär ist ein Junkie der schnellen Affekte. Ein Hysteriker mit hoher Reizschwelle, die ständig gerissen werden muss. Wo Schopenhauer hunderte von Seiten füllt, um den einen Begriff des Willens metaphysisch maximal aufzuladen, da nutzen die Reaktionäre parasitär die Arbeit der Schopenhauers und Nietzsches usw., um diese aufgeladenen Begriffe in der schnellen Collage zu entladen.

Bei Ayn Rand wird die strukturelle, literarische Unaufrichtigkeit noch einmal in anderer Variante vorgeführt: Sie schreibt Romane, die lediglich als Illustrationen und Vehikel einer trivialen Philosophie fungieren, und sie schreibt Philosophie, die pure Propaganda ist. Oder wie es Corey Robin ausdrückte: »Saint Petersburg in revolt gave us Vladimir Nabokov, Isaiah Berlin and Ayn Rand. The first was a novelist, the second a philosopher. The third was neither but thought she was both.«[20]

Sartre gibt in seiner Analyse der Unaufrichtigkeit ein interessantes Beispiel: Eine junge Frau sitzt mit ihrem Verehrer im Café. Sie kann oder will sich aber nicht im Ernst auf das Spiel der Lockung und des Begehrens einlassen. Sie will aber auch nicht, dass es aufhört. Sie will das Begehren des anderen am Laufen halten, aber so, dass es von ihr keine Festlegung und damit kein Risiko fordert. Daher nimmt sie alle Komplimente und Ergebenheitserklärungen an, genießt sie und entkleidet sie doch sogleich des erotischen

20 Robin: The reactionary mind. 76.

Gehalts. Der Verehrer wird ungeduldig und ergreift ihre Hand. Was tun? Die Hand wegziehen, würde bedeuten, dass sie das Hin und Her des Flirts, der Andeutungen, der halben Geständnisse, die auf weitere führen, unterbricht. Die Hand dem Verehrer aber lassen, bedeutet, dass sie sich nun einlässt und genau die Verbindlichkeit auf sich nimmt, die sie zu vermeiden sucht. Die geniale Lösung: Sie lässt dem anderen die Hand, tut jedoch so, als würde sie es nicht bemerken.[21]

Man könnte dieses brillante Bild noch weiterschreiben. Dann wären die Reaktionäre in ihrer Prosa in der Position der jungen Frau, die im Flirt mit der Gewalt noch weitergeht. Noch beim Sex würde sie so tun, als habe das alles erstens nichts mit ihr zu tun und zweitens nichts zu bedeuten. Man *könnte* es so fortschreiben… wenn mit genau dieser Situation nicht ein Aspekt verbunden wäre, der im Erotischen unschuldig genug sein kann, der bei der Reaktion aber wieder deren urtümlichste Tendenz, sich aus aller Verantwortung zu stehlen, unterstützen würde: der Aspekt der Verführung. Die Reaktionäre sind eben keine Verführten. Sie sind wohl auch keine Verführer. Sie sind vor allen Dingen Betrüger (in dem Sinn, den Breeur entwickelt).

Das ist aber eben auch der Punkt, an dem Sartres Analyse an ihre Grenze gerät. Bei aller dialektischen und phänomenologischen Kraft, diese Theorie der *mauvaise foi* hat einen ganz fundamentalen Schwachpunkt: Da die Unaufrichtigkeit tief in die Strukturbedingungen menschlicher Existenz eingeschrieben ist, lässt sich am Ende nur noch sehr andeutungsweise die Unaufrichtigkeit von der Aufrichtigkeit unterscheiden. Nicht nur ist es schwer, einen Begriff der Aufrichtigkeit zu entwickeln, was vielleicht gar nicht so schlimm ist. Es ist dann in der Tat alles, was wir tun, in irgendeinem Sinn unaufrichtig – womit sich niemand mehr für seine Unaufrichtigkeiten schämen, rechtfertigen oder verantworten müsste. Keine Frage, das ist bei Sartre so nicht gemeint. Auf der Grundlage seiner Analyse aber wird eine systematische Abweisung dieser Gefahr schwer.

Dabei gilt aber nun einmal der Satz von Buber, der der reaktionären Unaufrichtigkeit das Urteil spricht (so wie Buber die reaktionäre Logik nahezu in allen Punkten wirkungsvoll entkräftet hat – wenn man denn lesen und ernstnehmen will, was dort steht): »Die edelste Fiktion ist ein Fetisch, die erhabenste Fiktivgesinnung ist ein Laster.«[22]

21 Vgl. Sartre: L'être et le néant. 89f.

22 Buber: Ich und Du. 14.

11. José Ortega y Gasset: Zwischen reaktionärer Rhetorik und Affirmation des Lebens

Die Welt geht unter. Mal wieder. Ortega y Gasset ist kein Reaktionär. Er hat aber mit seinem bekanntesten Werk, dem *Aufstand der Massen*, ein äußerst erfolgreiches Buch geschrieben, das vor reaktionären Klischees nur so strotzt. Er gehört also nur bedingt in diese Galerie; sein Porträt hat aber gleichwohl einen Platz darin.

Der Aufstand der Massen, 1930 erschienen, setzt ohne Umstände mit einem Absatz ein, der das reaktionäre Bündel aus Katastrophismus und Verachtung der Vielen geradezu exemplarisch auf den Punkt bringt:

> Es gibt eine Tatsache, die das öffentliche Leben Europas in der gegenwärtigen Stunde – sei es zum Guten, sei es zum Bösen – entscheidend bestimmt: das Heraufkommen der Massen zur vollen sozialen Macht. Da die Massen ihrem Wesen nach ihr eigenes Dasein nicht lenken können noch dürfen und noch weniger imstande sind, die Gemeinschaft zu regieren, ist damit gesagt, dass Europa heute in einer der schwersten Krisen steht, die über Völker, Nationen, Kulturen kommen kann. Eine Krise solcher Art ist mehr als einmal in der Geschichte eingetreten. Ihre Kennzeichen und Folgen sind bekannt. Sie heißt der Aufstand der Massen.[1]

Kein Zweifel also, dass da einer schreibt, der sich unwohl fühlt in einer Moderne, in der immer mehr Menschen rumlaufen, die, da sie viele sind (Mengen, Unmengen und Massen), den hohen Ansprüchen des Autors nicht genügen können. Leiten und Lenken müssen die Eliten; die Masse muss folgen. »Die Gesellschaft ist immer eine dynamische Einheit zweier Faktoren, der Eliten und der Massen. Die Eliten sind Individuen oder Individuengruppen von spezieller Qualifikation; die Masse ist die Gesamtheit der nicht besonders Qualifizierten.« Und es ist, als spreche Ortega y Gasset aus, was Heidegger zu sagen tunlichst vermeidet, wenn er schreibt: »Masse ist der Durchschnittsmensch.«[2]

Masse hat letztlich nicht primär etwas damit zu tun, wie viele konkret zusammen sind. Jemand kann der Masse angehören, wenn er zuhause sein Frühstück macht, denn

1 Ortega y Gasset: Der Aufstand der Massen. 5.

2 Ebd. 8.

sie bezeichnet einen bestimmten psychischen Allgemeinzustand, kurz gesagt das Fehlen aller auszeichnenden Eigenschaften und die Zufriedenheit mit dieser Unzulänglichkeit.[3] Dagegen ist der »auserwählte Mensch […] jener, der mehr von sich fordert als die anderen, auch wenn er in seiner Person diese höheren Forderungen nicht zu erfüllen vermag«.[4] Und wie alle seine Kollegen weiß auch Ortega y Gasset offenbar ganz genau, wer zu welcher Kategorie gehört.

Es kommt sogleich hinzu die Schelte der Demokratie, zumindest der »Überdemokratie« oder gleich der »Hyperdemokratie«. Auch die ist aus dem reaktionären Arsenal von Leerformeln wohlbekannt; gemeint ist damit irgendein Unbehagen, das man damit hat, dass die Vielen eigene Ansprüche nicht nur haben, sondern auch äußern – und dass damit alles andere unterdrückt wird.[5] Bis heute ist diese Umdrehung der Verhältnisse geläufig und sie wäre lustig, wenn es nicht oft so ernst würde mit ihr: Denn der Reaktionär meint mit den anderen, die da bedroht sind, immer nur sich selbst, während er es ja ist, der die Unterdrückung der anderen, ihren Ausschluss aus dem öffentlichen, politischen Feld aktiv betreibt.

Natürlich muss der Untergang des Römischen Reiches kommen, und natürlich droht »uns« »heute« dasselbe Schicksal. »Uns bedroht die moralische Erhebung der Massen, die hemmungslos, gewalttätig, unlenkbar und zweideutig ist wie jedes Schicksal.«[6] Schicksal ist das, denn das klingt ja deutlich besser als etwa Geschichte, die doch einen reichlich prosaischen Beigeschmack hat, Hegel hin oder her.

Zwar gibt es sehr wohl Geschichte, und Ortega y Gasset legt gleich einige Grundzüge der Geschichte der vergangenen Jahrhunderte vor. Doch erstens ist diese Geschichte nur oberflächlich betrachtet eine Erfolgsgeschichte: Zwar hat sich »das geschichtliche Niveau«, »das vitale Niveau« erhöht, indem die Massen nun in etwa die Freuden genießen, die einstmals den Wenigen vorbehalten waren[7] – was genau diese Niveaus sind, hat Ortega y Gasset übrigens vergessen zu erklären. Mehr noch: »Lebenskraft- und Möglichkeiten« haben durch die Nivellierung der Unterschiede zugenommen.[8] Ortega y Gasset will entschieden kein Nostalgiker oder Untergangsphilosoph sein.[9] Es ist vielmehr das fortschrittsgläubige 19.Jh, das ihm besonders schal schmeckt. Im Zeitalter der Massen wirkt sich eine andere Unbekümmertheit aus, die als solche die Sympathien von Ortega y Gasset genießt. Er schreibt: »Ein Zeitalter, das die eigene Gegenwart allen Vergangenheiten vorzieht, kann in keinem ernsthaften Sinn dekadent genannt werden.«[10]

Was sind nun die Kennzeichen der neuen Welt? Sie ist vor allem durch eine Expansion der Lebensmöglichkeiten der Menschen ausgezeichnet: Räume und Zeiten schmel-

3 Vgl. ebd. 9. 13.

4 Ebd. 10.

5 Ebd. 12f. »Wie es in Nordamerika heißt: Anderssein ist unanständig. Die Masse vernichtet alles, was anders, was ausgezeichnet, persönlich, eigenbegabt und erlesen ist.« (13)

6 Ebd. 17. Auf derselben Seite bemerkt der Verfasser empört, dass die Massen heute den Eliten »Gehorsam, Gefolgschaft, Respekt« verweigern. Na so was!

7 Ebd. 20f.

8 Ebd. 22.

9 Vgl. ebd. 16. 41.

10 Ebd. 31.

zen zusammen, immer mehr Objekte geraten in die Reichweite der Menschen.[11] Zu den Ursachen dieser Entwicklung heißt es: »Drei Prinzipien machten die neue Welt möglich: die liberale Demokratie, die experimentelle Naturwissenschaft und der Industrialismus. Die beiden letzten lassen sich zu einem zusammenfassen, der Technik.«[12]

Vor diesem Hintergrund ist seine Gegenwart ihm eine Krisis, also ein Moment der Entscheidung, dessen Ausgang noch nicht feststeht. Der Faktor ist die Masse bzw. ihr Betragen, und Ortega y Gasset schreibt an einer Stelle vorsichtig: »Die Rebellion der Massen *kann* den Übergang zu einer neuen, ungeahnten Ordnung des menschlichen Lebens, aber sie *kann* ebensogut eine Katastrophe im Leben der Menschheit bedeuten.«[13]

So gesehen wäre *Der Aufstand der Massen* also ein äußerst flaches Buch, voller Simplifizierungen und Phrasendrescherei und mehr als fragwürdigen, dafür umso kategorischer geäußerten historischen Tatsachenbehauptungen – es wäre allerdings, meinte Ortega y Gasset es mit dieser Beschränkung ernst, kein reaktionäres Buch. Das Problem ist aber, dass er sehr wohl dem abgedroschenen Alarmismus derjenigen huldigt, die sich für besser halten.

Denn sobald es um das Porträt des Massenmenschen geht, ist doch gar keine Frage mehr, was von ihm und seinen Fähigkeiten zu halten ist. Dieser neue Typus, der sich anschickt, die Zukunft zu beherrschen und der, wie bereits erwähnt, zu seinem konkreten Auftreten gar keiner aktuellen Masse bedarf, ist wenig mehr als ein verzogenes Kind.[14] »Der Massenmensch ist der Mensch, der ohne Ziel lebt und im Winde treibt. Darum baut er auf nichts auf, obgleich seine Möglichkeiten und Kräfte ungeheuer sind.«[15] Dieser neue Mensch ist »unbelehrbar«, »unlenkbar«, unzulänglich;[16] ihm geht jeder Ernst ab, der mündige Menschen auszeichnet, er verweigert sich den Tatsachen, »dies ist die Grundtatsache im Dasein des Massenmenschen: der Unernst, das ›Im-Scherz‹. Was er macht, macht er ›als ob‹, wie der Familiensohn seine Dummheiten.«[17] Am Ende münden all diese Ausführungen in genauso altbackene wie billige Klagen: »Dies ist das Problem: Europa glaubt an keine sittlichen Normen mehr.«[18] Der Massenmensch will jedes Recht und keine Pflicht haben, ihm »geht Sittlichkeit schlechtweg ab; denn Sittlichkeit ist wesentlich ein Erlebnis der Unterordnung, Dienst- und Pflichtbewusstsein.«[19]

Wenn man diesem Menschentypus das Feld überlässt, wird er in kürzester Zeit seine eigenen Lebensgrundlagen zerstören.[20] Wo das endet, weiß der Reaktionär, wie es der Konservative immer schon wusste: in der Barbarei.[21] Ortega y Gasset geht so weit, als die

11 Ebd. 35ff.
12 Ebd. 56.
13 Ebd. 79f.
14 Vgl. ebd. 58.
15 Ebd. 48.
16 Ebd. 67.
17 Ebd. 109.
18 Ebd. 201.
19 Ebd. 203.
20 Vgl. ebd. 60. Etwas, was den Eliten natürlich niemals passieren könnte, den großen Lenkern der Staaten und Industrien, denen die Pflicht nicht zuletzt gegenüber den Stockholdern in Fleisch und Blut übergegangen ist.
21 Vgl. ebd. 51. 73.

eigentliche Betätigungsform der Masse einen ganz besonderen Sport zu identifizieren: »Wenn die Masse selbständig handelt, tut sie es nur auf eine Art: sie lyncht.«[22] Die Masse ist also nicht nur automatisch gewalttätig und destruktiv, sie ist gewissermaßen instinktiv nichts anderes als ein Lynchmob, der sich nun universale politische Rechte anmaßt.

Man fragt sich schon, was dieses Sammelsurium an abgedroschenen Klischees motiviert. Diese Denunzierung des »Massenmenschen« setzt sich zusammen aus dem monotonen Arsenal der Verfallsklagen, bringt in dieser Hinsicht also wirklich überhaupt nichts Neues; sie operiert zudem ganz freihändig mit großen Diagnosen, mit allgemeinsten Behauptungen, die nun wirklich in gar keinem überprüfbaren Zusammenhang mit der Wirklichkeit mehr stehen: was soll denn das sein, dieses Niveau, von dem die Rede ist, und wie misst man den Grad der Sittlichkeit? – es ist vollkommen offensichtlich, dass da einer seine persönlichen und nicht besonders reflektierten Empfindsamkeiten, irgendein vages Unwohlsein, auf den Zustand seiner Gegenwart projiziert, also eine Reaktion seines Innenlebens unvermittelt für eine Eigenschaft der Sache nimmt. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass das nur unter krasser Missachtung nicht nur der Erfordernisse eines kritischen philosophischen Diskurses geschehen kann, sondern in Wahrheit auch einfach der Ansprüche, die man gemeinhin an einen erwachsenen Menschen stellt. Drittens wird das Ganze abgeschmeckt durch eine Ursachenbestimmung, die einen sehr im Zweifel lässt, ob es diese Ursache wirklich gibt: Der Begriff des Massenmenschen ist derartig vage und rein affektiv-rhetorisch bestimmt, dass er sofort unter der Last, die er in diesem Buch tragen soll, zusammenbricht. Ja, es gibt bestimmt Leute, die dem, was Ortega y Gasset da beschreibt, entsprechen; aber sind sie der »Massenmensch«? Vor allem: Lässt sich wirklich sagen, dass sie heute herrschend sind? Das ist doch in Wahrheit alles nur ressentimentgeladenes Schimpfen auf irgendeine Welt, die einem nicht (mehr) passt. Mit Wahrheit, Philosophie oder auch Kulturkritik hat das nichts mehr zu tun.

Es ist besonders bezeichnend, dass diese Art des geistig ungesättigten Geiferns und Salbaderns regelmäßig ihren eigenen Kommentar mitliefert. So unterlaufen Ortega y Gasset Sätze, die sich besser auf ihn selbst als auf den ohnehin chimärischen Massenmenschen anwenden lassen. Auf die Diagnose des Sich-in-sich-selbst-Verschließens des Massenmenschen folgt diese Charakterisierung: »Den Wust von Gemeinplätzen, Vorurteilen, Gedankenfetzen oder schlechtweg leeren Worten, den der Zufall in ihm angehäuft hat, spricht er ein für allemal heilig und probiert mit einer Unverfrorenheit, die sich nur durch ihre Naivität erklärt, diesem Unwesen überall Geltung zu verschaffen.«[23]

Wie kommt es nur, dass die Evokation der großen und tiefen Leistungen, verbunden mit der Klage über die Kleinheit und Flachheit der Vielen, oft flacher, kleiner und vor allem kleinlicher ist als alles, was die Massen angeblich so Schlimmes hervorbringen? Es ist eben auch hier eine Gestalt des Formalismus, denn paradoxerweise will Ortega y Gasset vor allem, dass es Großes gibt, egal was sein Gehalt ist. Das Große scheint, zumindest

22 Ebd. 122.

23 Ebd. 71.

in diesen Ausführungen, seinen Inhalten vorherzugehen – weiter könnte man natürlich nicht von einer echten Würdigung kultureller Leistungen entfernt sein.[24]

So sehr Ortega y Gasset also betont, dass er mit dem Untergangsgeschrei seiner Epoche nichts zu schaffen hat: Es fällt schon schwer, im *Aufstand der Massen* nicht doch nur eine weitere Billigvariante des immer Gleichen zu sehen. Dieser äußert gebildete und geschichtsbewusste Autor steuert zielsicher wieder in die Dauerschleife der drohenden Barbarei. »Ein wenig Gehenlassen, und wenn Sie um sich schauen, ist alles verflogen. […] Es handelt sich darum, den Einbruch des Urwalds aufzuhalten.«[25]

In Wahrheit aber ist Ortega y Gassets Geschichtsdenken immer fundiert durch einen Gedanken, der sich auch nicht gerade durch besondere Originalität oder Kompliziertheit auszeichnet und in dem alles menschliche Leben seine konkrete soziale Grundlage findet: Der Mensch braucht eine Autorität.

> An dem Tag, an dem in Europa wieder eine wahrhafte Philosophie zur Herrschaft kommt – das einzige, wodurch es gerettet werden kann –, wird man wieder einsehen, dass der Mensch, ob er will oder nicht, durch seine Anlage gezwungen ist, eine Autorität über sich zu suchen. Wenn es ihm selbst gelingt, sie zu finden, ist er ein Auserwählter; wenn nicht, gehört er zum Durchschnitt und muss sie von jenem empfangen.[26]

Man merkt, Ortega y Gasset versteht darunter nicht zwangsläufig eine politische Autorität. Er praktiziert nicht die brutale Denkverweigerung eines Carl Schmitt, bei dem es einfach ums Gehorchen geht. Vielmehr denkt er vor allem an kulturelle Autoritäten, also um Aufgaben, die man sich erwählt bzw. von denen man gewählt wird: Philosophieren, Schreiben, Musizieren, Sport Treiben usw. Im Ergebnis läuft das Ganze aber eben auch immer auf ein hierarchisches Bild von menschlicher Gesellschaft heraus, denn die meisten – so die selbstverständlich statuierte und keiner Differenzierung zugängliche Gewissheit – können sich eben nicht solche Autoritäten wählen. Die müssen von den anderen geführt werden. Das Problem hierbei ist einfach die naive Statik des Bildes: als stünde einfach fest, wer wohin gehört.

Elite oder auch »Adel« werden jedenfalls durch diese Unterordnung unter eine höhere Idee ausgezeichnet: »Den auserlesenen oder hervorragenden Menschen dagegen kennzeichnet die innere Notwendigkeit, von sich fort zu einer höheren objektiven Norm aufzublicken, in deren Dienst er sich freiwillig stellt.«[27] In einigen Passagen meint man schon Ayn Rands Grobschlächtigkeit zu hören:

---

24 Auch in anderen Texten verrät Ortega y Gasset ein extrem konventionelles Verständnis von hohen kulturellen Leistungen. Nicht selten nimmt er einfach einen gewissen Kanon oder etablierte Maßstäbe hin, aus denen also das Große und Wertvolle immer schon automatisch bestimmt ist. Die Auseinandersetzung damit folgt diesem Urteil nach und unterstellt sich ihm. Der Verteidiger der schöpferischen Individualität ist mal wieder der unfallsloseste Kerl.

25 Ebd. 90. 91.

26 Ebd. 121f. Man beachte übrigens, wie hier das Pathos der wahrhaften Philosophie mit ihrer offenkundigsten Flachheit im engsten Zusammenhang steht. Auch 15: Menschliche Gesellschaft ist ihrem Wesen nach »aristokratisch«.

27 Ebd. 63.

> Für mich ist Adel gleichbedeutend mit gespanntem Leben, Leben, das immer in Bereitschaft ist, sich selbst zu übertreffen, von dem, was es erreicht hat, fortzuschreiten zu dem, was es sich als Pflicht und Forderung vorsetzt. So stellt sich edles Leben dem gemeinen oder tatenlosen gegenüber, das sich bewegungslos in sich selbst verschließt und zu dauerndem In-sich-Beharren verurteilt ist, wenn eine äußere Kraft es nicht zwingt, aus sich herauszugehen. Dies der Grund, warum wir die Menschenart, mit der wir es hier zu tun haben, »Masse« nennen; nicht weil sie zahlreich, sondern weil sie träge ist.[28]

Wiederum: Was Ortega y Gasset hier als Anspruch formuliert, ist durchaus diskussionsfähig (ober auch «-würdig« steht auf einem anderen Blatt). Bloß dem Ressentiment geschuldet ist aber die doppelte Unterstellung, erstens dass zwischen dem anspruchsvollen und dem tatenlosen Leben einen klaren, starren Gegensatz gibt (so dass man nur das eine oder andere sein könnte – was zugleich impliziert, dass mit dieser Dichotomie die gesamte menschliche Welt erschöpfend aufgeteilt ist) und zweitens dass man ein für allemal der einen oder anderen Seite zugehört – was sofort von der Scheinselbstverständlichkeit flankiert wird, dass die meisten eben zu den Trägen und in sich Verschlossenen, zur Masse gehören.[29] Das ist reine reaktionäre Demagogie, die nicht einmal versucht, sich eine Verbindung zu nachprüfbaren Realitäten zu geben.

Es kommt hinzu, dass sich die inhaltliche Unbestimmtheit des anspruchsvollen Lebens verdächtig dem reaktionären Formalismus annähert. Es ist wahr, dass Ortega y Gasset hier in klassischen, »bildungsbürgerlichen« Kategorien denkt, die seine Lobrede aufs Große vor den schlimmsten Dummheiten bewahrt. Erkauft ist das aber durch die schlichte Akzeptanz gegebener Rangordnungen im Politischen wie Kulturellen. Jeder kritische Impuls, der seinen Namen verdient, wird dadurch blockiert – und damit auch echtes Denken.

Das merkt man dann, wenn Ortega y Gasset immer wieder auf naivste Weise die historischen und sozialen Umstände aus der Analyse streicht, so dass das Politische sich als Natur präsentiert (zumindest der Tendenz nach – denn Ortega y Gasset nimmt, wie wir gleich sehen werden, die Distanz zwischen Natur und Kultur sehr ernst). Dann erscheinen die Adeligen des Mittelalters als solche, die nicht deshalb bestimmend waren, weil sie adelig waren, sondern weil sie »durch ihr Verantwortungsbewusstsein, ihre Kühnheit und Herrschergewalt bewundernswert waren«.[30] Dann kann man auch – unter Umkehrung aller realen Verhältnisse – behaupten, dass eine Elite aus Individuen gebildet wird, die sich zuerst als Individuen einer großen Aufgabe unterstellt haben und dann erst zur Gruppe zusammengefügt werden.[31] Es ist offensichtlich, dass sich Ortega y Gasset für die wirklichen Geschehnisse im sozialen Raum kaum interessiert. Noch deutlicher wird er in einer idealistischen Umdeutung der gesamten Frage von Macht und Herrschaft, die alle realen Umstände und Bedingungen einfach ignoriert: »Das führt uns zu der Einsicht, dass Herrschen Vorherrschaft einer Meinung, also einer Geisteshaltung, bedeutet,

28 Ebd. 66.

29 »Die meisten Menschen haben keine Meinung […].« (ebd. 136) Ja, ja.

30 Ebd. 124.

31 Vgl. ebd. 8f.

dass Herrschaft letzten Endes nichts anderes ist als geistige Macht.«[32] Man muss beileibe kein Marxist sein, um zu erkennen, dass solche Einschätzungen einfach nicht auf der Höhe des Problems sind.

Allerdings ist nun klar, dass sich für Ortega y Gasset der kulturelle Adel mit einem politischen Führungsanspruch verbindet. Die anspruchsvollen Existenzen sind dazu berufen zu herrschen, die Masse muss sich führen lassen. »In einer guten Ordnung der öffentlichen Angelegenheiten ist die Masse der Teil des Gemeinwesens, der nicht aus sich handelt. Das ist ihre Bestimmung. […] Sie muss ihr Leben auf die höheren Instanzen beziehen, die von den Eliten gebildet werden.«[33] Freilich, wenn man »Masse« und »Elite« erst einmal so definiert hat wie Ortega y Gasset, ergibt sich dieser Schluss zwingend. Aber eben auch nur dann.

Ortega y Gasset beruft sich also einerseits auf die Geschichte, weist andererseits alle Jeremiaden lautstark von sich – doch nur, um schließlich sehr wohl in Untergangsdeklamationen zu verfallen und die geschichtliche Realität in das langweiligste aller konservativen und reaktionären Klischees aufzulösen: den natürlichen Gegensatz zwischen den zur Herrschaft Berufenen und den zum Gehorsam bestimmten. Wenn dieses Verhältnis gestört wird, wenn also die Gedanken- und Tatenlosen nicht mehr gehorchen wollen, bricht alles zusammen.

Zivilisation und Leben. Fundiert ist das alles in einer zwar nicht besonders originellen, aber immerhin unkonventionellen Philosophie des Lebens. Natur, Leben und menschliche Existenz werden in ihrer Kontinuität zueinander gesehen, ohne aber – das wird sich als entscheidend erweisen – das alles einfach zusammenfallen zu lassen. Man muss sehen, »dass die geschichtliche Wirklichkeit in einer früheren und tieferen Schicht eine biologische Potenz ist, die reine Lebenskraft, der Vorrat kosmischer Energie im Menschen«.[34] Man kann hier bereits eine wichtige Konsequenz bemerken: Ist die geschichtliche und politische Existenz des Menschen an biologische und kosmische Grundlagen zurückgebunden, dann kann der Katastrophismus niemals ein absoluter sein. Reiche vergehen, andere mögen entstehen – immerhin diese schlichte Einsicht kann der Philosoph dann mit einigem Gleichmut fassen und eben dadurch Philosoph bleiben.

Freilich, es ist nicht gerade hilfreich, dass Begriffe wie »Schicksal«, »Entscheidung«, »Charakter« bemüht werden, um das Wirken des Lebens in der Geschichte näher zu beschreiben.[35] Diese reaktionären Versatzstücke sind im Wesentlichen rein rhetorisch und eignen sich nicht für eine philosophische Analyse. Peinlich ist auch das offenbar obligatorische Kriterium für Verfallserscheinungen des Lebens in der Geschichte der Völker: »die Weiber gebären wenig«.[36]

Es ist aber so, dass Ortega y Gasset in seiner Philosophie des Lebens exakt die Grenze befährt, die zum reaktionären Denken gespannt ist, ohne sie aber zu überschreiten. Das

32 Ebd. 135.

33 Ebd. 121.

34 Ebd. 31.

35 Vgl. ebd. 45f. 108.

36 Ebd. 128. Auf dieselbe Weise hat sich natürlich der Untergang des Römischen Reiches angekündigt, vgl. ebd. 26.

ist der entscheidende Punkt, der ihn, der unwürdigen Klischeeparade des *Aufstands der Massen* zum Trotz, davor bewahrt, ein reaktionärer Denker zu sein. Denn Leben bedeutet Anstrengung, Mühen, Not, Überwindung von Widerständen, durchaus auch immer wieder Kampf. »*Jedes Leben kämpft und müht sich um seine Selbstverwirklichung*. Gerade die Schwierigkeiten, auf die es hierbei stößt, wecken und schmieden seine Tatlust und seine Fähigkeiten.«[37] Zwar folgt stante pede das unvermeidliche: »Eine allzugut ausgestattete Welt bringt zwangsläufig jene schweren Deformationen und fehlerhaften menschlichen Typen hervor, die sich unter der allgemeinen Kategorie der ›Erben‹ vereinigen lassen«[38] – als hätte man sich jemals Sorgen darüber machen müssen, dass das Leben der meisten Menschen zu leicht sei![39]

Aber wichtiger ist dies: Das vorige Zitat über die Selbstverwirklichung des Lebens hätte auch von einem Reaktionär stammen können. Der aber hätte es ganz anders interpretiert: Er wäre der Verführungskraft des Wortes und des Bildes des Kampfes verfallen. Er hätte nicht den gelegentlichen Kampf als eine Form der Anstrengung aufgefasst, sondern umgekehrt die Anstrengung nur als eine Verfallsform des Kampfes. Dieser allein habe metaphysische Realität. Dagegen verteidigt Ortega y Gasset konsequent einen umfassenderen Begriff von Anstrengung und Mühe und verweigert die Hypostasierung des Kampfes.

Das führt zugleich zu einer entschieden anderen Bewertung menschlicher Zivilisation. Während diese im reaktionären Imaginarium nur eine Zwischenrealität ist oder sogar gleich eine Lüge, mit der die rücksichtslose Härte des allgemeinen Kampfes verdeckt werden soll, während also der Reaktionär, bewusst oder nicht, antizivilisatorisch eingestellt ist (das ist die brutalistische Faszination) – sind es doch gerade die zivilisatorischen und kulturellen Werte, in deren Dienst sich die Elite bei Ortega y Gasset stellt.[40] So sehr vieles in den Texten von Ortega y Gasset eklektisch und konventionell wirkt, immerhin in dieser Hinsicht war er seiner Sache sicher und bewies mehr Realitätssinn als z.B. Heidegger. Es ist also gerade der eigenartige Vitalismus Ortega y Gassets – ein Vitalismus, der in der menschlichen Gesellschaft nicht seine Widerlegung, sondern seine Fortführung unter anderen Vorzeichen sieht –, der ihn davor bewahrt, Reaktionär zu sein.

Dann versteht man auch die politischen Stellungnahmen, die ansonsten in einem Buch wie dem *Aufstand der Massen* überraschen müssten. Seine Kritik an Faschismus und Bolschewismus ist scharf und unzweideutig. Diese Kritik ist ganz entschieden bezogen eben auf die brutalistischen Tendenzen, auf den Versuch, sich in einem Gewaltakt aller zivilisatorischer Banden zu entledigen und das Ganze als Befreiung zu deklarieren. »Das heißt, man verzichtet auf ein kultiviertes Zusammenleben, das ein Zusammenleben unter Normen ist, und fällt in eine barbarische Gemeinschaft zurück.«[41]

---

37 Ebd. 102.

38 Ebd. 103.

39 Auch die unvermittelte und fast willkürliche Übertragung der Begriffe von gesund und ungesund auf die menschlichen Gesellschaften (z.B. ebd. 143) sind einfach nur ready-made-Motive.

40 Die rein ideologische Unterscheidung in (französische) Zivilisation und (deutsche Kultur) spielt hier keine Rolle.

41 Ebd. 75. Zur Kritik an Faschismus und Bolschewismus vgl. auch 94f. 97.

Gegen diese Barbareien restituiert Ortega y Gasset den Wert zivilisatorischer Gemeinschaft, in der gerade das Unmittelbarste und Brutale gegen eine geduldige Arbeit, auch und gerade an sich selbst, eingetauscht ist. »Zivilisation ist in erster Linie Wille zur Gemeinschaft. Man ist so unzivilisiert und barbarisch, wie man rücksichtslos gegen seinen Nächsten ist. Die Barbarei ist die Neigung zur Auflösung der Gesellschaft.«[42] Und so gelangt Ortega y Gasset zu einer klaren und konkreten politischen Parteinahme, die im Kontext dieser Klischeeparade unerwartet ist: »Die politische Form, die den höchsten Willen zur Gemeinschaft verkörpert, ist die liberale Demokratie. Sie zeigt die Bereitschaft zur Anerkennung des Mitmenschen in vollster Entfaltung und ist das Urbild der indirekten Aktion.«[43] Mag sein, dass die liberale parlamentarische Demokratie ihre Mängel hat, doch anders als ein Carl Schmitt verwirft Ortega y Gasset nicht in Bausch und Bogen, was nur durch eine positive Durcharbeitung überwunden werden kann – die schiere Zerschlagung ist die billigste Art der »Auseinandersetzung«.[44]

Gegen Ende des Buches wird der Essentialismus dekonstruiert, der sich mit dem Begriff der Nation und damit der Einrichtung der Nationalstaaten verbindet[45] – doch nur, um den Blick zu weiten auf die Idee eines europäischen »Nationalstaates«, der – soviel immerhin steht fest – sich nicht in faschistischen Begriffen formulieren lassen kann, wie er sich auch von dem Totalitarismus der Bolschewisten abgrenzt: »Ich sehe in der Schöpfung des europäischen Nationalstaates die einzige Aufgabe, die sich einem Sieg des Fünfjahresplans entgegenstellen könnte.«[46]

Wie auch immer man sich das im Einzelnen vorstellen soll, sicher ist, dass Ortega y Gasset, dem die reaktionären Klischees ohne Mühen aus der Feder fließen, der faschistischen Versuchung nicht erlegen ist. Das zeigt einerseits, dass man ihr nicht erliegen *musste*; es zeigt andererseits, dass Faschismus immer auch heißt: es sich leicht machen. Sogar ein Autor, der sich die Naivität leistete, sein Werk für »politisch neutral« zu halten,[47] hat die Differenzierungskraft aufgebracht, um zu begreifen, dass ein Problem *gelöst* werden muss – und dass die Methode »Gordischer Knoten« keine Lösung ist.

Ferien vom Menschsein. Wie nah und wie scharf abgegrenzt Ortega y Gassets Denken zu dem der Reaktionäre ist, lässt sich an einem Essay ablesen, der einer Tätigkeit gewidmet ist, die die Nostalgiker echter Männlichkeit gerne betreiben (und nebenbei auch die Vorkämpfer des realexistierenden Sozialismus wie Erich Honecker – was einigermaßen deutlich macht, was von ihnen zu halten ist): die *Jagd*.

Man kann sich wohl vorstellen, was ein Reaktionär dazu geschrieben hätte: wie die Jagd die urwüchsigen Instinkte des Menschen aktiviert, wie sich der Mann darin in seiner wesentlichsten Tätigkeit übt, wie das Blut des erlegten Tieres das des Jägers in Wallung bringt, damit offenkundig die ältesten Naturtriebe in Schwingung versetzend, wie

42 Ebd. 77.
43 Ebd. 77f. Die »indirekte Aktion« setzt sich der »direkten Aktion« der Faschisten entgegen.
44 Vgl. ebd. 156f.
45 Vgl. ebd. 176.
46 Ebd. 200.
47 Ebd. 99.

vor allen Dingen die Jagd in den Vorraum der grundlegendsten Wahrheit des Menschseins führt, welche letzte in Kampf, Krieg und Tod besteht.

In der Tat verleugnet auch Ortega y Gasset in seinen ›Meditationen über die Jagd‹ (1942 als Vorwort zu einem Buch des Grafen Yebes erschienen) seine Faszination für sie nicht. Auch er kennt den Rausch des Blutes bei der Jagd, beim Stierkampf, Gladiatorenkampf, im Krieg. Auch er lässt das Blut als sichtbares Symbol des Lebens auftreten, damit die tiefe Bedeutung des Blutvergießens anzeigend.[48] Doch er hält dabei immer noch eine kritische Distanz: Das Vergießen des Blutes hat nirgends die obsessive Rolle, die sie etwa bei de Maistre erfüllt. Im Gegenteil erinnert Ortega y Gasset zuerst an den moralisch getönten Ekel und die Entwürdigung, die das Blutvergießen (unter Menschen) immer begleitet. Und auch die Koketterie mit dem Mord ist ihm fern: »Der Mord ist das erschütterndste Ereignis, das es auf Erden gibt, und der Mörder der Mensch, den wir niemals verstehen können.«[49]

Die systematische Abzweigung jedoch, die Ortega y Gasset von den Reaktionären entfernt, liegt tiefer. Es ist eben der bereits erwähnte Respekt vor der Zivilisation, den er niemals aufgibt. Die Jagd wird – und das ist der entscheidende Unterschied – von Ortega y Gasset niemals als Unterform des Kampfes aufgefasst, welcher letztere die Wahrheit des Menschseins ausmachte; sondern im Gegenteil ist die Jagd gerade deswegen eine der, wie er meint, beglückendsten Betätigungen, denen sich ein Mensch widmen kann, weil das Menschsein eben *nicht* primär Kampf ist und weil die Jagd *Sport* ist. Die Jagd wird nicht als Annäherung an das »Ideal« der Menschenjagd, nicht als Vorstufe oder Nachahmung eines existenziellen Kampfes aufgefasst, sondern als genau umrissene, frei gewählte, gewissen Regeln gehorchende Aktivität, in der sich der Mensch auf eine Konfrontation mit der Natur einlässt, die er zugleich ist und doch, durch Kultur, Gesellschaft und Geschichte, hinter sich gelassen hat. Jagd ist eine Lust am Archaismus, *wissend*, dass man einem Archaismus huldigt. »Ferien vom Menschsein«, so beschreibt Ortega y Gasset es.[50] Aber Ferien enden eben irgendwann; dann machen sie dem Ernst des Alltags Platz, und dessen Vorrecht wird nirgends in Frage gestellt. Die Menschen genießen bei Ortega y Gasset also genau deswegen die Jagd, weil sie meistens und auch normalerweise *keine* Jäger sind.

Das alles beruht auf einer sehr schlichten philosophischen Voraussetzung, die die Reaktionäre aber nun einmal nicht akzeptieren wollen: dass Leben immer in einer Gegenwart stattfindet, wobei jede historische Gegenwart ihre eigenen Probleme stellt und neue Lösungen erfordert. Es gibt schlicht und ergreifend kein Zurück. »Aber es ist kein Entkommen möglich. Der Mensch kann in kein früheres Zeitalter zurückkehren. Er ist, ob er wolle oder nicht, für eine Zukunft bestimmt, die tatsächlich immer neu und verschieden ist, nennen wir es Fortschritt oder nicht.«[51]

---

48 Ortega y Gasset: Meditationen. 547. Es begegnet auch wieder die Streichung aller konkreten sozialen Umstände, wenn nämlich Ortega y Gasset erklärt, die unteren Klassen neideten den oberen ihre Jagd-Vorrechte: »Dies zeugt von dem gewaltigen Drang zu jagen, den die unteren verspürten.« (ebd. 501) Könnte natürlich auch sein, dass es eher von einem Drang zu essen zeugt…

49 Ebd. 546.

50 Vgl. ebd. 560.

51 Ebd. 564.

Wie ein gedankenloser Konservativismus so hofft auch der Hypermodernismus der Reaktionäre die Probleme der Gegenwart überspringen und den Knoten zerschlagen zu können. Beide haben sich nie im Ernst den Anforderungen ihrer Gegenwart gestellt, der einzigen Zeit, in der sie leben und wirken können.

Aber diese Probleme sind nun einmal lästig, keine Frage. Für Ortega y Gasset hat die Geschichte im Übrigen die Eigenschaft, immer kompliziertere Systeme hervorzubringen, mit immer anspruchsvolleren Problemen, so dass wir nie auf frühere Lösungen zurückgreifen können. Lassen wir dahingestellt, ob die Diagnose, die Kompliziertheit der Probleme habe kontinuierlich zugenommen, nicht auch wieder eine Verwechslung sein könnte, nämlich die verklärende Rückschau in eine als einfacher imaginierte Vergangenheit.[52] Wichtig ist, dass der Druck der Probleme und die Anforderungen zivilisierter Verantwortung ganz einfach anstrengend sind. Sie erzeugen die Sehnsucht nach einem Ventil, nach »Ferien« eben.

Das Jagen kann diese Ferien einläuten, und das deswegen, weil die Lebensform des Jägers so elementar ist, dass sie jederzeit reaktiviert werden kann. Die Jagd hat sich nicht verändert, erklärt Ortega y Gasset. Sie ist im Wesentlichen heute, was sie vor hunderten Jahren war.[53] Sie steht allzeit bereit, um uns für einige Zeit in Kontakt mit einer Wirklichkeit zu bringen, die einfacher ist, ohne deshalb gänzlich falsch zu sein. Denn in der Rekonstruktion, die Ortega y Gasset vorlegt, ist die Existenzweise des Jagens die Schwelle, in der die tierische Natur in eine menschliche Existenz übergeht. Die Jagd ist daher mehr als nur ein Zeitvertreib; sie bringt wirklich das Urtümliche, das fast nur noch Natürliche des Menschen zum Schwingen, aber eben immer nur auf Zeit und im Bewusstsein, dass man mit ihr *nicht* wieder zum Steinzeitmenschen wird.

> Immer stand es ihnen frei, aus der Gegenwart zu flüchten zu dieser ersten Form, Mensch zu sein, die als die erste noch keine historische Voraussetzung hat. Mit ihr beginnt erst die Geschichte. Vor ihr gibt es nur das, was sich nicht verändert: das Dauernde, die Natur. Der »natürliche« Mensch ist immer da, unter dem wandelbaren historischen Menschen. Wir rufen ihn, und er kommt – ein bisschen schläfrig, steif, ohne *Form* –: aber schließlich und endlich immer noch lebendig.[54]

Nur der »natürliche« Mensch war ganz Jäger. Wir sind es nicht mehr und sind es doch. »Der Jäger ist gleichzeitig der Mensch von heute und der von vor zehntausend Jahren. Beim Jagen rollt sich der lange, lange Prozess der Weltgeschichte auf und beißt sich in den Schwanz.«[55]

Damit ist klar, dass das Glück der Jagd in der Aktivierung einer Vergangenheit besteht, die zugleich Vergangenheit bleibt. Ortega y Gasset behauptet gerade nicht die selige Rückkehr ins Primitive, und sein Text evoziert diese Rückkehr auch nicht. Im Gegenteil hält er die Distanz im doppelten Sinn aufrecht: die zwischen der Moderne und der Urgeschichte und die zwischen dem Text und der Realität. Seine Ausführungen beginnen bezeichnenderweise mit dem Eingeständnis, dass er, Ortega y Gasset, kein großer

52 Ortega y Gasset würdigt diesen »sex appeal« der Vergangenheit ausführlich, vgl. ebd. 562–564.

53 Vgl. ebd. 511.

54 Ebd. 565f.

55 Ebd. 567.

Jäger sei; er stellt sich vielmehr als Leser und Schreiber vor,[56] und damit situiert er seine ›Meditationen‹ exakt in der Distanz, die die reaktionäre Überredung ausschließt. (Was nicht heißt, das versteht sich, dass seine Ausführungen deshalb auch schon überzeugend sein müssen.) Man findet sogar eine Schelte des Exzesses, die sich hervorragend als Kommentar zur reaktionären Strategie der Affektproduktion lesen lässt: »Was ohne Maß ist, ist ohne Verdienst, und der Mensch kann sich sogar mit dem Erhabenen entwürdigen.«[57] Genauer lässt es sich wohl nicht sagen.

Der Aufstand der Massen ist ein reaktionäres Buch oder zumindest eines, das den allergrößten Teil seiner Thesen dem Fundus reaktionärer Phrasendrescherei entlehnt. Ortega y Gasset ist kein Reaktionär, und das nicht nur durch sein Bekenntnis zur parlamentarischen Demokratie und seine Frontstellung zum Faschismus[58]. Es sind philosophische Gründe, die ihn davor bewahren. Oder noch genauer, er ist eben kein Reaktionär, insofern er Philosoph bleibt – wenn auch sicher nicht der tiefsinnigste.

Ortega y Gasset bewahrt sich den Respekt vor der Unumkehrbarkeit der Geschichte und vor der Zivilisation: In ihr wird der Mensch mehr und Besseres als bloße Natur. Er huldigt nicht der brutalen Gewalt, er spinnt keine exterminatorischen Phantasien. Seine Philosophie mag falsch sein, sie ist aber volljährig. Leben ist Anstrengung, Entsagung Gefahr, und in diesen bestehen die besondere Würde des Menschen und sein Glück;[59] aber nicht jede Anstrengung ist Kampf. Die Jagd mag mit dem Tod des Tieres enden, sie ist aber Sport und nicht Vorspiel zur metaphysischen Wahrheit. Die Tötung gehört für Ortega y Gasset sogar zum Wesen der Jagd, aber die Bedingungsfolge ist klar: »[…] man jagt nicht, um zu töten, sondern umgekehrt, man tötet, um gejagt zu haben.«[60] Die Thesen mögen uns überzeugen oder nicht, viele Begriffe mögen zu weit oder zu vage sein, die Motive konventionell – aber nie wird der Unterschied zwischen Theorie und Realität in einer performativen Fiktion verwischt. Wenn man mal darüber nachdenkt, ist es gar nicht zu schwer, kein Reaktionär zu sein.

Vor allem fußt diese ganze Philosophie auf einer Konzeption des Lebens, das dieses fundamental als Genuss und Affirmation begreift. Das Leben schließt wesensmäßig auch Vernichtung, Mord, Krankheit, Not ein. Wo dies geleugnet wird, hat man die Wirklichkeit verfehlt. Wir müssen daher auch in die Lage kommen, selbst diese Seiten zu af-

56 Vgl. ebd. 492.

57 Ebd. 551.

58 Ist er dann ein Konservativer? Wenn ich solche Ersatz-Etiketten vermeide, dann deshalb, weil es ein Fehlschluss ist anzunehmen, dass jemand, der nicht Reaktionär ist, deshalb in eine andere griffbereit stehende Kategorie fallen muss. Mit anderen Worten: Man muss sich hüten, die gängigen oder philosophischen Begriffe als die imperativen und erschöpfenden Strukturen der Wirklichkeit zu halten. Man findet sicher konservative Gedanken bei Ortega y Gasset. Aber zu entscheiden, ob er deshalb »ein Konservativer« ist, müsste erstens ein verlässlicher Begriff des Konservativismus vorliegen und zweitens feststehen, dass Ortega s Gassets Denken primär politisch ist. Überhaupt sind solcherlei Kategorien mit Vorsicht zu genießen: Es ist nun einmal nicht so, dass jeder unter eine fallen muss. Sie werden der Komplexität des Denkens und der Individualität der Denkwege nicht gerecht. Ich brauche keine eindeutige Antwort darauf parat zu haben, unter welchen politischen Begriff Ortega y Gasset fällt, um behaupten zu können, dass er immerhin kein Reaktionär war.

59 Vgl. ebd. 503.

60 Ebd. 552.

firmieren, aber eben als Seite und Aspekte des Lebens, *nicht als seine vorgebliche Wahrheit*. Der Genuss des Lebens muss mit dem Negativen rechnen, er darf sich aber nicht von ihm abhängig machen. In einem Wort: Ortega y Gassets Metaphysik ist nicht von Ressentiment bestimmt.

Die Essays, die das Buch *Über die Liebe* versammelt, sind in den besten Passagen ordentliche Referate anderer Theorien über die Liebe (unter anderem phänomenologischer), meist aber einfach so altbacken, dass sie heute wirklich nicht mehr genießbar sind. Im Wesentlichen häuft Ortega y Gasset Klischee auf abgegriffenes Klischee.[61] Aber er hat eben über die Liebe geschrieben! Man kann es sich nicht vorstellen, wie Ernst Jünger oder Martin Heidegger sich, ohne rot zu werden, diesem Thema widmeten, von dem gehemmten Carl Schmitt zu schweigen. Dass Ayn Rand nun wirklich gar nichts von Liebe verstand, wird auf jeder Seite deutlich. Um im Ernst über die Liebe zu schreiben, ob gut oder schlecht, muss man nun einmal eine grundlegende Affirmation des Seins, eine Zärtlichkeit für das Endliche kennen, eine Bereitschaft zur Hingabe, die mit Pflichterfüllung im Preußischen Sinn nichts gemein hat.

Der fröhliche Hurenbock. Manchmal drückt sich die Bejahung des Wirklichen vielleicht auch etwas weniger dezent aus. Das aber vollendet erst die Bejahung der *ganzen* Breite des Wirklichen. Wim Thoelke begegnete Ortega y Gasset 1952, und was er dabei erlebte, liefert eine wertvolle Korrektur gegenüber dem Bild, das *Der Aufstand der Massen* von seinem Verfasser vermittelt. Thoelke war seinerzeit Geschäftsführer des Deutschen Handballbundes und in dieser Eigenschaft beim Bundestag des Deutschen Sportbundes in Düsseldorf:

> Der eigentliche Festredner war die Sensation dieser Veranstaltung. Es war gelungen, den weltberühmten spanischen Philosophen Ortega y Gasset für eine Ansprache mit dem Titel ›Der Sport, Bruder der Arbeit‹ zu gewinnen.
> Aber wo blieb Ortega y Gasset? Um 11:30 Uhr sollte er sprechen, zwanzig Minuten später spielte das Sinfonie-Orchester des WDR schon zum zweitenmal Beethoven, und eine gewisse Unruhe machte sich breit.
> Willi Daume bat mich, nach Ortega zu schauen. Er war in einem renommierten Hotel in Düsseldorf untergebracht, und mit fiel gleich ein Stein vom Herzen, als man mir am Empfang sagte: »Professor Ortega y Gasset ist oben auf seinem Zimmer.«
> »Würden Sie ihn bitte anrufen und ihm mitteilen, dass jemand da ist, um ihn zur Feier im Landtag zu bringen?«
> »Tut uns leid, da gehen Sie schon besser selbst rauf«, sagte man mit merkwürdiger Miene und nannte mir die Zimmernummer.

61 Unter anderem wiederholt Ortega y Gasset die uralte Strategie, den Frauen jeden Anspruch auf reale Teilhabe und Wirkung zu versagen, indem man ihnen die »hohe«, die »ideale« Rolle der Inspiration männlicher Schöpferkraft konzediert, vgl. Über die Liebe. 32. Andererseits hat Ortega y Gasset dort dem endlosen reaktionären Pathos des Schweigens mit wenigen Worten den Boden entzogen: »Ob eine Erkenntnis aussprechbar ist oder nicht, hat nichts mit ihrem Wahrheitswert zu tun, denn das Schicksal, unsagbar zu sein, teilt das Höchste mit dem Niedrigsten. Weder Gott noch die Farbe dieses Papiers können mit Worten beschrieben werden. Die Unaussprechbarkeit ist eine zufällige Linie, welche die Grenzen des Zusammenfalls von Gedanke und Sprache bezeichnet.« (ebd. 188)

> Ich war stolz, dem weltberühmten Kulturphilosophen persönlich zu begegnen, und ein wenig aufgeregt. Als ich an seine Zimmertür klopfte, hörte ich drinnen eigenartige laute Geräusche. Vorsichtig machte ich die Tür des Zwischenflurs auf und bekam den Schock meines damals noch jungen Lebens.
> Der große Mann, von Statur eher klein und rund, lag nackend mit drei ebenfalls ausgezogenen schrillen Damen im Bett und – nun ja – philosophierte kräftig.
> »Komm rein, zieh dich aus!« rief er mir mit gutturaler Stimme fröhlich zu.
> Ich mochte dieser ehrenvollen Aufforderung nicht folgen und wies darauf hin, dass seit mittlerweile dreißig Minuten im Düsseldorfer Landtag eine exklusive Gesellschaft auf seinen Auftritt warte. »Unmöglich«, sagte Ortega. »Wann soll ich reden?«
> »Um elf Uhr«, antwortete ich, so wenig provozierend wie möglich, und dachte an die WDR-Sinfoniker, die inzwischen wahrscheinlich schon zum viertenmal Beethoven spielten.
> »Ja, ja, – elf Uhr. Aber elf Uhr abends! Kein vernünftiger Mensch hält am Vormittag eine Rede. Geh und sag Bescheid.«
> Es gelang mir, den großen Philosophen davon zu überzeugen, dass das öffentliche Echo auf sein Ausbleiben ihm womöglich doch weniger angenehm sein könnte, und auch die Mädchen redeten ihm gut zu. »Aber meine Sekretärinnen kommen mit und sitzen neben mir!« befahl er. Er meinte die schrillen Damen.
> Als wir im Parlamentssaal ankamen, gelang es mir, wenigstens zwei der Damen daran zu hindern, sich in die erste Reihe zu setzen, wo Ministerpräsident Karl Arnold und Papa Krone ihnen die Plätze hätten räumen müssen. Wie so oft waren es eigentlich ganz patente Mädchen. Nur eine ließ Ortega nicht von seiner Seite.
> »Was war denn das für eine Nutte, die da neben Ortega gesessen hat?« fragte mich Willi Daume nachher vorwurfsvoll.
> »Seine Sekretärin.« Mit zweifelnder Miene schritt er davon.
> Ortega y Gasset aber hielt einen Vortrag, vor dem man knien konnte. Geist, Witz, Gefühl, Weisheit, Formulierungskunst und tiefe Einsichten verbanden sich bei diesem Mann zu einem Weltbild von begeisternder Individualität. […] Alle hingen an seinen Lippen. Die Verspätung war längst verziehen.[62]

Gerhard Henschel zitiert diese Episode in seiner Buch *Menetekel*, das den vielsagenden Untertitel *3000 Jahre Untergang des Abendlandes* trägt. Man kann ihm nur zustimmen, wenn er sie so kommentiert: »In der Gestalt eines fröhlichen Hurenbocks, der eine Festversammlung auf sich warten lässt, tritt Ortega y Gasset in dieser Anekdote anders und keineswegs unsympathischer in Erscheinung als im Gewand eines Unheilspropheten.«[63]

62 Thoelke: Stars, Kollegen und Ganoven. 43–45.

63 Henschel: Menetekel. 11.

III.

12. Was macht die Reaktion?

Der Begriff der Reaktion. Nach diesem Gang durch die Geschichte reaktionären Denkens lässt sich ein Resümee ziehen in Form eines Begriffs des reaktionären Denkens. Gleichwohl fragt das Kapitel nicht danach, was die Reaktion *ist*, sondern nach dem, was sie *macht*. Es gilt, eine »pragmatische« Sicht vorzulegen, die dem gerecht wird, dass Reaktion primär eine Bewegung ist, in dem sich Denken, Affekt und Ästhetik auf charakteristische Weise kreuzen. Was also macht die Reaktion bzw. das reaktionäre Denken?

Das reaktionäre Denken ist eines, das ausweicht, auf einen Affekt. Das ist für sich genommen kein Problem. Die Idee, dass das Denken eine rein logische Angelegenheit ist oder sein soll, die sich gefälligst von Vorannahmen, Emotionen oder Präferenzen fernhalten soll, ist zutiefst naiv. Natürlich gibt es zurecht und glücklicherweise Verfahren, die eine Distanz zwischen die Denkende und den Denkgegenstand schieben, so dass jene nicht schon vorher weiß, was herauskommen wird. Das nennen wir dann Wissenschaft und Methode. Doch auch die Wissenschaft ist zuerst eine Praxis, die eingeübt und verinnerlicht wird, so dass sie und ihre Richtigkeit durchaus *gefühlt* werden. Der Glaube, Wissenschaft sei eine gefühlsfreie Angelegenheit, beruht auf einer sehr schlichten optischen Täuschung, die von Fleck exemplarisch aufgedeckt wurde:

> Gefühlsfreies Denken kann nur ein solches bedeuten, das vom momentanen, persönlichen Stimmungszustande unabhängig ist, aber aus einer durchschnittlichen Kollektivstimmung erfließt. Der Begriff eines überhaupt gefühlsfreien Denkens hat keinen Sinn. Es gibt keine Gefühlsfreiheit an sich oder reine Verstandestätigkeit an sich – wie wären sie nur festzustellen? Es gibt nur Gefühlsübereinstimmung und Gefühlsdifferenz, und die gleichmäßige Gefühlsübereinstimmung einer Gesellschaft heißt in ihrem Bereiche Gefühlsfreiheit.[1]

Alles Denken zutiefst affektiv durchdrungen und getragen ist. Das hindert gleichwohl nicht, dass es sich Einwänden und Nachprüfungen weit jenseits des Gefühligen stellen kann.

1 Fleck: Entstehung und Entwicklung. 67.

Dass jemand von einer Argumentation oder einer differenzierten Durchdringung eines Problems ausschert auf einen Affekt, ist außerdem keine Sache, die man nur oder irgendwie privilegiert bei Reaktionären findet. Bekannt und zurecht ridikülisiert ist dieses Gehabe bei manchen wohlmeinenden oder schlecht denkenden Linken, die vor eine komplizierte Situation mit vielen Verlierern gestellt nur ihre Empörung zu konstatieren wissen, ohne aber tiefer in das Problem einzudringen – was allein eine Lösung ermöglichen würde. Schließlich kann es auch vorkommen, dass dieses Ausscheren am Ende aller Worte die einzige mögliche Antwort ist: Wenn alle Argumente ausgetauscht sind, wenn das Gegenüber die besten Gründe auf seiner Seite hat, wenn einem keine Gründe mehr einfallen, um die eigene Haltung zu rechtfertigen, wenn man vielleicht nicht einmal mehr weiß, ob man selbst nun recht hat oder nicht – dann kann man doch in voller Evidenz wissen, dass der andre jedenfalls nicht recht haben *kann*, dass, was er vertritt und vorschlägt, falsch ist.

Es ist also nicht dieses Ausweichen des Denkens hin ins Affektive, das per se die Reaktion charakterisiert, und auch nicht, was per se ihr Problem darstellt. Es geht bei ihr letztlich um ein ganz genau bestimmbares Verhältnis von Denken, Affekt und Ästhetik. Wir müssen im Grunde drei Aspekte näher bestimmen:

Wovor weicht die Reaktion aus?

Wohin weicht sie aus?

Und welcher Gesamteffekt ergibt sich daraus?

Die zweite und die dritte Frage werden dabei in einem Rutsch zu beantworten sein.

Wovor weicht die Reaktion aus? Die Antwort auf diese Frage ist nach allem Vorangegangenen nicht mehr schwer. Das, wovor die Reaktion zurückscheut, ist die moderne Welt. Das besagt noch nicht viel, zumal da viele Reaktionäre auch in technologischer Hinsicht eine entschieden zukunftszugewandte Haltung einnahmen. Der italienische Futurismus, der seinen Namen nicht zufällig trägt, fand ebenso wenig durch Zufall Eingang in den italienischen Faschismus, auch wenn das keine simple Geschichte ist. Was den Reaktionär abstößt, ist nicht die Moderne, nicht die Technik, nicht die Wissenschaft, es ist keine dieser Veränderungen für sich genommen. Es ist noch nicht einmal die politische Neuausrichtung, die mit der Moderne verbunden ist, für sich genommen: Ortega y Gasset hatte Sympathien für eine parlamentarische Demokratie und Ayn Rand trat für eine radikale Praxis individueller Freiheit ein, die die Sphäre des Politischen auf das absolute Minimum reduzieren sollte.[2] Nein, was den Reaktionär abstößt, genauer: was die eigentümliche Bewegung auslöst, die die Reaktion darstellt, ist das, was der Moderne zugrunde liegt oder doch zwingend aus ihr fließt, und zwar insofern »die Demokratie dagewesen ist«: »la démocratie est déjà passée par là«.[3] Mit diesem Ausdruck beschreibt Rancière eine historische Situation, in der der Gedanke und der Anspruch einer demokrati-

2 Freilich, Ortega y Gasset gehört nur bedingt in die Galerie der Reaktionäre, und Rands große Freiheit wird am Ende in noch größere Unfreiheit führen. Die anti-politische »Neutralität« des reaktionären Denkens – wo sie überhaupt vorgetäuscht wird – erweist sich als höchst instabil, oder noch genauer: als metastabil. Die kleinste Verunsicherung des Zustandes kann sie kippen lassen, und dann kippt sie unweigerlich in die Schründe des Primitivismus.

3 Rancière: La mésentente. 36. Das Unvernehmen. 29.

schen Organisation des menschlichen Zusammenlebens so eindeutig und ausdrücklich ausgesprochen worden ist, dass er nicht mehr ignoriert werden kann, dass er fortan jede Auseinandersetzung über das Politische prägen muss. Natürlich kann er vergessen werden, oder verdrängt, unterdrückt; aber das erfordert Zeit und Arbeit. So sind die oft radikaldemokratischen Forderungen, die im Englischen Bürgerkrieg um die Mitte des 17.Jhs. artikuliert worden, nicht unmittelbar geschichtsträchtig geworden, wohingegen die Französische Revolution eine echte Zäsur darstellt, weil von ihr her eine ununterbrochene Linie zum modernen Denken der Demokratie führt – ein Grund, weshalb manchen Reaktionären wie de Maistre oder Schmitt diese Revolution wie der große Sündenfall erschien.

Aber noch genauer: Was ist es, das abstößt, in einem geradezu physischen Sinn?

Was so anstößig und abstoßend ist, ist die *Zumutung*, dass nun alles von allen gleichermaßen betastet, begafft, bequatscht werden kann und darf; dass jeder Dahergelaufene bei allem seine Ansprüche meint geltend machen zu dürfen; dass überhaupt alles irgendwie gleichermaßen ernstgenommen sein will, sogar solches, was von keinem sich selbst und die Vernunft respektierenden Menschen ernstgenommen werden kann; dass es nichts Exklusives mehr gibt, nichts Herausgehobenes, nichts Großes; dass in den Schwatzbuden der Parlamente alles, selbst noch das Wichtigste, zu Tode geredet wird; dass einem Jazz-Musik und Trance und Mallorca-Pop als irgendwie auf der gleichen Ebene wie die Symphonien Beethovens vorgesetzt wird, weil doch vorgeblich alles Musik sei, und am Ende eh alles eine Frage des Geschmacks; dass ich nicht mehr auf meine ausgezeichnete soziale Position hinweisen darf zur Erklärung und Rechtfertigung meiner Urteile; dass die Maschinerien moderner Staaten alles gleichmachen und jeden Menschen, noch den besten, zu einer Nummer unter anderen machen; dass ihre Bürokratie unnachgiebig alles, was wir tun, in einen Sumpf der Zahlen und seelenlosen Kategorien hineinziehen, auch mich; dass sich sogar der große Philosoph selbst um seine Steuererklärung kümmern muss, um seine Wäsche, vielleicht sogar um seine eigenen Kinder; dass er und die anderen Kulturträger gezwungen werden sollen, in den Proleten oder in den Arbeitern mehr zu sehen als nur die Verfügungsmasse der Großen; dass das Volk angeblich von sich aus und in seiner Abweichung zu den Eliten, die sonst in seinem Namen zu sprechen vorgaben, eine Stimme, viele Stimmen, mit einer eigenen Würde haben solle und nicht mehr nur der Umweg sei, um auf sechs oder sieben große Männer zu kommen, wie es Nietzsche mal formuliert;[4] dass alle Menschen gleich seien, dieses große »demokratische Vorurteil« (wieder Nietzsche), dem doch die alltäglichsten Erfahrungen widerstreiten, in denen man nur klar unterschiedenen Menschen begegnet: Männer und Frauen, Weisen und Narren, Helden und Verbrechern, Deutschen und Arabern, Gebildeten und Ignoranten, Intelligenten und Dummen; dass – und darin spitzt sich diese ganze Zumutung am Ende zu – eine *Einebnung* stattgefunden hat, die aber nicht nur sozial oder politisch ist, auch nicht nur kulturell oder ästhetisch, auch wenn sie in all diesen Bereichen ihre Manifestationen hat, auf die sich die Reaktionäre je nach Vorlieben besonders stützen; nein, diese Einebnung betrifft am Ende den Charakter des Wirklichen selbst: *Es ist die Wirklichkeit als solche, die droht verloren zu gehen*. Alles ist irgendwie gleich, alle Unterschiede und Hierarchien, die man aufstellen möchte, werden von

4 Vgl. Jenseits von Gut und Böse. § 126.

den vorgeblich Aufgeklärten immer nur als Konstrukte entlarvt. Es ist nicht eine weltanschauliche, metaphysische Orientierungslosigkeit, die das Problem darstellt. Das ist noch viel zu abstrakt und verkopft formuliert. Da ist keiner orientierungslos. Die Reaktionäre sind Reaktionäre in dem Maß, in dem sie abgestoßen sind. Sie spüren ein Versickern des Wirklichen im Alltäglichen, Bedeutungslosen, im Klein-Klein. Das Wirkliche gleicht nicht mehr einem Strom, der, vom Berghang hinunterjagend, alles mitreißt – aber was heißt hier wohl »nicht mehr«? –, sondern nur mehr einem lauen Nieselregen in einer Steppe, der, kaum auf die Erde gefallen schon vergessen ist, wenn er nicht vorher schon verdunstete. *Früher*, meinen die Reaktionäre, wäre das anders gewesen. (Selbst eine so modernistische Autorin wie Rand hat noch ihre große Nostalgie, und seien es auch die immer wieder zitierten 150 Jahre des fast vollkommenen Kapitalismus in den USA.) Es gab Zeiten, in denen die Wirklichkeit noch Wirklichkeit war, fest, widerständig, zuverlässig. In der man in Berührung mit ihr leben konnte. In der noch nicht alles gefiltert und nivelliert war. Diese Zeiten sind verloren. Heute leben wir in einer Nicht-Realität, die daher rührt, dass wir auf der Basis einer falschen, unwirklichen Philosophie (die der Gleichheit von allen und allem) das Wirkliche verfehlen und an seine Stelle eine Gleich-Gültigkeit gesetzt haben, die zur höchsten Tugend stilisiert wurde. Was der Reaktionär für sich beansprucht, ist kurz gesagt das Recht zu sagen, dass Small Talk unerträglich ist (dem aber die Kunst der gebildeten, aristokratischen, gewitzten Konversation entgegengesetzt werden kann); das Recht zu sagen, dass Micki Krause keine Musik, sondern Lärm ist, Schleim (wie der männliche Protagonist in Fassbinders *Martha* es über Donizetti hinausbrüllt); das Recht zu sagen, dass die moderne Existenz mit ihren Versicherungen, allgemeinen Bürgerrechten und Sozialsystemen alle gleichmacht und alle in Watte einpackt, sie damit, selbst wenn sie es nicht schon waren, endgültig aller Lebenskraft beraubt. Und er beansprucht nicht nur, das sagen zu dürfen, sondern damit auch jede Diskussion zu beenden.

Man kann Schlagworte wie Pluralismus oder Demokratie einsetzen, um anzudeuten, was so abstoßend ist, dass es manche zu Reaktionären macht. Aber man darf sich an diesen Schlagworten nicht festhalten. Sie bezeichnen immer nur einen letztlich abstrakten Aspekt. Es geht um eine tiefempfundene Erfahrung, dass, wenn dieses Bündel moderner Entwicklungen das letzte Wort hat, die Wirklichkeit als solche verloren ist. *Das* – so spricht es der Reaktionär unumwunden aus – das kann nicht die Wirklichkeit sein. Wenn *das* die Wirklichkeit ist, dann ist die Nichtexistenz dem vorzuziehen. Er will gerne – so erklärt er vom Schreibtisch aus, und das Feuer knistert dabei heimelig im Kamin – im Kampf, im Krieg sein Leben riskieren, aber er will gefälligst nicht den Fragebogen zur Aufnahme in die Krankenversicherung ausfüllen, das ist nun wirklich zu viel verlangt. Das ist deshalb zu viel verlangt, weil es den großen Mann oder die große Frau verkleinert, auf das Maß der anderen einschrumpft, denn er und sie müssen nun dasselbe machen wie die anderen und das, was sie da machen müssen, macht sie zugleich den anderen gleich (die auch alle in derselben Versicherung sind, die im selben Sinn Steuerzahler sind, die genauso wie sie Bürger sind).

Daher kommt auch die große reaktionäre *Angst*. Sie gebärdet sich oft geradezu rational. So wenn der Stichwortgeber der Reaktionäre, Hobbes, ganz konkret eine Angst vor den anderen Menschen hat, denen er nicht trauen zu können glaubt: Wenn die Zügel, so ist es für ihn ganz evident, nur einmal gelockert werden, schlagen die Menschen sich ge-

genseitig die Köpfe ein. Oder die noch viel scheinbarer rationale Angst, deren Rationalität umso vehementer durch pure Wiederholung behauptet wird, die Rand umtreibt: dass die Menschen, sobald sie nur eine einzige uneigennützige Handlung begehen, auf dem Weg der Selbstzerstörung sind und dass die minimalste Einschränkung des ganz freien Kapitalismus sofort Unfreiheit, Totalitarismus und Verfall heraufbeschwört. Manchmal verbrämt sich diese Angst in theologischen Termini, hinter denen das Wahnhafte nur allzu sichtbar hervorlugt, wie bei Schmitt. Manchmal aber ist dieser gesamte Komplex auch in geradezu exemplarischer Reinheit philosophisch ausgedrückt, so bei Heidegger: Dass die alltägliche Existenz etwas Falsches hat, eine Verzerrung ist, eine Verblendung; dass das, was wir den lieben langen Tag über von uns geben, nur leeres Gerede ist; dass eine vollkommen adäquate Existenzweise die der Langeweile ist, in der uns nichts Bestimmtes mehr langweilt, sondern die Leere des Wirklichen selbst erfahren wird; dass das Sein, in dem wir sind, auch ein Nichts genannt werden kann; und dass die angemessenste Erfahrungsweise dieses Seins, das ein Nichts ist, die Angst ist, vollkommen gegenstandslos, rein – das alles ist in Wahrheit keine Beschreibung der menschlichen Seinsweise allgemein und schlechthin; es ist auch nicht die Art und Weise, wie sich die Existenz unter den Bedingungen der Moderne präsentieren muss, in einer objektiv geforderten und geförderten Unwahrheit. Das alles ist vielmehr nur der genaue Ausdruck einer gewissen Sensibilität, die sich von den modernen Umständen beleidigt fühlt. Das Buch als Konfessional: *Sein und Zeit* ist vielleicht auch Philosophie; es ist aber ganz gewiss, wenn auch unbeabsichtigt, das Bekenntnis des Reaktionärs, der Angst hat, dass ihm die Wirklichkeit abhanden gekommen sein könnte. Profanisierung des Großen, Vergrößerung des Wertlosen, Betastung des Unberührbaren, Gleichmachen des außergewöhnlichen Menschen, Verlustiggehen des Wirklichen, das sind ebenso viele verschiedene Ausdrücke für ein und dieselbe Erfahrung, oder vielleicht auch andere Schwerpunktsetzungen.

(Auch bei Rand taucht dieses Motiv immer wieder auf: In *The Fountainhead* beschreibt sie immer wieder die Situation, dass den anderen, den mittelmäßigen, durchschnittlichen Menschen in ihrer Konfrontation mit Howard Roark die Gewissheit prekär wird, dass sie existieren. Ist er unwirklich und wir wirklich oder ist es andersherum, so fragen sich die Leute dann unwillkürlich. Und das ist auch ganz folgerichtig, da ja Roarks kompromisslose Ausführung der Wirklichkeit, die er ist, die halbherzige oder viertelherzige Existenzweise der anderen Lügen straft. Die leben eben *nicht* wirklich, *nicht* im vollen Sinn. Das findet seine philosophische Entsprechung in Rands These, dass die, die nicht rein vernünftig existieren, nur eine tierische, aber keine volle menschliche Existenz für sich beanspruchen können. Und wie immer weiß Rand genau, wer in welche Kategorie fällt.)

Es folgt hieraus auch der eigenartige Umstand, dass sämtliche Reaktionäre sich als Kämpfer gegen den Nihilismus und den Zynismus ansehen, und das, obwohl von außen betrachtet, also von dem Standpunkt von solchen, die nicht Reaktionäre sind, deren Ideen oft höchst zynisch wirken. Gerade dieser Zynismus scheint dann dem Nihilismus Vorschub zu leisten. Doch das ist eben nur von außen so. Denn der Nihilismus ist nur der abstrakte Name für das, was der Reaktionär empfindet und verabscheut: dass alles sich gleich (geworden) ist. Nihilismus heißt für ihn: es gibt keinen Unterschied zwischen den Dingen mehr, zumindest keinen, der sich durchsetzen ließe. Um *diesem* Nihilismus et-

was entgegenzusetzen, der den Quell des Lebens versiegen lässt, ist dem Reaktionär *jedes* Mittel recht, auch solche, die wie ein Hohn auf menschliche Werte erscheinen müssen.

Wohin? Das also ist der Startpunkt, das, wovon sich der Reaktionär abstößt, weil er sich davon abgestoßen weiß. Das ist die Welt, die bürgerliche Welt, in der alle sich Tag für Tag den immergleichen, trivialen Anforderungen stellen müssen, eine vulgarisierte Welt, betatscht von tausend Händen und Augen (die nicht weniger aufdringlich sind), ekelhaft gleichförmig und gänzlich unangemessen für die große Zukunft, die ein jeder Reaktionär sich selbst prophezeit.

Aber wohin springt er nun, in seiner verzweifelten Flucht aus der geordneten modernen Welt? Eine echte, wirkungsvolle Flucht hieraus könnte ja nur in der Erstellung eines anderen Lebens bestehen, in der Transformation des Bedeutungslosen, Verrechneten ins Große und Wahre. Aber dazu müsste man entweder an einer geduldigen Arbeit der grundlegenden politischen Veränderung teilnehmen oder wenigstens das eigene Leben so reformieren, dass es als Anfang und Vorbild einer würdigen Existenz dastehen kann. Das Problem: Wenn man wirkungsvoll in dieser Welt handeln will, dann muss man sich einlassen auf die Durcharbeitung ihrer Organisation; man muss also nicht nur mit genau der verflachten modernen Welt kollaborieren, die man überwinden will, sondern sich von ihr noch die Methoden dazu entleihen, zumindest teilweise. Für den Reaktionär ist das keine Option. Sein Urteil gegen die beiden genannten Wege – Utopie! Eskapismus! – ist nur folgerichtig und besiegelt das, was wir schon wissen: Dass die Reaktion zwar politisch hoch folgenreich ist, dass sie zur Erstellung und Durchführung einer ernstzunehmenden politischen Alternative aber aus prinzipiellen Gründen unfähig ist.

Was aber ist ihre Zuflucht? Wohin rettet sich die Bewegung, in der sich der Reaktionär von der modernen Welt abgestoßen und hinausgeschleudert weiß? Im Grunde ist das Ziel oder besser der Ankunftsort dieser Bewegung in ihr selbst vorgezeichnet (denn es handelt sich hier ja nicht um irgendeine bewusste, gezielte Fahrt). Das, wovor die Reaktion flüchtet, was sie davontreibt, ist die *Einebnung der Differenzen*, die *Entleerung der Realität*, die *Verflachung der Intensität*, die sie der Moderne vorwirft. In einem ästhetischen, affektiven und ontologischen Sinn beklagt die Reaktion, dass es nichts Wahres, Wirkliches, dem Großen Mann Würdiges mehr gibt, dass das Klein-Klein und die Pfoten der Wert- und Folgenlosen alles Heilige in den Sumpf der Gleichmacherei gezogen haben, dass am Ende die Moderne mit ihrer Abtragung der Hierarchien und der sie konstituierenden Schranken der Wirklichkeit die Essenz entzogen hat. Was bleibt, ist Flachheit, Langeweile, Leere, leblose Wiederholung, überfeinerter Genuss oder im Gegenteil vulgärer Spaß, aber nirgends Herausforderungen, die einem echten Menschen wert sind, nirgends Opferbereitschaft, Einsatz, Hingabe, nirgends ein Gipfel, der herausragt – die Pinie kann am Ende nur auf den Blitz warten. Wohin also führt die Flucht der Reaktion?

In die massive, entschiedene, die fast und manchmal tatsächlich gewaltsame Herstellung der Intensität als solche. Was der Reaktionär sucht, wonach er sich sehnt, das ist ein scharfer Unterschied, eine echte Schranke, die man eben nicht mehr einfach übertreten kann. Und so ein Unterschied, das wirklich Andere weist sich aus durch einen *Affekt*. Aber es ist nicht so wichtig, was für ein Affekt das ist. Wichtig ist, dass er *stark* ist. Der Reaktionär ist ein wenig in der Position des Hysterikers, der eine zu hohe Reizschwelle hat, so dass er immer wieder starke Reize aufsuchen muss; andernfalls würde ihn eine solche Fad-

heit einholen, dass er meinte, vergehen zu müssen. (Jedoch, das ist nur eine Analogie. Es geht nicht an, die Reaktion zu pathologisieren, zumindest nicht in bestehenden und verfügbaren Kategorien. Vor allem hat die Reaktion eine Geschichte und jeder Reaktionär hat die seine, und dass es da eine Ähnlichkeit zur Hysterie gibt, ist mehr als zweifelhaft.) Was der Reaktionär will, ist, *endlich etwas fühlen*, etwas, das ihn der Wirklichkeit und des Werts des Wirklichen versichert. Und des eigenen Lebens.

Deshalb nimmt die Reaktion eine *formalistische Wendung*. Sie weiß, was sie nicht ertragen kann. Sie weiß aber nicht, wo sie einen anderen Ort fände, an dem sie leben könnte. Daher sucht sie nun nicht mehr einen Ort, keine volle Realität, sondern nur mehr die Erstellung genau der Momente, die ihr in der Moderne abgehen. Sie sucht nicht mehr nach einem inhaltlich bestimmten Entwurf, wie man leben könnte, sondern nur mehr nach der puren Form, die ein Maximum an Intensität, an Realitätsaffekt beschert. Und weil es diese Form nicht schon einfach so gibt – und sei es nur deshalb, weil es Formen als solche nun einmal nicht gibt –, muss die Reaktion sie herstellen. *Die Reaktion ist wesensmäßig die Inszenierung der Intensität, und zwar der Intensität als solcher*. Eine Inszenierung, die den Zweck hat, dass man sich in ihr verlieren kann; sie muss stark sein, so stark, dass man sich an ihr berauschen kann, und zwar sogar dann, wenn man selbst sie hergestellt hat. Eine Ironie der Reaktion, die an Ironien reich ist: *dass sie dem Verlust der Wirklichkeit mit einer Inszenierung zu begegnen sucht*.

Wie gelangt man zu solcher Intensität in Reinform? Intensität entsteht aus Reibung. Die Parole lautet also, die Reibung ins Höchste zu treiben. Wo findet man die größte Reibung und damit den stärksten Affekt? *Im Kampf*.[5] Der reaktionäre Abscheu vor dem Pazifismus entstammt ironischerweise der Sorge um die Existenz. Die bürgerliche oder sozialistische Träumerei vom allseitigen Frieden ist dem Reaktionär ein Bild des Todes. Der Friede, vor allem in seiner bürgerlichen Version, züchtet einen Menschentypus, dessen ödes Leben keinen Schilling wert ist, weil in ihm eben nichts passiert. (Den Kommunisten können die Reaktionäre, bei aller ideologischen Feindschaft, nicht selten Achtung zollen in dem Maß, in dem jene ihrerseits den Kampf bis zum Letzten verherrlichten – also: in dem Maß, in dem die Kommunisten Reaktionäre waren. Man vergleiche Schmitts Haltung zu Mao.)

Kampf, Krieg, Konflikt, die aussichtslose Anstrengung gegen das Übermächtige, das *Erhabene* sind die Elixiere, in denen der Reaktionär nach einer Bekräftigung des Seins sucht. Der Jungbrunnen ist paradoxerweise die Konfrontation mit Tod und Auslöschung. Wenn es eine natürliche Verbundenheit der Reaktion mit der Ästhetik gibt (so sehr, dass man die übers Ziel hinausschießende, aber eben auch nicht unwahre These vertreten konnte, dass der Faschismus vor allem ein ästhetisches Phänomen sei), dann deshalb, weil die Affektstärke, die die Reaktion braucht, nun einmal erst hergestellt werden muss. Und es ist vielleicht kein Zufall, dass der, der als Begründer der Reaktion gilt, auch der Neustifter der ästhetischen Kategorie des Erhabenen in der Moderne war.[6]

---

5 Der reaktionäre Formalismus birgt in sich, weil er nun einmal die *stärksten* Affekte aufsucht, schon seine eigene Überwindung im Brutalismus: Letztlich bleibt nur wenig übrig an Optionen für die inhaltliche Füllung des Formalismus, und sie alle haben mit Gewalt zu tun.

6 Susan Sontag spürt in einem kurzen Text der Faszination des Faschismus nach, in dem eigenartigerweise der Begriff des Erhabenen nicht fällt, wenn dieses auch der Sache nach da ist. Anlass

Was Walter Benjamin über die Beziehung von Faschismus und Ästhetik, gespiegelt um die Achse des Krieges, schreibt, bleibt von finaler Richtigkeit (auch wenn er eine andere Herleitung ins Werk setzt als ich, eine, die stark von den marxistischen Betrachtungen der Eigentumsverhältnisse geleitet ist): »*Der Faschismus läuft folgerecht auf eine Ästhetisierung des politischen Lebens hinaus.* […] *Alle Bemühungen um die Ästhetisierung der Politik gipfeln in einem Punkt. Dieser eine Punkt ist der Krieg.*«[7] »*So steht es um die Ästhetisierung der Politik, welche der Faschismus betreibt. Der Kommunismus antwortet ihm mit der Politisierung der Kunst.*«[8]

Wir sind mit den Ironien und Widersprüchen aber noch nicht ans Ende gekommen. Denn der Kampf der Reaktion ist *aussichtslos*. Und er ist nur so schön, *weil* er aussichtslos ist. Wäre er es nicht, dann hieße das ja, dass man irgendwann in den Zustand der Überwindung der einen Partei durch die andere geraten könnte, mit anderen Worten: in den Frieden, *horribile dictu*. Und der Friede wäre eben gleichbedeutend mit dem endgültigen Verlust des Seins, des Lebens, der Wirklichkeit. Der Kampf *muss* endlos sein. Er muss kosmische, mindestens aber epische Ausmaße haben. Man denke an die kuriosen Blüten, die das bei Schmitt treibt, wenn er sich selbst als »Katechon« imaginiert, d.h. als denjenigen, der den Ausgang des ewigen Streits zwischen Gut und Böse hinauszögert, um das Ende der Welt noch ein wenig auf Abstand zu halten. Und bei Burke taucht immer wieder Miltons Satan als Stichwortgeber zum Erhabenen auf – jener gefallene Engel, der, da er nun einmal Engel ist, *wissen* muss, dass gegen den Allmächtigen niemand bestehen kann, und der dennoch kämpft. Schwadroniert die Reaktion vom Untergang des Abendlandes, dann deshalb, weil dieser Untergang, als Prozess genommen, nicht so sehr ihr Schreckgespenst als vielmehr ihr heimliches Phantasma ist. Oder genauer: Weil dieser Untergang als immer und ewig *drohender* so hervorragend als Affektproduzent funktioniert, ist es gerade die Drohung des Untergangs, auf die nicht verzichtet werden kann,

---

ist die »Rehabilitierung« Leni Riefenstahls, die in der Tat von allen Exkulpationen und Unaufrichtigkeiten begleitet ist, die wir im Lauf dieser Kritik der Reaktion bereits kennengelernt haben. Riefenstahls gesamte »künstlerische« Arbeit ist, so eine der Thesen Sontags, zutiefst faschistisch. Das beginnt mit der Bergromantik der frühen Filme, in denen die Höhe als zugleich wunderschön und gefährlich imaginiert wird, in der somit die Verquickung von Wagemut und Todessehnsucht kulminiert. Ganz deutlich ist das natürlich in den Dokumentarfilmen für die Nazis, die nicht einfach nur »dokumentieren«, was geschieht und deshalb (Riefenstahls späterer Selbstdarstellung gemäß) einfach objektiv sind. Vielmehr dreht sich hier das Verhältnis um, insofern etwa der Parteitag 1934 mit Blick auf Riefenstahls Film gestaltet wurde! Der Faschismus ästhetisiert *sich*, um einen Affekt herzustellen. (So wenig wie Schmitt nur Jurist ist, so wenig ist Riefenstahl nur Dokumentarfilmerin.) Und ebenso ist die Kriegergesellschaft der physisch perfekten Nuba, die Riefenstahl fotografierte, Anlass für die Aktivierung faschistischer Sensibilitäten. In allen Fällen wirkt die Anziehung urtümlicher Kraft und Macht und die Lust an der Unterwerfung (der eigenen wie der anderen). »Fascist art glorifies surrender, it exalts mindlessness, it glamorizes death.« (Fascinating Fascism. 67) Auch Sontag konstatiert die unbezweifelbare Einheit von Ästhetik, Erotik und Politik, die sich etwa darin kundtut, dass gerade die SS Eingang in sexuelle Phantasmen findet, denn sie ist »the ideal incarnation of fascism's overt assertion of the righteousness of violence, the right to have total power over others and to treat them as absolutely inferior« (72f.).

7 Benjamin: Das Kunstwerk. 42.

8 Ebd. 44.

wenn die Wirklichkeit gerettet werden soll. Der Reaktionär schließt sich in eine unbestechliche Logik ein, in der, weil alle verlieren, alle gewinnen, in der Kampf, drohender Untergang, aussichtslose Auflehnung, das längst und unrettbar Verlorene Mittel, Einsatz und Gewinn der Existenz sind. Ich kann da ja nur für mich sprechen, aber mir ist eine Denkweise lieber, in der man auch wirklich mal gewinnen kann.

Jedenfalls führt das zwingend dahin, dass die Reaktion auf ihren Feind nicht verzichten kann. Die Reaktion ohne die Moderne ist nicht nur rein begrifflich nicht denkbar, weil sie nun einmal Reaktion auf die Moderne ist. Die Reaktion braucht die Moderne vor allem als Gegenüber, als Katalysator einer eskalierenden Wechselwirkung, die allein noch die Wirklichkeit bezeugen kann, die die Moderne längst gekillt hat. Den Kampf gegen die Moderne gewinnen heißt für den Reaktionär, ihn endlos verlängern. Und das heißt eben auch: die Moderne am Leben halten, um jeden Preis, als Objekt des Abscheus. Die Reaktion ist der Hass auf die Moderne, der der Moderne vorwirft, alle Wirklichkeit gestrichten zu haben, und dem jetzt nur noch dieser selbe Hass als Wirklichkeit bleibt. Man versteht denn auch von dieser Seite aus gut, warum die Reaktion zu keinem einzigen ernstzunehmenden politischen Vorwurf imstande ist: sie verzehrt sich in der Ablehnung, aus der sie ihre Existenzgarantie und ihre Impotenz zugleich zieht.

Die Reaktion ist auch deswegen ein eigenartig paradoxes Unternehmen, weil sie genau die Behauptung, die sie der Moderne als den Großen Verrat vorwirft, internalisiert hat: dass es nämlich in dieser Welt keine Hierarchien gibt. Es gilt, diese erst wieder herzustellen. Das sieht man daran, dass sich der Kampf, der hierzu das Mittel ist, im Grunde zwischen Gleichen abspielt. Was bei Hobbes eine so brutale wie nüchterne Begründung erhält – wir sind alle einander gleich, weil im Prinzip jeder Mensch jeden anderen umzubringen imstande ist –, wird bei Schmitt zum metaphysischen Prinzip erhoben: Freund und Feind, das sind letztlich doch solche, die auf derselbe Stufe stehen. Der Kampf spielt sich in der Ebene ab, wie in den Stellungsschlachten des Ersten Weltkriegs. Die Ironie besteht darin, dass die Reaktion mit den Mitteln der Moderne dieser ein Schnippchen schlagen will: *die Gleichheit benutzen, um eine Ungleichheit zu etablieren*. Die Ungleichheit, das ist die des Siegers und des Verlierers, des Starken und des Schwachen. Und wenn sich das z.B. mit antisemitischen Klischees verbindet, dann wird daraus ein gezinkter Wettbewerb, weil sich eine Partei dem ehrlichen Kampf Mann gegen Mann entzieht und stattdessen zersetzend im Untergrund arbeitet. Die Ungleichheit wird damit nur umso deutlicher, sie ist aber auch hier mit einem Krieg begründet, der diesmal aber im Verborgenen immer schon tobt.

Es ist diese Doppelgesichtigkeit, diese zweiseitige Strategie, die es möglich macht, dass sich etwa Rand zu einer Verteidigerin der Individualität und Freiheit hochstilisiert, dass sie das ausdrücklich mit den egalitären Ideen des Liberalismus verbindet, dass sie in Wahrheit aber nur eine umso restlosere Begründung für reale Ungleichheit und für das Recht der Tüchtigen und Intelligenten liefert, die Faulen und Dummen zu benutzen.

Eine Transzendenz kennt Rand nicht, keinen Gott, keine Erlösung. Und damit ist sie emblematisch für die Reaktion. Die Reaktion ist, selbst wenn sie gelegentlich christlich oder quasi-mystisch auftritt, im Wesen *irreligiös*.[9] Auch hierin ist sie Produkt der Moder-

9 Schmitt geriert sich immer entschieden katholisch. Eigenartig ist es aber schon, dass bei ihm z.B. von Gnade, Erlösung oder Nächstenliebe kaum die Rede ist. Hingegen ist die umworbene theolo-

ne, die sie bekämpft. Der Kampf ist einer in der Ebene, in der ontologischen Ebene. Aus diesem Kampf sollen die großen Differenzen und Hierarchien wiedererstehen, die die Aufklärung zugeschüttet hatte, als sie Gott, den König und die Großen ihres Prestiges beraubte und aus ihnen schnöde Vorkommnisse in einer ausgeleuchteten Welt machte. Die Desillusionierung hat die Reaktion aber geerbt. Sie glaubt eben auch nicht mehr an natürliche Unterschiede und ontologische oder charakterliche Stufungen, und die Biestigkeit, mit der sie manchmal auf die Infragestellung solcher Hierarchien antwortet, mit der sie also diese Hierarchien vorgeblich verteidigt, zeigt schon zur Genüge an, dass sie daran nicht mehr glaubt – und dass es das ist, worüber sie sich am meisten erbost. Wie nun aber solche Hierarchien schaffen, wenn es kein Oben mehr gibt? Wie soll die Bewegung der Reaktion auch in dieser Hinsicht ein Ziel erreichen, in der Auffächerung der platten Welt der Moderne zu einer Schichtung, in der Reibungen verstetigt werden können, wenn man sich nicht mehr in Richtung auf eine Transzendenz, auf ein Höheres strecken und hinziehen lassen kann? Es gibt nur einen Weg: sich abgrenzen nach unten. Aber dieses Unten ist eben dann nicht einfach der besiegte Gegner, wie man ihn in den Epen und Tragödien sieht. Hektor ist Achill unterlegen; aber wir kennen seinen Namen. Hektor und Achill, die begegneten sich tatsächlich auf Augenhöhe: zwei Adelige, zwei bewährte Kämpfer, Anführer und Helden ihrer Völker, mit einem Stammbaum, der in beiden Fällen letzten Endes auf Götter zurückführte. Auch wenn die Reaktionäre solche Geschichten lieben, sie selbst schreiben eine ganz andere. Denn auch bei Jünger bleibt ja der andere, den man dort im Kampf Mann gegen Mann killt, namenlos. Seine Tötung kann und muss deshalb endlos wiederholt werden, mit anderen Worten: In Ermangelung eines besonderen Prestiges des Gegners kann nur mehr seine große Zahl die Größe des Helden anzeigen, sein Überleben, wie Canetti das formuliert.

> Der Augenblick des *Überlebens* ist der Augenblick der Macht. Der Schrecken über den Anblick des Todes löst sich in Befriedigung auf, denn man ist nicht selbst der Tote. […] Man will ihn [den Feind] fällen, um zu fühlen, dass man noch da ist und er nicht mehr. Er soll aber nicht ganz verschwunden sein, seine leibliche Anwesenheit als Leiche ist für dieses Gefühl des Triumphes unerlässlich. […] Wem dieses Überleben oft gelingt, der ist ein *Held*. Er ist stärker. Er hat mehr Leben in sich.[10]

Was sich so als Kampf zwischen zweien ausgibt, ist in Wahrheit etwas anderes: Es ist ein Kampf gegen etwas Namen- und Gesichtsloses, gegen etwas, das nicht eines, nicht zwei ist, sondern unabzählbar Viele, ja: *gegen die undifferenzierte Vielheit* als solche. Gegen sie anrennen, sich über sie erheben, sie hinter sich und als Körpermatsch der Getöteten unter sich lassen, als Leichenberg, auf dem man in die Höhe steigt, als Sumpf, aus dem man sich herausarbeitet zum Licht: das ist das Imaginarium der Reaktion. Wenn man schon nicht gezogen werden kann, weil es oben nichts gibt, dann muss man eben klettern. Und man klettert über andere. Aber nicht über eine bestimmte Anzahl von bestimmten anderen, sondern über die Haufen derjenigen, die durch nichts ausgezeichnet

---

gische Figur des Katechon ein Schema des Kräftemessens. Fast ist man versucht zu sagen, dass so etwas nicht mal der Katholizismus verdient hat. Und dann erinnert man sich wieder: Doch, hat er.

10 Canetti: Masse und Macht. 267f.

sind, mit einem Wort: die es nicht verstehen oder vermögen zu klettern. Die undifferenzierte Vielheit, die widerlich gleichförmigen, trivialen, ungeschliffenen Vielen sind in der reaktionären Imagination sowohl Ausdruck der Gleichmacherei der Moderne und deren politische Waffe als auch das, was man hinter sich zu lassen hat, wenn sich aus dem Schleim der modernen Welt herauskämpfen will. Und sie sind das, was sich in letzter Wahrheit erst in diesem Herauskämpfen ergibt: Erst von da oben sehen die Menschen, die man immer schon meinte, verabscheuen zu dürfen, endlich auch so aus, wie sie immer schon waren: wie Ameisen. Die Gleichheit der Moderne mit der Gleichheit selbst überwinden, im Kampf. Danach nämlich gibt es die Großen und dann noch den ekligen Haufen der Mittelmäßigen – und für einen Reaktionär ist das Mittelmaß schlimmer als das Schlechte.

Die Reaktion ist deshalb auch nicht zwangsläufig rassistisch, sexistisch, antisemitisch oder ähnliches. Nicht zwangsläufig, aber doch oft genug. Vor allem ist sie jedenfalls anti-emanzipatorisch, denn die organisierte Bemühung von bestimmten Gruppen, eine soziale, politische, rechtliche oder ökonomische Gleichstellung mit den Mehrheiten zu erringen, ist in sich Ausdruck der Einebnung natürlicher Differenzen im Namen einer Vielheit – einer puren, ungeschiedenen, ordnungslosen Vielheit. Und solche Vielheiten können keine Gestalt haben, es sei denn, sie erhalten sie, wie die chaotische Materie durch die Form, aus der angeblich höheren (oder tieferen) Realität des Volkes. Die geschichtliche Realität des Volkes (sein »Geschick«, wie es bei Heidegger nicht zufällig heißt)[11] braucht natürlich noch einen adäquaten politischen Ausdruck, und den liefert nun einmal der heldenhafte Führer. So umfängt die Reaktion den Nationalismus und bringt den Faschismus hervor. (Wohlgemerkt, das reaktionäre Denken muss nicht in den Nationalismus und Faschismus führen, wie es Ayn Rand zeigt, die beides immerhin dem Worte nach ablehnt – auch wenn bei ihr bei allem metaphysischen Individualismus wenig verschleiert ein Mythos der USA dampft und schwitzt.) Die Reaktion, als eine Abscheu vor dem Gleichförmigen, vor dem, dem alle »Größe« fehlt, kann also keine Vielheit kennen, keine »Masse«, es sei denn in den antagonistischen (Un-)Gestalten des Formlosen (und daher Kulturlosen, Zuchtlosen, des Kleinen und Mittelmäßigen) und der Nation. So eine Nation aber ist wieder eine kollektive, eine höhere Einheit (oder eben eine tiefere),[12] für die gilt, was schon für die Einzelnen galt: dass Existenz Kampf bedeutet, ein Kampf, der seinerseits zum Gegenstand einer großartigen Inszenierung werden kann und muss.

Denn das ist der vielleicht wichtigste Punkt, den man verstehen muss, wenn man die Reaktion verstehen will. *Die Reaktion ist im Wesentlichen eine Inszenierung, ihr Denken performativ, ihre Begriffe Bilder, ihre Methode Suggestion, ihre Wahrheit bezeugt sich in der Intensität, die sie erzeugt*. Sie sieht sich in einer Welt, in der keine Unterschiede mehr gelten, kein groß und kein klein, keine Höhe und Tiefe mehr die Richtungen des Seins strukturieren. Sie ist davon weniger desorientiert oder verwirrt, als sie vielmehr davon angewidert ist: Eine Wirklichkeit, in der sich alles gleicht, ist letzten Endes *ekelhaft*. Die Reaktion will und

11 SZ. 384.

12 Der Unterschied liegt einfach darin, wie diese Aufhebung ins Kollektive in der reaktionären Imagination bebildert wird, ob idealistisch oder biologistisch-vitalistisch.

muss selbst die Intensitäten herstellen, die sie ersehnt, für die Leser wie für den Schreiber, und vielleicht zuerst für diesen. Die reaktionäre Prosa ist deshalb nie in erster Linie eine theoretische, es gibt keine reaktionäre Analyse oder reaktionäre Betrachtungsweise; wenn Philosophie eine zumindest der Absicht und dem Streben nach offene Erforschung auf das Wirkliche ist, eine Bereitschaft, sich auf das Wirkliche einzulassen, auf die Gefahr hin, sich von ihm überraschen zu lassen, dann kann es keine reaktionäre Philosophie geben. Denn die Reaktion will nichts wissen, sie weiß ja schon, sie will spüren, und ihre Prosa verfolgt den Zweck, dieses Spüren zu produzieren. Die inhaltliche Leere der reaktionären Denker ist also schon in der Grundvoraussetzung angelegt, und es wäre geradezu falsch, sie ihnen vorzuwerfen. Natürlich gibt es so etwas wie ein vorurteilsfreies Forschen nicht, ebenso wenig wie eine affektfreie, ganz »neutrale« Wissenschaft. Wissenschaft, Philosophie sind, Platon hat das bereits bemerkt, Gegenstände der Erotik. Doch hier ist es noch einmal anders: Hier ging es nie darum, etwas zu erforschen, die Forschung war immer nur Vorwand. Der Text stand von Anfang an im Vordergrund.

Die Reaktionäre sind deshalb zuallererst Schriftsteller, Rhetoren, bevor sie Denker sind. Das Denken steht im Verdacht, die Flachheit und Fühllosigkeit zu befördern, die es zu besiegen gilt. Manche sind ausdrücklich Schriftsteller, Romanciers und Lyriker: Nietzsche, Jünger, Rand. Bei anderen ist das weniger offensichtlich, aber in Wahrheit recht leicht herauszuheben: Schmitts kategorischen Definitionen, deren Anlehnung an den juristischen Jargon die größtmögliche Distanz zur juristischen Deliberation verdeckt, ist ebenso zuerst eine literarische Methode wie Heideggers ewiges Kreisen um die immergleichen Worte, das mit mathematischer Präzision die Vagheit kultiviert. Aber immer sind die Texte eigentlich Skizzen eines Epos: ein Großer Kampf steht bevor und ist schon verloren. Und weil diese Skizze selbst der einzige Ort dieses Kampfes ist, weil also die reaktionäre Prosa performativ die Wirklichkeit des metaphysischen Krieges herstellt, die außer ihr nicht existiert, muss zwischen dieser Imminenz und Resignation in Bezug auf den Großen Kampf kein Widerspruch bestehen: Die Literatur schafft bekanntlich eine Ebene des Seins, die nicht den gleichen Gesetzen von Zeit und Vergehen gehorcht wie das Wirkliche selbst.

Dieser Widerspruch liegt aber nun einmal in der Verfassung des Reaktionärs selbst beschlossen. Reaktionär sein heißt geradezu in einem speziellen *Zeitregime* zu existieren, in dem der große Endkampf zugleich gestern war und kurz bevorsteht, wo alles längst verloren ist, und wo man um alles final zu streiten hat. Die Verdrehung der Zeiten bildet einen Knoten, der das reaktionäre Denken zusammenhält, den Wirbel, der die Bewegung immer von neuem wieder antreibt. Es ist der Reaktion dabei mit beiden Seiten ernst: Es gibt einen *Verlust*, der nicht wiedergutzumachen ist. Etwas ist in der Moderne unwiderruflich kaputtgegangen, und sei es die Unschuld, mit der sich die Hierarchien der Klassen, Geschlechter und Völker gesetzt und durchgesetzt hatte, selbst noch die Unschuld, mit der gemordet wurde. Es ist am Ende der Verlust jener Intensität der Reibungen, in der sich Realität kundtut. Ich habe diese Dimension in meiner früheren Beschäftigung mit der Reaktion als den Verlust des Fremden bezeichnet:[13] Früher, so die reaktionäre Phantasie, früher gab es noch das andere, die andere, die anderen, deren Fremdheit selbstverständlich zum Hebel meiner Selbstheit, meiner Selbstbehauptung

13 Vgl.: Der Reaktionär.

wie Selbstsetzung, wurde. Das ist abhandengekommen. Jeder will mitreden, sich einmischen, nichts bleibt mehr groß und edel, nicht einmal die Liebe. Aus diesem Bewusstsein des Verlusts entsteht eine eigenartige *Nostalgie*, die sich noch bei den nüchternsten Vertretern der Reaktion findet. Eine Zeit vor dem großen Verlust, bevor die Seinsvergessenheit, die Französische Revolution oder die Frauen und Schwarzen alles ins Grau-Grau beförderten. Selbst eine entschiedene Verfechterin der ökonomischen und technischen Moderne wie Ayn Rand phantasiert von der Zeit, in der die USA *fast* eine vollständig freie Gesellschaft gebildet hatten. (Dass diese Zeit ihre ökonomischen Bedingungen von der Sklaverei hernahm, ist dabei nur eine Fußnote, die man schnell abgehandelt hat.) Ein primärer Verlust hat stattgefunden. In einem gewissen Sinn ist längst alles verloren. Es ist eben das passiert, was Rancière bezeichnet, wenn er sagt: »la démocratie est passée par là.«: Die Demokratie, der Gedanke, der zugleich Imperativ ist, dass ein jeder und eine jede in gleicher Weise das Recht hat, an der Gestaltung des Gemeinwesens mitzuwirken, dass es keine natürlichen Hierarchien und Herrschaftsverhältnisse gibt, dass diese Welt allen gehört, die Demokratie in diesem anspruchsvollen Sinn hat sich gesetzt, und die Spur, die ihre Selbstsetzung hinterlassen hat, lässt sich nicht mehr tilgen. Es gibt keine Möglichkeit mehr – von Jahrzehnten von Gewalt und Verdrängung abgesehen –, in einen Zustand vor diesem Einsatz des Demokratischen zurückzukehren, der je nach Sichtweise Erwachen oder Sündenfall ist. Doch das Eigenartige ist, dass dies die Reaktionäre nicht davon abhält zu kämpfen, sondern sie gerade dazu anfeuert. Nicht weil es vielleicht doch eine Aussicht auf den Sieg gibt; so weit denkt kein Reaktionär. In der Tat scheinen die meisten Reaktionäre entschieden pessimistisch zu sein. Selbst eine wie Ayn Rand, die von sich selbst und ihren Anhängern immer Optimismus im Sinn des Vertrauens in die eigene Tatkraft fordert, eine gewissermaßen positive Einstellung, ist in Wahrheit völlig desillusioniert: Ihr Misstrauen gegen die Menschen ist in jedem einzelnen Fall größer als ihr Zutrauen zur eigenen Kraft. Dass man kämpfen muss, liegt also nicht an der Abwägung von Chancen. Es geht ganz einfach darum, die Wirklichkeit und sich selbst zu spüren.

Und um das zu erreichen, muss sich daher die Zeitlichkeit des unwiderruflichen Verlusts überbelichten lassen durch die Zeitlichkeit der unmittelbar bevorstehenden Katastrophe. Dem korrespondiert ein Szenario der *Bedrohung*. Die unmittelbare Zukunft, in Wahrheit schon die Gegenwart – und zwar seit jenem Moment, an dem die gute alte Vergangenheit unterbrochen wurde – ist durchdrungen von einer Drohung, deren Übermacht nicht bewältigt werden kann, die aber in Wahrheit auch gebraucht wird, um die Affektökonomie aufrechtzuhalten. Die *Angst* ist Teil dieser Ökonomie wie die Nostalgie und die Lust an der Grenzüberschreitung und das Aufgeputschtsein durch die Aussicht auf einen Kampf. Ich kenne jemanden, der, als er jung war, jede Woche vor der Judo-Klasse den Film *Bloodsport* gesehen hat, um sich selbst anzuheizen. Die Reaktion ist die Verstetigung dieser ein wenig unreifen Taktik. Der Unterschied: Mein Freund hat nie vergessen, dass er nur zu einem Training ging. Die Reaktion lässt keinen Unterschied zu zwischen einer Inszenierung oder einer Übungssituation (also einer Modifikation der ernsten Realität) und dem Kampf auf Leben und Tod. Genau diesen Unterschied zu verwischen, ihn aller Legitimität zu berauben, ist eine der vordringlichsten Aufgaben der reaktionären Prosa. (Das hängt vielleicht auch damit zusammen, dass sie einen ihrer Lieblingsfeinde in der karikaturalen »Postmoderne« ausgemacht hat, in der ja dem Kli-

schee zufolge alles nur Spiel war. Was die Reaktionäre im Übrigen nicht daran hindert, sich frei bei diesem Geist zu bedienen, wann immer es darum geht, die Kritik an der eigenen Unverantwortlichkeit in Denken, Sprechen und Schreiben zu kontern: War doch alles nicht so gemeint, heißt es dann. Sie sind nun einmal Diebe, die Reaktionäre; das wenige, das sie haben, haben sie der Emanzipation geklaut. *Sono tutti ladri*.) Mein Freund war ein junger Mann mit einer verzeihlichen Schwäche fürs Pathetische: nichts, wofür man sich schämen braucht, aber auch nichts, worauf man sein Leben aufbauen würde, wenn man noch alle Groschen beisammen hat. Die Reaktionäre sind ewig Pubertierende, die partout nicht bereit sind, ihre grandiosen Formeln und Schlachtrufe für eine Auseinandersetzung mit dem Realen einzutauschen, die zwar zeit- und energieraubender ist, die auch eine gewisse Infragestellung der eigenen Position fordern würde, die vor allem darin bestünde, die unvorstellbare Selbstüberschätzung derjenigen aufzugeben, die sich für Ritter des Abendlandes halten, die dafür aber eine echte, eine wirkungsvolle und vor allem eine menschliche Politik möglich machen würde. *Daher kommt die Performativität ihrer Prosa, so dass diese Prosa und ihr performativer Charakter nicht Dreingabe zu dem affektiven Kern der Sache sind, sondern notwendig aus ihm fließen, und dass die Umdeutung der Welt in einen Kampf, d.h. diese pathetische, performative Prosa selbst Teil der Politik der Reaktion ist. Nein: Diese Performativität ist die einzige wirkliche Politik, die sie kennt, denn ihrem Wesen nach ist sie antipolitisch. Dieses Antipolitische zu begründen, zu rechtfertigen, zu erzwingen, ist die Funktion dieser Prosa. Und noch einmal: Dass die Reaktion antipolitisch ist, heißt gerade nicht, dass sie keine politischen Konsequenzen hat. Bien au contraire.*

Dass die Angst also keinen Gegenstand hat, wie Heidegger das schreibt, liegt nicht daran, dass sie es mit der Existenz als solcher zu tun hat. Es liegt daran, dass sie nur *als Angst*, als Affekt allgemein gilt. Sollen die Reaktionäre sagen, wovor sie sich fürchten, kommen ja meist nur lächerliche Antworten heraus. Man zieht sich also lieber zurück auf die sichere Position: Man hat Angst, d.h. eine Furcht, die zum Medium wird, in dem die Realität (des menschlichen Daseins) als solche badet. Heideggers Theorie der Angst sagt nichts über den Zustand des menschlichen Daseins als solchen; sie gibt sich vielmehr diesen ehrwürdigen Anstrich, um den Zweck einer affektiven Aufladung zu erfüllen – und das mit gutem Gewissen, denn wer Heidegger liest, liest einen großen Philosophen, und er schaut eben nicht *Bloodsport* oder *300*. In Wahrheit ist der Unterschied aber kleiner, als man meint. Und doch ist eine gewisse Ehrlichkeit in Heideggers Theorie: Die Angst hat für den Reaktionär etwas Fundamentales, denn es ist die Angst (nicht vor, sondern) um die Wirklichkeit, das Sein selbst. Es wird also die Angst als Intensitätsproduzentin bemüht, aber nicht zufällig, sondern weil die Angst vor einer entleerten Wirklichkeit die Grunderfahrung der Reaktion ist. Das ist der Grund, weshalb Heideggers Gleichsetzung von Sein und Nichts zu Beginn von *Was ist Metaphysik?* absolut zwingend ist – und nicht etwa, weil man, einer negativen Theologie gleich, über das Sein nichts aussagen könnte, da es selbst eben »nichts« ist. Das ist nur eine Rationalisierung des Geschehens.

Intermezzo: Versuch über die soziologische Axiomatik. **1.** Die Vormoderne, in Wahrheit das Denken bis einschließlich der Aufklärung war gekennzeichnet durch die fast unbestrittene Hegemonie der Eins: Eine Einheit des Seins, des kosmischen wie menschlichen, war der selbstverständliche Horizont dieses Denkens. Natürlich musste es irgendeine Form

der Einheit, der gründenden und wieder zusammenführenden Eins geben, die der Vielzahl der Erscheinungen erst ihre Wirklichkeit und Wahrheit zuteilte. Die Vielheit war also die Erscheinung, die der vollen Wirklichkeit ermangelte. Auch das aufklärerische politische Denken träumt ja noch wie selbstverständlich von einer Ordnung, in der alles in eine harmonische Organisation mündet. Für die Aufklärer ist die Vernunft der Operator dieser Eins/Einheit, wenn nicht sogar diese selbst. Man denke etwa an die erstaunliche Idee der »volonté générale«, mit der Rousseau auf der einen Seite das revolutionäre Potenzial der radikalen Vielheit annimmt – es gibt in seiner Konzeption keine Repräsentation, so dass Politik immer nur die direkte »Demokratie« der Vielen ist –, und sie zugleich einer spekulativen Einheit unterordnet: Denn der Gemeinwille ist nicht der Wille aller (»volonté de tous«), ist also nicht mit einer vielleicht mal zufälligen Äußerung der vielen Einzelnen identisch; der Gemeinwille ist die anspruchsvolle, die normative Dimension des Zusammenlebens, das diesem Rationalität, Einheit und Wahrheit gibt. In der Metaphysik wie in der Politik war für die längste Zeit alles der Idee und der Forderung der Herkunft aus und der Rückführung in eine vorgängige Einheit unterstellt. Es ist klar, dass es unter dieser Hinsicht so etwas wie Politik in einem strengen, emphatischen Sinn nicht geben kann; erst die Moderne hat diesen Sinn wiederentdeckt.

n. Aber dieser emphatische Sinn hat seinen Grund in einer Provokation, die sich nicht ausräumen lässt. Es ist die Provokation der Vielen. Die Vielen, das heißt: Etwas, das jahrhundertelang einfach keine Bedeutung hatte, steigt nach und nach, und dann plötzlich an die Oberfläche, lässt sich nicht mehr wegdrängen. Dieses Etwas ist die schiere Tatsache der Existenz und zugleich der unerhörte Anspruch auf Gehörtwerden aller möglichen Leute. Alle möglichen Leute: nämlich alle ohne weitere Qualifizierung, ohne genauere Bestimmung. Ich kann aufzählen, wer damit gemeint ist: Handwerker, Tagelöhner, Nichtsnutze, Händler, Faulpelze, Frauen, Kinder, Fremde, Wilde, Schwarze, Ungläubige, Juden, Arbeiter, Penner, Gauner, Spinner usw. usf. Doch eine solche Aufzählung mildert schon den Schlag, den die Wortmeldung der Vielen dem Bewusstsein der Edlen versetzt – und dem derjenigen, die keineswegs selbst Edle sind, die vielleicht noch nicht einmal hoffen, jemals welche zu werden, deren Welt aber von der Existenz und dem Adel der Edlen abhängt, die von ihnen her Wirklichkeit erfassen. Denn der Schlag ist der, dass einfach jeder, *irgendwer* plötzlich Ansprüche anmeldet, dass eine *Vielheit als Vielheit*, gerade nicht als irgendwie organisierte, geordnete Mannigfaltigkeit, als Organisation, als Akteur oder gar als Harmonie auftritt. Diese Vielheit ist so radikal Vielheit und unbestimmte dazu, dass sie vielleicht ja wirklich eine Harmonie bildet; man weiß es aber einfach nicht, weil sich über diese Vielheit keine sicheren Aussagen treffen lassen. Jede einzelne Gruppe, die man nennen kann, ist wieder etwas Bestimmtes: Deshalb kann man dann über ihre Ansprüche streiten, man kann vielleicht sagen: Arbeiter, die dürfen jetzt mitreden, aber Frauen nicht. Aber die Reaktion, die am vehementesten auf diese Provokation reagiert, ist die, die in jeder Forderung jeder Gruppe nur die Instantiierung der ersten Unmöglichkeit, nämlich der Vielheit als solcher, sieht. Diese Vielheit ist deshalb der Motor, Agent der Dekonstruktion aller Ordnung, aller Verlässlichkeit, aller Realität. Was bleibt, ist ein Treiben und Rauschen und Wuseln. Es ist also der Moment, in dem die Vielheit als solche genau das beansprucht, was ihr zuvor immer im Namen und zugunsten der Einheit abgesprochen wurde: Realität. Und diese Realitätsforderung setzt nun die der Einheit in Zweifel, und die Logik der Reaktion ist unfehlbar: Sie kennt

nur Einheiten, Substanzen usw., und wenn die nicht mehr real sind, dann ist es nichts mehr. Dies ist die Provokation, in der ganz eigentlich das Wesen der Demokratie besteht, noch bevor Demokratie der Name irgendeiner Verfassungsform geworden ist. Und dann verstehen wir auch, dass Demokratie ihre Provokationskraft notwendig bewahren wird und muss, für uns wie für die Zeitgenossen der Französischen Revolution oder des Englischen Bürgerkrieges.

n vs. 1. 2. Δ. Die Reaktion setzt sich dem entgegen. Sie *ist* diese Entgegensetzung. Sie ist Reaktion genau dadurch, dass sie hierauf reagiert. Sie ist die Eins, die dem *n* entgegengehalten wird. Sie ist aber so resigniert – der Verlust ist schon geschehen –, dass sie nicht glaubt, die Eins wieder in ihre alte Größe einsetzen zu können. Die Eins wird fortan thronen in der Opposition zu, im Kampf gegen die Vielen als Viele. Die Wenigen, Großen müssen sich herauskämpfen, emporwinden aus dem Sumpf der Massen. Und wenn sie einmal oben sind, müssen sie gegen diese Masse kämpfen. Der Sumpf wird sich nicht trockenlegen lassen, aber die Inseln muss man verteidigen. Auch insofern ist die Reaktion Kind der Moderne: Ihr Konzept der Größe ist meritokratisch, in dem exakten Sinn, dass der Erfolg, groß und oben zu bleiben, *beweist*, wer ihn verdient hat. Größe ist nicht mehr eine Vorgegebenheit von Erbe, Blut, Tradition; am Ende entscheidet der Erfolg. Die Reaktion lebt und fühlt also aus der Entgegensetzung der Eins (des Einen, der Wenigen) gegen die Vielen. Dafür aber muss es die Vielen eben geben. Eine Variante ist die Entgegensetzung des Einen gegen den anderen Einen, also die Szenerie des grandiosen Kampfes zweier gleichwertiger Recken, die im anderen den Helden respektieren. Das funktioniert freilich, unter den modernen Umständen und auch sonst, nur auf der Spitze der ersten Figur: Beide Helden bleiben die Großen, die sich über die Vielen ihres Volkes erhoben haben. *n vs. 1* und *2* überlagern sich so. Auch auf überindividueller Ebene können beide Figuren begegnen. Während etwa im antisemitischen Klischee das deutsche (oder französische) Volk als die Eins der Ordnung und Zucht präsentiert wird, erscheinen die Juden als Eingeschleuste, als Parasiten, als eine Vielheit also, die sich schon deshalb nicht mehr zählen lässt, weil sie in alle Ecken und Zwischenräume dringt und sich dort versteckt, weil sie gar das Aussehen der identifizierbaren Völker nachahmt. Wenn man hingegen erklärt, dass Europa ohne die Feindschaft zwischen Deutschen und Franzosen an der eigenen Bequemlichkeit zugrunde gehen müsste, imaginiert man den Kampf als einen zwischen zwei echten, weil gelebten Einheiten, Identitäten. Überhaupt ist es nicht selten der große Einzelne, der die Masse so informiert, dass ein Volk aus ihm zu werden vermag – wenn es nicht der Krieg ist, der die Völker von den Fronten her formt, oder das Blut, das sie von innen her definiert.

Schließlich aber verschiebt sich die Sicht im Zuge der Formalisierung, in der die Reaktion zu ihrer Vollendung kommt bzw. sich ihre eigene Wahrheit (zumindest insofern als sie vorpolitische ist) offenbart. Dann wird von den Feindschaften und ihren konkreten Gestalten abgesehen, und allein die Form der Feindschaft, des Kampfes als solche bleibt bestehen. Es ist der Konflikt als solcher, der die Realität bewährt, die in den Profanisierungen der Moderne (mit ihren immer katastrophaleren Schüben von »Emanzipation«) verloren gegangen ist. Das Differential der Kräfte *Δ* erzeugt durch Reibung die Intensität, in der Wirklichkeit noch einmal wirklich werden kann, in der paradoxen Verschränkung von resignativer Akzeptanz der Moderne und ihrer Herrschaft des Scheins (und ihrer Scheinherrschaft) und der schärfsten Ablehnung dieser Moderne.

Parodie und Paraparodie. Die Reaktion ist damit Parodie und Enteignung der Moderne. Zum Glück gibt es manchmal auch Parodie und Enteignung der Reaktion. *Fight Club* lässt sich als eine solche durchgeführte Parodie auf die Befindlichkeiten der Reaktion lesen. Da müssen sich die verwöhnten und gelangweilten Mittelstandsmänner, denen die Realität, die Relevanz und Dringlichkeit ihrer Wirklichkeit abhanden gekommen ist und die sich am Ende selbst abhanden gekommen sind, mit Prügeleien dieser selben körperlichen Wirklichkeit versichern. Nur dass es im Fight Club eben wirklich um nichts anderes mehr geht. Der Kampf fehlt und mit ihm die Wirklichkeit, also muss man die Wirklichkeit wiedergewinnen, indem man sich gegenseitig die Fresse poliert. Eine Verbrämung der Leere dieser Faustkämpfe wird nur kryptisch und andeutungsweise vom charismatischen Tyler Durden geleistet. Eine wirkliche Funktion scheint sie kaum zu erfüllen. »We're the middle children of history, man. No purpose or place. We have no Great War. No Great Depression. Our Great War's a spiritual war… our Great Depression is our lives.« Unser Krieg ist ein spiritueller – das ist nur die Umkehrung der reaktionären Überzeugung von der Spiritualität des Krieges als solches.

Gekränkte Männlichkeit zeigt sich als das, was sie ist: gekränkte Männlichkeit. Und als sich dann doch erkennen lässt, dass Durden eine politische Agenda verfolgte, erweist die sich überraschend als eine entschieden linke: die systematische und rein materielle, handfeste, nicht religiöse und nicht spekulative Entschuldung aller in einer Welt, in der die Karten gezinkt sind – um so etwas wie Demokratie überhaupt nur denkbar zu machen. Eine mögliche Heilung wird da angedeutet, ein anderer Weg, mit der Unordnung und dem Prosaischen der Moderne umzugehen, in der wir keiner Realität, nicht mal mehr der eigenen vertrauen können. Ob man das nun Sozialismus oder Anarchismus nennt oder jede politische Kategorisierung verweigert (und sei es nur, um die Kategorien sauber zu halten), jedenfalls ist da die Enteignung der reaktionären Befindlichkeit durch eine nicht reaktionäre Erzählung gelungen. Oft gelingt das nicht.

Bezeichnend ist in diesem Licht die erste Regel des Fight Club: Denn die erste Regel ist, dass man nicht über den Fight Club spricht. Er ist und soll eine geheime, eine esoterische, eine fast schon elitäre Angelegenheit sein. (Tyler Durden hat sehr gute Gründe, die Verschwiegenheit zur obersten Prämisse zu machen, wie sich schließlich zeigt.) Das Paradox aber ist, dass da einer sagt und es dem Millionenpublikum sagt, dass man über den Fight Club kein Wort verlieren dürfe. Dieser performative Widerspruch, sicher nicht so ungewöhnlich im Film, zumindest in einem mit Voice-Over, enthüllt nun in diesem Fall die performative Natur der Reaktion. Denn die besteht bekanntlich nur in ihrer literarischen und rhetorischen Inszenierung. Es gilt also: »The first rule of the reaction is: You shall talk about the reaction!«

Und doch bleibt auch die erste Botschaft noch wahr: Nicht über die Reaktion zu sprechen. Denn erstens aktualisiert sich der reaktionäre Diskurs eben durch allerlei Verschleierungstaktiken (zu denen nicht zuletzt auch dieses Ineinander zweier inkompatibler Imperative gehört) und zweitens wendet sich dieser Diskurs eben vom Sprechen*über*, vom Theoretischen ab und einer Inszenierung zu: einem transitiven Sprechen und Spielen, einem mit direktem Objekt.

Ekel. Ich habe hier oft auf dem Aspekt des Abscheus der Reaktionäre gegenüber der modernen Welt insistiert, in die sich die Forderung der »Demokratie« tief eingeschrieben

hat. Man muss diesen Abscheu wörtlich nehmen. Es ist ein physischer Abscheu. Es ist *Ekel*. Aurel Kolnai hat 1929 eine knappe Studie zum Ekel vorgelegt, die zurecht heute als klassisch gilt. Was Kolnai zur Phänomenologie des Ekels zu sagen hat, passt sehr präzise zur Erlebniswelt der Reaktion. Immer wieder erweist sich der Ekel als eine Reaktion auf etwas, das als *überlebendig* empfunden wird. Überlebendig, das heißt: ein Leben, das sich aller Grenzen, Differenzen, Artikulationen, das sich seines Gerüsts überhebt in einem form- und rücksichtslosen Wuchern. Es liegt darin eine konstitutive, fast schon betrügerische Äquivokation (das englische Wort der »duplicity« wäre hier treffend): Denn was sich so als lebendig und sogar als das Lebendigste überhaupt präsentiert, ist in Wahrheit schon über sich hinaus – auf dem Weg in den Tod.

Das sind Charakteristika, die das reaktionäre Empfinden bei der modernen Welt empfängt: die Überlebendigkeit, die aus allen Poren quillt und alle Unberufenen zum Mitreden und Mitmachen einlädt, die am Ende dazu zwingt, jeden Mist zu akzeptieren; die Überlebendigkeit, die in Wahrheit Scheinlebendigkeit ist, unwahr und uneigentlich; das Sensationelle des Geschehens, das die eigene Leere oder gar Gefährlichkeit kaum überdeckt;[14] die Ausbreitung des Todes, die sich hinter dieser Vortäuschung von Leben vollzieht. Im Übrigen kann nur das ekelhaft sein, das man nicht für voll nimmt, vor dem man nicht fliehen muss, sondern das man ausmerzen will.[15]

Gerade der enge Zusammenhang von Fäulnis und Ekel[16] ist signifikant auch für die Erlebnisweise der Reaktion, deren widersprüchliche Zeitregime sich hierin abbilden. Denn im Verfaulen ist das unausweichliche Ende (der Tod) schon gegenwärtig, im Grunde bereits vollzogen, doch unter den äußeren Erscheinungsformen höchster Lebendigkeit. Ekelhaft ist »der Übergang des Lebendigen in den Zustand des Toten. Wohlgemerkt: nicht dieser Zustand selbst.«[17] Das Paradoxe ist, dass das Leben sich, wie in einem finalen Aufbäumen, in seinem Ausgang am intensivsten verrät und dadurch Ekel hervorruft: »ein lebensverratendes Lebensschwelgen«.[18] Es ist Leben an der Grenze des Lebens, Ende und Maximum des Lebendigen, das in seiner Sinnlosigkeit und *Gleichheit* Ekel provoziert: *zu viel Leben*. Solche Schilderungen lassen sich ohne weiteres als Beschreibungen der reaktionären Gefühlswelt lesen, die sich des einen großen Gegners beraubt sieht und nur noch das Gewusel der namenlosen Vielen und der gesichtslosen, alle Ordnung zersetzenden Parasiten wahrnehmen kann:[19]

> Qualität des Heimtückischen, Versteckt-Böswilligen, dies eigentümliche Gemisch von Verstohlenheit und demonstrativ-frecher Aktivität, von Nichtigkeit und betriebsamstechendem Eifer. […] Zusammenfassend lässt sich kaum mehr sagen, als dass es sich auch beim ekelhaften Getier um den Eindruck eines »sinnlos« wogenden, formlosen,

14 »Alles Ekelhafte hat etwas zugleich Auffallendes und Schleierhaftes, einer giftigen roten Beere oder einer grellen Schminke Ähnliches.« (Kolnai: Der Ekel. 23)

15 Vgl. ebd. 18.

16 Ebd. 29ff.

17 Ebd. 29.

18 Ebd. 55.

19 Eine Bildwelt, die sich hervorragend antisemitisch besetzen ließ. Sie ist aber für andere Anknüpfungen ganz ebenso offen; so lässt sie sich zum Beispiel auch gut antiislamisch oder antiproletarisch interpretieren.

> das Subjekt irgendwie »anspringenden«, mit einem konkret fühlbaren Moderhauch des Verfalls, des Lebens-»Zerfressens« behafteten Lebens handelt.[20]

Das eben ist das Entscheidende, dass dort Ekel entsteht, wo sich ein Überlebendiges als Schein seiner selbst erweist, wo Leben in Tod schon übergegangen ist, ohne es gemerkt zu haben.

> Der vollen Intention nach ist es der Tod und nicht das Leben, was sich uns im Phänomen des Ekelhaften ankündigt. […] Für die Todesintention im Ekelanlass ist dies am bezeichnendsten, dass sie überall seiner Lebensintention selber innewohnt, als führte das an ihm hervorgetretene Mehr-Leben gleichsam kurzschlussmäßig in den Tod über, als entspränge dieses potenzierte und verdichtete Leben einer ungeduldigen Todessehnsucht, einem Verschwenden-, Verausgabenwollen der Lebensenergie, einer makabren Ausschweifungslust der Materie. […] *In* diesem Mehrleben selber wohnt das Nichtleben, der Tod.[21]

Kolnai verabsäumt es auch nicht, auf einen wichtigen Umstand hinzuweisen, der in der Analyse der Reaktion immer wieder begegnete: Denn der sich so ekelt, verrät eben dadurch seine Verwandtschaft mit dem Tod wie seine Faszination für ihn: »unsere geheime Todeslust«.[22]

Auch die spezielleren Aspekte des Ekels finden ihren Widerhall im reaktionären Erleben. So glaubt die Reaktion auch die »*Geistigkeit am falschen Orte*« zu kennen, wenn sie allenthalben gegen die Intellektuellen wettert und sich selbst gegen jeden Verdacht sichern will, mit denen etwas gemein zu haben. (Wieder ein Klischee, das sich hervorragend antisemitisch überbesetzen ließ.) Es gehe in solcher leeren Geistigkeit alle Beziehung zum Wirklichen verloren (und die Reaktion kann das Wirkliche – da sie nun einmal selbst Produkt einer hochkritischen modernen Denkweise ist – nur noch als das Allerbrutalste denken). Die »Überfeinerung« der Intellektuellen ist nur eine andere Art, in der sich übersteigertes Leben äußert, das keine vitalen Unterscheidungen mehr zu machen imstande ist.

> Das unfruchtbar Selbstzweckhafte eines ewigen Gedankengeknisters, die dadurch erzeugte Stockung im Ablauf der Lebens- und wohl auch der Denkfunktionen veranlassen ein Schalheitsgefühl, das ganz zweifellos mit Ekel verwandt ist. […] Ebenso auch eine zwecklos-subtile, subjektivistisch-schwelgerische, im Herzensgrund gegenstandsgleichgültige Überfeinerung oder Schwulstigkeit der Denk- und Darstellungsweise, jener unverantwortliche, ungerichtete »Gedankenreichtum«, den man besser die Geilheit des Geistes nennen würde.[23]

Desgleichen findet sich der Reaktionär in seinem Abscheu vor der ethischen Verweichlichung wieder, die Kolnai beschreibt (46f.). »Es ist wieder das schmelzende und quellen-

20 Ebd. 34f.
21 Ebd. 49f.
22 Ebd. 53.
23 Ebd. 43.

de, der festen Formung, Auswahl, Zweck- und Sinnhaftigkeit widerstrebende ›Leben‹, das dabei ekelhaft wirkt: das Missverhältnis zwischen kargem Wertgehalt und betäubender Duftfülle des Lebens.« (47)

Um es ganz klar zu sagen: Kolnais Beschreibungen sind treffend, und der Ekel vor solchem Mangel an moralischer Gradheit ist begründet. Der Unterschied ist nur, dass der Reaktionär das so Beschriebene als allgegenwärtig empfindet. Eben hierdurch aber verliert die Wertung allen Wert: Wenn alles rettungslos korrumpiert ist, dann bedeutet der Ausdruck offenkundig nichts mehr. Außerdem kommt man dann zu dem so bekannten wie verstörenden Phänomen, dass sich die mordenden Faschisten als Kämpfer gegen den moralischen Verfall präsentieren. Der reaktionäre Ekel vor der modernen Welt ist also in Kolnais Studie beispielhaft präzise beschrieben, auch wenn Kolnai wohl nicht daran gedacht hatte.

Der willkürliche Mensch. Buber wusste, welches Gefühl die Reaktionäre umtrieb:

> Wenn der Mensch es [das Grundwort Ich-Es] walten lässt [wenn er also eine Ausweitung der Es-Welt zulässt], überwuchert ihn die unablässig wachsende Es-Welt, entwirklicht sich ihm das eigene Ich, bis der Alb über ihm und das Gespenst in ihm einander das Geständnis ihrer Unerlöstheit zuraunen.[24]

Und noch mehr scheint diese Passage geradezu das Wesen des Reaktionärs auszusprechen:

> Aber das ungläubige Mark des willkürlichen Menschen kann nichts anderes wahrnehmen als Unglauben und Willkür, Zwecksetzen und Mittelersinnen. Ohne Opfer und ohne Gnade, ohne Begegnung und ohne Gegenwart, eine verzweckte und vermittelte Welt ist seine Welt; keine andre kann es sein, und dies heißt Verhängnis. So ist er in all seiner Selbstherrlichkeit schier unauswirrbar ins Unwirkliche verstrickt; und er weiß es, sooft er sich auf sich besinnt, – darum richtet er den besten Teil seiner Geistigkeit darauf, die Besinnung zu verhüten oder doch zu verhüllen.[25]

Buber wusste auch den Ausweg aus dieser Verstrickung der Existenz ins Unwirkliche. Es ist genau die Besinnung, die in ihr und durch sie aktiv verhindert wird; es ist noch mehr und vor allem dies: Erlösung und Wirklichkeit gibt es nur in der Begegnung, die Abenteuer und Wagnis bleibt. Gerade nicht im Kampf. Die Reaktion ist eine verzweifelte Angelegenheit, tragisch darin, dass sie stets die Bodenlosigkeit vertieft, an der sie leidet.

24 Buber: Ich und Du. 44.

25 Ebd. 59.

13. Und jetzt?

Symptomatologie. Nach diesem Durchgang durch die Geschichte des reaktionären Denkens und nach dem Entwurf eines systematischen Begriffs ihrer Bewegung ist eine Bestandsaufnahme angebracht. Weder theoretisch noch ethisch noch politisch ist von diesem Denken viel zu erwarten. In keiner relevanten Hinsicht ist es, wie man in den von ihm oft idealisierten Zeiten sagte, satisfaktionsfähig. Diese Diagnose hat sich immer wieder aufgedrängt, so dass es reichen mag, sie in ein paar Worten zu wiederholen – auch wenn zugleich diese andere ernüchternde Diagnose gilt: dass jene erste leider nicht viel gegen die Attraktionskraft der Reaktion auszurichten vermag.

Hinsichtlich der *Theorie* oder der Philosophie ist das reaktionäre Denken deshalb ungenügend, weil es sich nie der Konsequenz dessen bewusst war, was philosophisches Denken bedeutet. Das reaktionäre Denken ist ein Ausweichen des Denkens in einen Affekt (den des Erhabenen) mit den Mitteln der Ästhetisierung oder Literarisierung des Diskurses. Dieses Ziel verfolgt der reaktionäre Text unter anderen durch die Naturalisierung des Historischen, durch die Verdeckung aller realen Verhältnisse und durch die mystifizierende Erstellung von Absoluta (»*der* Krieg«, »*der* Feind«, »*der* Tod«, »*das* Volk«…). Immer werden die Zusammenhänge zerrissen, das Netz des Wirklichen durchschossen, so dass sich Unverbundenes präsentiert, das eben dank dieser Präsentation als Unverbundenes eine höhere Weihe zu gewinnen scheint. Wenn gar nichts anderes mehr geht, dann nimmt der reaktionäre Text seine Zuflucht zu Raunen, Andeutungen, Ahnungen, so dem Enigmatischen, dessen Tiefsinn und verborgene Weisheit reine Behauptung bleibt – sicher eine besonders unelegante Methode, aber ihrer Offensichtlichkeit zum Trotz immer wieder eine wirkungsvolle.

Die Reaktionäre hören also immer, und zwar aus Gründen, konstitutiv (nicht zufällig), zu früh auf zu denken. Sie sind der Aufgabe des Denkens gar nicht gewachsen – und hoffen, ihre eigene Versicherung, tiefer ins Sein geblickt zu haben als andere, reiche aus. Es gibt im reaktionären Text keine ernsthafte kritische Auseinandersetzung mit den realen, drängenden Problemen ihrer Gegenwart – kein Wunder, verachten sie doch nichts so sehr wie diese Probleme und vor allen Dingen: wie ihre Gegenwart. Selbst da, wo Carl Schmitt berechtigte Kritik übt an dem modernen liberalen Parlamentarismus, tut er dies aus einem Geist, der eigentlich damit gar nichts zu tun haben will. Seine Sehnsucht ist denn auch nur die Vernichtung des Verachteten, und dafür braucht man wahrhaft kein

Professor zu sein. Abscheu und Ekel und tiefempfundene Angst diktieren hier die Sätze, dieses Denken wendet sich ab von der Realität, anstatt sich ihr kritisch zuzuwenden. Es träumt, nicht von der Wiederherstellung des Alten, das ist nicht möglich, soviel weiß es. Es träumt aber von der Wiederkehr des Alten im Gewand der Moderne, es verbrämt zaghaft seine Nostalgie als Modernismus und gelangt so zu einer besonders inkongruenten Antwort. Freilich, was ihm als Neugeburt, sogar Revolution erscheinen will, ist für alle anderen nur eine Farce oder die Wiederbelebung eines Leichnams – der als Untoter umso schrecklichere Opfer fordern wird.

Rein theoretisch betrachtet, nach seiner geistigen Wertigkeit befragt, erweist sich das reaktionäre Denken schon bei einem oberflächlichen Blick als nichtig und leer, als Abdankung des Denkens.

Ethisch steht es nicht besser um dieses Denken. Immer wieder hatte sich gezeigt, wie die reaktionären Texte grundlegend von Unaufrichtigkeit geprägt sind, die sich in verschiedensten Weisen ausdrückt: als Verschleierung der Realität (sowohl im Großen, indem man zu abstrusen Begrifflichkeiten greift, um das Geschehen von Politik und Geschichte zu »erklären«, etwa das »Blut«, aber auch im Detail, nämlich gerne dann, wenn die deutschen Rechten beispielsweise nach dem Krieg die wunderlichsten Argumente gefunden haben, warum sie mit all dem nichts zu tun hatten – und warum das alles eh ganz anders war); als Übereinanderschiebung von zwei inkompatiblen Diskursarten, Textsorten oder Aussageebenen, die es stets erlauben, von der einen auf die andre und zurück auszuweichen, je nach Bedarf; als Leugnung aller Verantwortlichkeit, und das nicht selten gerade dann, wenn sie am lautesten posaunt wird. All das führt darauf, dass die reaktionären Diskurse ethisch grundlegend disqualifiziert sind. Im Übrigen bestätigt sich ethisch wie theoretisch, was Adorno seinerzeit dem Nachkriegsrechtsradikalismus attestierte: der Charakter des »Angedrehten«,[1] der geradezu als ein Wesensmerkmal des reaktionären Denkens zu betrachten ist.

Politisch ist noch weniger von ihm zu erwarten, insofern die paradoxe Realisierungsform dieses inhärent antipolitischen Denkens der Faschismus ist. Es sagt viel über unsere Zeit aus, dass man solche Sätze noch ausdrücklich formulieren muss, aber offenbar sind wir inzwischen da; also gut: Es gibt nichts Gutes am Faschismus. Faschismus bedeutet immer Gewalt und Zerstörung und nichts anderes.

Ätiologie. Ich habe es schon mehrfach gesagt: Alle Argumente, die sich gegen Reaktion und Faschismus vorbringen lassen, sind zwar hoffentlich nicht geradehin nutzlos; sie scheinen aber gegen deren Faszination und Attraktion im Ernstfall nicht allzu viel ausrichten zu können. Woran liegt das? Die einfache Antwort ist, dass sich Reaktion und Faschismus eben nicht auf dem Niveau der geistigen Auseinandersetzung bewegen. Wenn das reaktionäre Denken eines ist, das nicht noch zusätzlich, sondern wesentlich ästhetische und affektive Elemente in einer sehr präzisen Weise zum Einsatz bringt, wenn es gar grundlegend ein Ausweichen des Denkens auf den Affekt ist – dann muss es nicht verwundern, wenn eine nur intellektuelle Kritik wenig dagegen vermag. Es ist aber eine nur affektive Ablehnung ebenfalls ohnmächtig. Das mag daran liegen, dass die Reaktion

1 Adorno: Aspekte des neuen Rechtsradikalismus. 14.

das eigenartige Phänomen ist, dass da ein Denken »organisch«, d.h. aus den eigenen innersten Notwendigkeiten heraus übergeht ins Affektive und Ästhetische. Zwar ist diese »Einheit« eine der Feigheit und Faulheit; doch sind Theorie, Ästhetik und Affekt gleichwohl intim verschränkt, so dass die Kritik, die immer nur einen der Aspekte herausgreifen kann, damit immer auch zu kurz greift. (Davon abgesehen, dass eine »nur« affektive Kritik ohnehin keine ist, denn Kritik beginnt nun einmal da, wo das Denken sich auf die Höhe des Problems begibt.) Das muss nicht heißen, dass unsere Arbeit umsonst gewesen ist. Doch am Ende wird wohl nur ein positiver Gegenentwurf Reaktion und Faschismus das Wasser abgraben können – oder aber eine neue historische Katastrophe, die man sich nicht einmal ausmalen will.

Das ist die einfache Antwort. Es ist klar, dass man da nicht stehenbleiben kann; vielmehr müssen die Bedingungen und die einzelnen Faktoren der Anziehungskraft der Reaktion genauer untersucht werden. Es ist aber auch klar, dass das eine eigene Studie erfordern würde. Ich will mich hier mit drei Andeutungen begnügen: einer ästhetisch-erotischen, einer politisch-historischen und einer spekulativen.

This is Sparta. Die Anziehungskraft des Faschismus ist ganz entscheidend auch eine der Bilder, aus denen er lebt. Insofern die Reaktion der Übergang in eine Fiktion zum Zweck der Intensitätssteigerung ist, ist sie und ist der Faschismus mit ihr wesensmäßig einer gewissen Ästhetik verbunden. Und diese Ästhetik ist nichts, wenn sie nicht gewisse Affekte zu erzeugen vermag, wenn sie nicht anspricht, nicht anmacht, nicht geil macht. Bildproduktion, d.h. Inszenierung, Affektproduktion, d.h. Erotik und Realitätssimulation, d.h. Intensivierung gehören zusammen in dieser Praxis.

Faschismus ist geil. Nicht wirklich natürlich. Aber die *Vorstellung* davon ist es. Und wenn es stimmt, dass die Reaktion – und in ihrer Folge auch der Faschismus – zuerst die Simulation einer Intensität zum Zweck ihrer eigenen Bewahrheitung und dadurch der Bewahrheitung des Wirklichen selbst ist – nun ja, dann ist die Unterscheidung zwischen der Vorstellung vom Faschismus und diesem selbst auf eine verstörende Weise fraglich geworden.

Es ist geil, wenn Leonidas die Botschafter des Perserkönigs in den Brunnenschacht tritt. Wenn er und seine Getreuen dann der Übermacht bis zum letzten Mann trotzen. Wenn sie zwar den Kampf verlieren, aber dabei ihre Bestimmung erfüllen. Es ist geil, wenn John Wick sich eigenhändig und unaufhaltsam durch Scharen von Bösewichtern metzelt, mit jedem Toten seine Dominanz noch steigernd (dem Überlebenden bei Canetti gleich). Es ist schon geil, wenn es überhaupt nur Bösewichter gibt! Natürlich ist es auch geil, wenn man sich als Luke Skywalker oder Han Solo imaginiert; aber der Imperator und Darth Vader sind eben auch geil. Wenn Jungs *Star Wars* nachspielen, wird es bestimmt immer welche geben, die freiwillig diese Rollen übernehmen. Miltons Satan ist geil. Vielleicht ist er sogar eine Art Blaupause für all diese Figuren toxischer und eben darum faszinierender Männlichkeit. Höchstens kann man Milton vorwerfen, dass er den Teufel *zu einfühlsam* geschildert hat. Der Heroismus dessen, der die Tore der Hölle aufstößt und sich von dem Anblick endloser Leere und dem Weg durch das Chaos

nicht abschrecken lässt,[2] wird aufgewogen von den Reflexionen, in denen er Sinn und Möglichkeit seines Unterfangens befragt. Auch der Weltuntergang ist geil, ja der sogar besonders. Das Bild einer endgültigen Abtragung aller Schichten des Althergebrachten, des Kompromittierten, des Kontaminierten, des Halbherzigen, vor allem: all dessen, was sich in einer gewissen Perspektive wie eine unzulässige Einschränkung meiner Impulse und Begehren präsentiert, ist unwiderstehlich. Die totale Katastrophe setzt total frei. Ob nun die souveräne Gestalt von sich aus alle Mauern und Grenzen einreißt und damit eine eigene Form von Katastrophe hervorruft (wie in den positiv konnotierten Bildwelten der Reaktionäre) oder ob die Katastrophe diese Befreiung besorgt (wie in den Szenarien, die sie zu verabscheuen vorgeben), das Ergebnis ist dasselbe, und insofern die Reaktion ihrem Wesen nach eine fiktionale Angelegenheit ist, muss sie sich auch nicht für einen der beiden Wege entscheiden. Gelassen kann sie beides kombinieren.

Wenn Leonidas in *300* dem persischen Botschafter die berühmte Antwort gibt, fasst das perfekt die Stimmungslage und die ästhetische Sensibilität der Reaktion zusammen: Worauf der Ausruf »This is Sparta!« reagiert, ist der Vorwurf des Botschafters, die körperliche Bedrohung eines diplomatischen Abgesandten sei Gotteslästerung und Wahnsinn. Dieser Vorwurf ist vollkommen korrekt, im antiken wie im modernen Kontext. Die Unversehrtheitsgarantie der Botschafter ist im engen Sinn die Voraussetzung für einen Dialog, und zwar unabhängig von den konkreten politischen Situationen und Beziehungen. Leonidas setzt sich also nicht einfach über irgendeine nebensächliche Formalität hinweg, mit der Wucht seines Zorns, der wirkungsvoll als ein gerechter inszeniert wird; er bricht ältestes, heiliges Recht, das für eine zivilisatorische Beziehung der Menschen untereinander unverzichtbar ist. Er reklamiert mit seinem Ausruf die Ausnahme, die Ausnahme eines Territoriums, das anders ist als andere, ursprünglicher, der elementaren Gewalt verbunden, noch nicht verweichlicht, von der Zivilisation korrumpiert (im Gegensatz zu den »philosophers and boy-lovers« in Athen – welche andere Stadt könnte man nennen, die auch nur annähernd so beispielhaft für die westliche Geschichte des *Geistes* stünde?), ganz Natur und Kraft. Leonidas reklamiert das Recht, ohne Rücksichten handeln zu dürfen; das Recht, keine Kompromisse eingehen zu müssen. (Es ist kein Zufall, dass der einzige echte »Politiker« in Sparta als kalkulierendes und verlogenes Schwein gezeichnet wird.) Starke, schnittige Männer, die keine Kompromisse eingehen, die gegen die Übermacht aufbegehren, in Härte das Unmögliche wagen, um jeden Preis. Der Film und diese Szene im Besonderen handeln von nichts anderem als von dem reaktionären Imaginarium, von den Motiven der Entgegensetzung verkommener und kraftloser Zivilisation und urtümlicher Verwurzelung, von der Ästhetisierung der Gewalt und der Produktion des Erhabenen als Zentralaffekt. Optisch, affektiv, metaphysisch: eine Welt aus Gewalt.

Der Film wurde früh kritisiert für seine faschistoiden Tendenzen. Es ist hier wie überall: Solange man sich daran erinnert, dass es eben ein Film ist, muss hier kein Pro-

2 Der jüngere Bruder von Joseph de Maistre, Xavier, bezeugt seine Bewunderung für die Gestalt des rebellischen Teufels, wie er von Milton geschildert wird. Xavier de Maistre imaginiert den Teufel dabei als »wahren Demokraten, nicht einen aus Athen, sondern aus Paris«, und es ist klar, dass das für de Maistre ein schlimmes Urteil ist; und doch könne er sich nicht von seiner Begeisterung für diese Figur freimachen, vgl. Xavier de Maistre: Voyage. 68f.

blem bestehen. Das Problem entsteht insofern, als er sich nahtlos verbinden lässt mit den modernen Befindlichkeiten derer, die das Spektakuläre im Leben vermissen und die zugleich angewidert und beleidigt sind von der vermeintlichen Herrschaft eines Mittelmaßes und ebenso vermeintlichen Liebedienerei an einer Doktrin der Weichheit, die sie allerorten zu bemerken scheinen.

Und noch einmal: Es geht hier nicht darum, ob oder in welchem Maß *300* »schuld« an irgendetwas ist. Es geht einzig darum zu zeigen, dass die Anziehungskraft der Reaktion nicht von ungefähr kommt. Denn *als imaginierter* ist der Faschismus geil.[3] Es gibt eine spezifische Klasse ästhetischer Produktionen, die einen Mythos bedienen; oder umgekehrt gibt es einen bestimmten Mythos, dessen ästhetische Anzapfung regelmäßig sehr ergiebige Resultate zeitigt. Ganz allgemein formuliert kann man sagen, dass es in diesem Mythos um die singuläre Gestalt geht, die sich über alle Widerstände hinwegsetzt und ihre Aufgabe um jeden Preis erfüllt. Es geht eben um den Helden. Das ist per se vielleicht nicht so schlimm; allerdings muss man sogleich bemerken, dass es singuläre Helden nun einmal definitorisch nur dann gibt, wenn die meisten keine sind. Trotzdem ist dieser Mythos (der auf die eine oder andere Weise 99 % der US-amerikanischen Kulturindustrie bestimmt) an sich weder gut noch schlecht. Er scheint aber von sich aus eine Tendenz zur Brutalität zu haben, insofern er eben einen Kampf inszeniert. Eine andere, extrem wirkungsvolle Manifestation des Mythos ist der Film *Rocky*, dem das Kunststück gelingt, den Brutalismus des Kampfes (im doppelten Sinn: der Kampf des Underdogs »against all odds«, der konkret als blutiger Boxkampf auftritt) mit einer gänzlich anderen Moral zu verbinden. Wie dem auch sei, in jedem Fall hat diese Inszenierung des Kampfes und der Gewalt eine unbestreitbare Attraktivität, der ich mich ebenfalls nicht entziehen kann – und wohl auch nicht will. (Das ist im Übrigen ein willkommener Anlass, an die Gefahren zu erinnern, die sich ergeben, sobald man sich in Leichtfertigkeit und Selbstgefälligkeit gegenüber der Reaktion ergeht; sei es nur deshalb, weil die Reaktion auch in uns ist, *in mir*. Auch ich spüre ihre Versuchung. Niemand sollte es sich zu einfach machen, der Philosoph am wenigsten von allen.)

Das Problem liegt deshalb auch nicht in den fiktionalen Produkten als solchen (zumindest meistens nicht; im Fall von *300* kann man durchaus kritische Fragen einer grundsätzlicheren Art stellen). Das Problem liegt an der Dienstbarmachung, der Reaktion und Faschismus die Ästhetik und Fiktion unterwerfen. Reaktion und Faschismus bestehen zugleich darin und darauf, dass zwischen der Inszenierung und der Realität des Faschismus kein Unterschied besteht, der doch jedem Unbeteiligten deutlich vor Augen steht.[4] So können sie immer wieder vorliegende und hochentwickelte Affektquellen

---

3 Dass Hollywood bis heute so gerne auf die Nazis als Bösewichter zurückgreift, hat sicher damit zu tun, dass man mit ihnen über ein allgemein erkennbares und anerkanntes Symbol des Bösen verfügt. Es liegt aber nicht weniger daran, dass der Faschismus so ungemein fotogen ist. Er schreit geradezu nach den Bildmedien, stammt er doch selbst aus der Einbildungskraft.

4 Es soll vorkommen, dass Frauen von der *Vorstellung*, vergewaltigt zu werden, erregt werden. Das heißt eben nicht, dass sie auch wirklich vergewaltigt werden wollen. Eine schlichte Unterscheidung, sollte man meinen; doch es scheint genug zu geben, die mit ihr ihre Schwierigkeiten haben. Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass die Reaktionäre ganz allgemein diesen Frauen den tatsächlichen Wunsch, vergewaltigt zu werden, zuschreiben würden, und das aus dem einfachen Grund, weil sie selbst gerne Vergewaltiger wären.

anzapfen, ohne sich viel Mühe geben zu müssen. Es ist dies der entschieden pubertäre Aspekt der Attraktivität der Reaktion. Die Ästhetik des Erhabenen im Umkreis von Kampf und Tod ist äußerst kraftvoll und lässt sich hervorragend für die Propagierung reaktionärer Schemata aktivieren.

Allein aber, das merkt man sofort, führt diese »Erklärung« der anhaltenden Macht reaktionären Denkens und Fühlens nicht allzu weit. Es müssen mindestens[5] noch ein paar andere, gesellschaftliche Bedingungen erfüllt sein, damit daraus die Giftpflanze des Faschismus erwächst.

Etwas ist faul im Staate Dänemark. Und in den anderen auch. Der Begriff von Reaktion, den ich hier entwickelt habe, ging konsequent davon aus, dass an seinem Anfang ein Seinsmangel steht. Dieser Seinsmangel ist mehr gefühlt als gedacht, mehr gespürt als durchschaut. Man kann sich nun die Frage stellen, woher dieses diffuse Empfinden kommt. Man könnte fragen, inwiefern gewisse Sozialstrukturen oder kulturelle Prägungen oder historische Enttäuschungen (etwa im Sinn der »vaterlosen Gesellschaft«) die Protagonisten dieser Geschichte zu diesem Empfinden gebracht haben. Man könnte nach der Rolle des Ersten Weltkriegs fragen, nach den Unsicherheiten der Weimarer Republik. Nach der Bedeutung aristokratischer Relikte in Politik und Konvention und nach der eines bürgerlichen Elitedenkens (als ökonomische und kulturelle Elite). Nach den Albträumen von proletarischer Gleichmacherei und ontologischer Promiskuität, die als Schreckgespenst dienten. Nach persönlichen Erfahrungen, nach der Familienstruktur, nach Patriachat und Vergötterung von Hierarchie. Nach den Fingern, die das Christentum dabei noch im Spiel hat. Usw. usf.

Jede dieser Nachfragen ist berechtigt und wichtig. Aber eine ist es noch mehr, die liegt jedoch auf einer Ebene: Alle diese Fragerichtungen gehen von dem Gefühl der Unechtheit und Unwirklichkeit als von etwas aus, wofür man sehr große Erklärungsgründe bemühen muss, soziale oder politische Bewegungen auf der Makroebene. Sie übersehen aber den einfachen Umstand, dass dieses Gefühl auch *erzeugt* werden kann. Und es wird nicht zuletzt erzeugt im reaktionären Text.

Meine bisherige Schilderung war also unvollständig oder vielleicht sogar irreführend. Sie setzte das Gefühl der Unwirklichkeit an ihren Anfang, ohne danach zu fragen, wie es zustande kam. Zugleich betonte sie den performativen Charakter der reaktionären Texte. Dabei ließ sie unter den Tisch fallen, dass das, was diese Texte hervorbringen, genau das Empfinden sein kann, was am Anfang der reaktionären Bewegung steht. Mit anderen Worten: *Sie rekrutieren Anhänger*. Ist dann einmal durch den Text die Gewissheit des Unwirklichen hergestellt (die bei den Leser*innen zuvor vielleicht nicht bestand), kann der reaktionären Parcours immer wieder von Anfang zu Ende durchlaufen werden, und er muss immer wieder so durchlaufen werden (weil er eben zu nichts führt).

Es kann also wichtig sein, aus was für historischen oder persönlichen Gründen einer wie Heidegger oder irgendjemand anderes, in den Zwanziger Jahren des 20. wie des 21.Jhs., zum Reaktionär wird. Wir können aber von unserem Standpunkt aus, wie schon

5 Dieses »mindestens« hat nur den Grund, allzu einfache schematische Zuordnungen abzuweisen, etwa: Ästhetik + Gesellschaftszustand = Faschismus. Es lassen sich immer nur Aspekte herausheben aus einem komplexen historischen Geschehen.

bei der Analyse der reaktionären Unaufrichtigkeit, auf solche Erwägungen (sozialer, historischer, kultureller, psychologischer… Art) verzichten. Die Texte als solche sind mindestens zu einem guten Teil Antwort auf die Frage der Herstellung dessen, was die Reaktion als Milieu braucht: eine fast sinnliche Gewissheit, dass dies nicht die wahre Welt ist, nicht das wahre Leben.

Dann wird aus der Feststellung, dass etwas faul ist im Staate Dänemark eine ganz andere: *dass es den nämlich gar nicht gibt*. Das wäre nun allzu übertrieben – wenn es nicht allerorten begegnete. In Deutschland hat diese verrückte Idee mit dem »Reichsbürgertum« eine besonders prominente Ausprägung erhalten. Da tummeln sich Leute, die aus irgendwelchen, oft sehr fragwürdigen Gründen heraus meinen, dass es die BRD nicht gibt. Das Reichsbürgertum ist sozusagen der Konkretismus des rechten Unbehagens: In ihm ist die Diagnose der Unwirklichkeit konkretisiert und verdinglichst, nämlich auf ein politisches System, eine Verfassungsordnung übertragen. Dass es die doch gibt, merkt der Reichsbürger, wenn ihn das SEK aus der selbstproklamierten autonomen Republik schleift. Doch zuerst ist die Tatsache selbst von Belang: dass man dahin gelangen kann, eine in allen Einzelheiten und aller Machtfülle dastehende Wirklichkeit (die eines Staates) als unwirklich zu empfinden und zu deklarieren. Da wird dann erklärt, dass die BRD in Wahrheit kein Staat, sondern eine GmbH sei oder dass ihr die verfassungsrechtliche Legitimität fehle, weil das Deutsche Reich niemals formell geendet habe. Wie man auch argumentiert (und es ist bezeichnend, dass es dabei ein Ausweichen vom Faktischen und seiner normativen Kraft auf vorgebliche Rechtstitel gibt), immer ist die Existenz der BRD oder mindestens alle Verpflichtung auf Gehorsam oder Loyalität oder ähnliches bestritten. Eigentlich gibt es die nicht, eigentlich bin ich gar kein Bürger des Staates, den es nicht gibt, daher bin ich nicht an ihn gebunden. Das Vakuum des Unwirklichen, das so erzeugt wird, fordert von sich aus eine Füllung mit Wirklicherem. Also warum nicht selbst einen neuen Staat gründen? Oder aber sich den Faschisten anschließen, die damals wie heute von kaum etwas anderem träumen als von echter Herrschaft?

Es gibt andere Varianten der Unwirklichkeitsdiagnose. Im Grunde läuft all das, was man als Verschwörungstheorie bezeichnet, auf diese Diagnose hinaus: Jedes Mal wird die sichtbare, scheinbar wirkliche Realität der Staaten und Regierungen, der Parlamentswahlen und Koalitionen überschritten und eben dadurch als reine Scheinherrschaft offengelegt (um einen Begriff zu verwenden, der in Jüngers *Arbeiter* ständig begegnet). Eigentlich, in Wahrheit wird anderswo geherrscht, ist die Oberfläche des Politischen reine Illusion, bloßer Schein. In den Verschwörungstheorien verbindet sich die Sehnsucht nach einer echten Herrschaft mit der Diagnose irrealer Politik, nur dass hier die echte Herrschaft von einer verkommenen Clique ausgeübt wird. Die echte Herrschaft ist also (phantasmatisch) präsent, aber als entfremdete, okkupierte, bösartige antidemokratische im Übrigen, die von sich aus die Dissoziation zu einer nur noch als Alibi empfundenen politischen Nicht-Realität hervorbringt. Die Aufgabe besteht nun darin, echte Herrschaft und politische Oberfläche wieder zusammenzuführen, und das kann nur gelingen, wenn die illegitime Herrschaft eine legitime wird. Dass Verschwörungstheorien notorisch für rechtes Denken anknüpfungsfähig sind, kommt nicht von Ungefähr, sondern aus ihrer strukturellen Verwandtschaft. Wenn etwa im US-amerikanischen Kontext vom »Deep State« fabuliert wird, dann ist damit die Wirklichkeit zerrissen in eine Scheinherrschaft einerseits und in die Tiefendimension

einer definitorisch verborgenen wahr-unwahren Herrschaft – wahr, insofern dort die eigentlichen Entscheidungen getroffen werden, die jedoch als moralisch disqualifizierte wesentlich politisch unwahr sind – so sehr, dass eine Heilung des Risses nur noch durch die brutalsten Eingriffe möglich wird: Eine faschistische Revolution ist der natürliche Fokus, auf den sich das Begehren nach Wirklichkeit richtet. Wenn das Falsche der Oberflächenpolitik überwunden ist, dann wird endlich auch wieder eine menschliche Existenz möglich. Es ist, als habe man das Wort Adornos, demzufolge es kein richtiges Leben im falschen gibt, maßlos konkretistisch ausgelegt, um seine brutalistischen Implikationen auszuleben.

Ebenfalls in diese Geschichte der Inszenierung von Unwirklichkeit oder Entwirklichung gehört ein Motiv, das bei den gegenwärtigen Rechten eine bemerkenswerte Beliebtheit erlangt hat: das Motiv der roten Pille. An ihm lässt sich die Verschränkung von Fiktion und Realität, die Kennzeichen des reaktionären Diskurses als solchen ist, beispielhaft ablesen: Das Motiv selbst stammt aus der *Matrix*-Trilogie. Der um ontologische Fragen unbekümmerte Hacker Neo wird von Morpheus vor die Wahl gestellt: rote Pille oder blaue Pille. Nimmt er die blaue, so wird er in den Zustand seliger Unwissenheit zurückversetzt; alles, was er bereits an Erschütterungen und Fragwürdigkeiten erlebt hat, wird er vergessen. Nimmt er aber die rote Pille, besiegelt er damit dauerhaft sein Erwachen, das denn auch ganz wörtlich inszeniert ist: Er schreckt hoch in einer von unzähligen übereinandergestapelten Schlafkapseln, in denen ihm eine kohärente Realität vorgegaukelt wird, wo nur ewiger Schlaf und Traum ist.

Die »red pill«, auch als Verb »red pilling«, ist in rechten Kreisen inzwischen zum Symbol geworden für das Erwachen des (oft aber keineswegs ausschließlich männlichen) Subjekts in der modernen Kultur. Dieses Subjekt wird als eines beschrieben, das zuvor naiv und vertrauensselig den Werten, Leitlinien und Imperativen der modernen »liberalen« Kultur gefolgt ist, dabei fast unbemerkt seine eigenen Interessen und Bedürfnisse, erst recht seine Triebe verleugnend. Irgendwann aber setzt der Prozess des Erwachen ein: Man erkennt, dass all die pseudo-freiheitlichen Parolen nur Vorwand für illiberale Unterdrückung individueller Freiheiten sind, dass die humanistischen Appelle die Menschen einer unmenschlichen Politik gefügig machen sollen, dass alle Forderungen nach Minderheitenrechten und Gleichstellungen usw. in Wahrheit nur dem einen Zweck dienen, die Entfaltung des weißen Mannes zu unterbinden und seine »Selbstverteidigung« sogar undenkbar werden zu lassen. Mit dem letzten Schritt ist die ohnehin nur schmale Distanz von einer pseudoradikalen Totalkritik hin zur rechten Propaganda eingeebnet. (Pseudoradikal, denn echte Radikalität fordert kritische Differenzierung als Voraussetzung.) Im Ergebnis wird die Idee, die Wirklichkeit sei eine Inszenierung, auf die reale Welt übertragen. Ein Film wird zum Schlüssel für die Realität. In etwas anderer Weise kehrt hier die Vermengung von Fiktion und Realität wieder, die wir etwa bei Jünger beispielhaft bemerken konnten.

Die Pointe ist also, dass die Diagnose der Unwirklichkeit nicht zwangsläufig schon in irgendwelchen Vorprägungen enthalten sein muss. Sie kann hergestellt werden. Nur daher kann der Faschismus eine solche stets reaktivierungsfähige Gefahr darstellen. Wenn der Begriff der Reaktion, den ich vorschlage, also in seiner Bewegung mit der Unwirklichkeit beginnt, muss das nicht heißen, dass sie nur solche Menschen ansprechen kann,

die bereits (aus welchen Gründen auch immer) längst überzeugt sind, dass die moderne Welt uneigentlich ist.

Allerdings, das funktioniert nicht immer und überall. Es müssen bestimmte *Bedingungen* erfüllt sein, damit Reaktion und Faschismus eine Breitenwirkung entfalten können, die im Ernst eine politische Gefahr darstellt. (Ich halte nicht viel von Theorien der Art, dass es eine bestimmte Zahl oder einen gewissen Prozentsatz von »Rassisten«, »Faschisten« o.ä. in einer gegebenen Bevölkerung gebe, egal wie subtil solche Theorien dann noch begrifflich ausdifferenziert werden. Ich halte deshalb nicht viel von ihnen, weil sie erstens selbst noch bei besonders ausgefeilter Subtilität grobschlächtig bleiben müssen, sobald sie ernsthaft Prozentsätze vorlegen wollen, und weil sie zweitens sich die Antwort auf das Problem einfach geben: Aha, es gibt also eh immer so und so viel Faschismuspotenzial. Doch ist das eine Erklärung? Gibt es irgendwelche genetischen oder sonst wie natürlichen Wahrscheinlichkeiten, die verlässlich – sagen wir – 8 % zu Rassisten machen? Und heißt das nicht, dass wir aller Verantwortung überhoben sind, dagegen etwas zu machen? Solchen Vergröberungen korrespondieren dann die nicht weniger hilflosen Vergröberungen, die zum »Kampf gegen den Rassismus« aufrufen oder die, wie in den Werbebanden der Sportstadien zu lesen, gleich fordern: »End Racism«. Ja, gerne: Aber wie? Auf diese Frage wird die Rassismusreservoirhypothese keine Antwort geben und der Imperativ auch nicht.)

Wie steht es nun mit diesen Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit Reaktion und Faschismus greifen können? Unter welchen Bedingungen verfängt die Unwirklichkeitsdiagnose? Diese beiden Fragen führen auf die ambivalente Rolle der Linken zurück.

Es muss dieser Diskussion sofort eine Erklärung vorausgeschickt werden: Wenn ich hier behaupte, dass die Linke in zweierlei Hinsicht die Bedingungen für das Erstarken des Faschismus in unseren Tagen mitbereitet hat, dann heißt das nicht, dass sie daran schuld ist. In einer der beiden Hinsichten gibt es ein Scheitern zu konstatieren. Aber nur weil die Linken scheitern, gewinnen die Rechten noch nicht, auch wenn ihr Scheitern diesen den Weg bereitet. Diese Betonung ist deswegen wichtig, weil man sonst auf allerlei theoretische Abwege geraten würde. Um nur zwei zu nennen: Erstens erschienen sonst die Linken als die alleinigen Akteure der Geschichte, von deren Gnaden sozusagen die Rechte (oder andere politische Bestrebungen und Bewegungen) ihre Kraft erhielten. Das mag einem Toni Negri anstehen, hält aber keiner differenzierteren historischen wie philosophischen Betrachtung stand. Zweitens und korrelativ dazu würde diese Sichtweise jegliche Verantwortung der Faschisten für ihren Faschismus und für dessen Auswirkungen streichen: Faschismus erschiene dann wie eine Naturgewalt, die dort einsetzt, wo die Linke sich und ihre Aufgaben vergessen hat. Dagegen muss man aber in aller Konsequenz sagen: Der Faschismus wird gemacht, und zwar von Faschisten; er muss im Ernst hervorgebracht und durchgeführt werden. Für seine Wirkungen lassen sich sehr wohl Verantwortliche benennen.

Dies vorausgeschickt, müssen wir uns dennoch der doppelten Rolle der linken Intellektuellen in den vergangenen Jahrzehnten stellen. Deren Analysen haben, zweifelsohne ungewollt, dem rechten Entwirklichungsimaginarium vor- und zugearbeitet. Es gibt auch historische Umstände, unter denen dies allein geschehen konnte: Sobald nämlich die noch urwüchsige Überzeugung, die Revolution stehe unmittelbar bevor und werde ohnehin mit Notwendigkeit eintreten, durch die historischen Entwicklungen, kurz ge-

sagt: durch die Zähigkeit des kapitalistischen Systems, seine Plausibilität verloren hatte, stellte sich die Frage, wie aus sozialistischer Perspektive das Überleben des bürgerlichen Liberalismus gedacht werden solle. Eine besonders stringente, kraftvolle und wirkmächtige Antwort auf diese Frage wird von den Denkweisen geboten, die Jacques Rancière unter der Überschrift der *Metapolitik* vereinigt hat. Wir werden diesseits des Rheins wohl vor allem an die Frankfurter Schule denken. Metapolitik nennt Rancière diese Denkweise und Methode aus zwei Gründen, die zwei Bedeutungen des griechischen »meta« aktivieren. Zum einen bedeutet »meta« so viel wie »längs« oder »entlang«. Die Metapolitik ist eine Theorie, die alle gegebenen politischen Ereignisse kritisch begleitet und ihrer Unwahrheit überführt. Denn sie ist zum anderen Metapolitik, insofern sie hinter oder jenseits der faktisch gegebenen Politik die wahre Politik mindestens zu erahnen weiß, von der aus gesehen sich diese als falsche, grundfalsche entpuppt. Der eben zitierte berühmte Satz von Adorno: »Es gibt kein richtiges Leben im falschen«, bringt den massiven Anspruch, mit dem das Politische hier aufgeladen wird, vielleicht am besten zum Ausdruck. So hat eine Philosophie, deren höchstes Ziel es war, endlich eine angemessene Kritik der Realität vorzulegen, um eine andere, bessere möglich zu machen, ironischerweise eine Diskreditierung der Realität en bloc vorbereitet, in der für differenzierte Kritik so wenig Platz ist wie für die Arbeit an einer gerechteren Welt. Der Grund dafür, dass diese kämpferische emanzipatorische Philosophie ihr gerades Gegenteil begünstigen konnte, liegt ausgerechnet in ihrer Konsequenz und Ausweglosigkeit: Wenn alles, wirklich alles unter den Verdacht gerät, unecht zu sein, bestenfalls Fassade oder Strategie, dann wird erstens alles gleichgemacht und zweitens bleibt dann auch keine Hoffnung mehr, aus dem Kreis der Falschheit eines Tages zu entkommen – müsste doch jeder Versuch sich wieder derselben vernichtenden Kritik unterwerfen. So führt diese Denkweise, je radikaler sie ist, umso unbeirrter in die Abdankung des Politischen selbst: »Das ›Ende der Politik‹ ist die Vollendung der politischen Philosophie.« »La ›fin de la politique‹ est l'achèvement de la philosophie politique.«[6]

So war es ausgerechnet die linke, an Marx geschulte Theorie, die die Unwirklichkeitsdiagnose nicht nur salonfähig machte (aus anderen Gründen, aus anderen Beweggründen vor allem und in einem anderen Sinn als die Reaktionäre und Faschisten, keine Frage), sondern auch zu einem umfassenden theoretischen Konzept ausdehnte, aus dem es, war man einmal zu weit gegangen, keinen Ausweg mehr gab. Wenn heute ehemals »Linke« aus Versatzstücken der Kritischen Theorie Argumente für rechte Verschwörungstheorien verfertigen (was sich vor allem im Zuge der Kritik an den Corona-Maßnahmen beobachten ließ), dann kommt das also nicht von Ungefähr. Das Dilemma ist inzwischen geläufig: Hat man sich einmal in einem Bannkreis des Unwirklichen oder Vorläufigen eingeschlossen, entsteht eine unstillbare Sehnsucht: nach einem Draußen, nach frischer Luft, nach ein wenig Realität. Wenn aber jeder gemessene Schritt auf die Realität hin aus grundsätzlichen theoretischen Gründen für unmöglich erklärt ist, wird diese Sehnsucht wachsen und sich schließlich auf die brutalsten Formen der Realitätsherstellung (Gewalt, Blut, Boden…) werfen: Somit besteht die Verlockung zum Primitivismus auch für die linke Kritik und erst recht für die, die von ihr gelernt hat, ohne ihre Stoßrichtung und ihre moralische Grundlage zu übernehmen.

6 Rancière: La Mésentente. 124. Dt. 98.

Das »Ende der Politik« kann sich aber noch anders bemerkbar machen, und das ist in der Tat viel naheliegender: Es kann nämlich auf Resignation und schließlich Kollaboration führen. Und genau das ist passiert. Auf verschiedenen Wegen sind die ehemals Linken dazu gekommen, ihr Einverständnis mit dem kapitalistischen System zu erklären, mehr oder weniger ausdrücklich. Einer dieser Wege war bereits in den Umwälzungen vorbereitet, die mit dem Jahr 68 verbunden sind, in dem Maße nämlich, wie manche der damals entstandenen Bewegungen sich der Idee einer individuellen Befreiung verschrieben haben. Der Individualismus aber ist per definitionem unfähig, eine gesamtgesellschaftliche, kurz gesagt: eine politische Lösung für drängende Probleme anzubieten. Ein anderer Weg war die an sich wichtige Einsicht, dass ein großer Teil, wenn nicht sogar die Gesamtheit der menschlichen, gesellschaftlichen Kategorien produziert ist. Die Aufdeckung der kulturellen Schöpfung von Kategorien wie Mann und Frau, um nur dieses Beispiel zu nennen, und die Analyse der verschiedenen Mechanismen, in denen sie sich vollzieht, war von unschätzbarer Bedeutung für die Emanzipation (in diesem Fall) der Frauen. Jedoch schlummerte darin ein Fehlschluss, der von den »Linken«, die begannen, sich in ihrer komfortablen sozialen Lage einzurichten, gezogen wurde: Wenn nämlich alles konstruiert oder produziert ist, dann – so die oft implizite Schlussfolgerung – müsste es doch genügen, die Kategorisierungen als solche anzugreifen. So konnte sich die irrige Idee verbreiten, die Arbeit an der Sprache und den performativen Praktiken gesellschaftlichen Lebens könnte die Arbeit an realen sozialen Problemen ersetzen. Wenn alle Identitäten z.B. einem Spiel entstammen, dann muss man eben dieses Spiel der Vervielfältigung der Identitäten weitertreiben. Mehr oder weniger polemisch ist diese Sichtweise mit dem Schlagwort der Postmoderne verknüpft.

Um ganz deutlich zu sein: Die Protagonisten dieser Philosophie, etwa Deleuze oder Butler, sind diesem Fehlschluss niemals aufgesessen. Sie haben die realen Bedingungen und Voraussetzungen von Befreiung nie ganz aus den Augen verloren, auch dann nicht, wenn sie – wie es mir für Butler zuzutreffen scheint – theoretisch nicht mehr gut in der Lage waren, ihnen Rechnung zu tragen. Das Problem liegt aber darin, dass sich diese Ausflucht immer dann anbietet, wenn man sich weiterhin fortschrittlich gerieren will, wenn das aber zugleich nichts kosten soll.

Schließlich – um diese alles andere als vollständige Aufzählung von Faktoren zu schließen – waren es auch historische Entwicklungen, die die Linke in eine Richtung des Kompromisses und der Complaisance orientierten. Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion und dem Ende des Systemgegensatzes schien für viele der westliche Kapitalismus mit seinem dazugehörigen Standardmodus politischer Organisation die einzige noch ernsthaft zu erwägende Option zu sein.[7] Es ist bezeichnend, dass die Umpolung ehemals linker Parteien in nicht nur systemkonforme, sondern musterschü-

7 Die parlamentarische Demokratie ist dieser Standardmodus, was aber nicht heißt, dass er überall zur Durchsetzung kam oder auch nur kommen musste (der Kapitalismus versteht sich gut mit autoritären Systemen), und auch nicht, dass er nicht seit langem von anderen Entscheidungsmodi ausgehöhlt ist, die sich gar nicht auf der Ebene einer offiziellen, demokratisch legitimierten Politik bewegen. Die vielen inoffiziellen, nicht gewählten, gremien- und kommissionsartigen Instanzen z.B. in der Europäischen Union gehören hierher.

lerhaft kapitalistische – eine Umpolung, die schon in den 70ern Fahrt aufgenommen hatte – nach 1990 vollendet wurde.

All das führt auf einen ganz einfachen Befund: Die Linken haben schlicht und ergreifend versagt, und sie haben vor allem deshalb versagt, weil sie, d.h. ihre Wortführer und prominenten Vertreter – die, die definieren, was Links-Sein ist – selbst zur privilegiertesten Schicht der modernen westlichen Gesellschaften gehören. Sie haben ihren Frieden mit einem System gemacht, das ihnen massive persönliche Vorteile brachte und das sie eben dadurch blind machte dafür, dass nicht alle dieses Glück teilten. Was dadurch entstand, war erstens ein Kritikvakuum: Alle Entwicklungen und politischen Schritte, die unter der Ägide des Liberalismus in ökonomischer Sicht getätigt wurden, wurden nun einhellig als notwendig und unausweichlich, als »alternativlos« präsentiert. Es ist dieses Wort von Angela Merkel, mit dem sie die Maßnahmen zur Eindämmung der Finanzkrise 2008 rechtfertigte, das bekanntlich jener Partei den polemischen Namen der »Alternative« inspirierte, die heute die neue und gefährliche rechte Kraft in Deutschland ist. Das war nur möglich, weil es an einer grundlegenden linken Kritik mangelte; zumindest konnte sie sich, wo sie zu hören war, nicht in den Rang einer ernsthaften politischen Konkurrenz erheben. Nebenbei bemerkt, ist die Idee, dass eine bestimmte Politik alternativlos sei, nur die Vollendung der liberalen Logik, die immer auf die Ersetzung von Politik durch Verwaltung und – ironisch genug – von Freiheit durch Notwendigkeit hinausläuft.

Zweitens folgte daraus ein beispielloser Glaubwürdigkeitsverlust der offiziellen Vertreter der Linken. Wie sollten jene Schichten, die von den Härten der Liberalisierung immer unmittelbarer und umfassender betroffen waren, noch die ernstnehmen, die sich in den gediegensten und erhebendsten Parolen ergehen, die von Menschlichkeit, Toleranz, Solidarität reden, die zugleich aber nicht nur alle realen Politiken in dieser Richtung sabotieren, sondern sich das auch noch bestens bezahlen lassen? Die zwar vielleicht auch Wein predigen, ihn im Zweifel aber lieber alleine trinken? Die noch dazu ihre Bildung und Philosophien nutzen, um immer neue Standards der Aufgeklärtheit zu setzen, deren Zweck vor allem darin besteht, sich von denen, per symbolischem Kapital, abzusetzen, die diese Standards nicht beherrschen? Die Diskrepanz zwischen Worten und Taten, zwischen Theorie und Leben ließ sich irgendwann nicht mehr leugnen. Alle sahen es, nur die so Entlarvten nicht. Sie inszenierten sich weiterhin in ihrer Blase als die Vorkämpfer alles Wahren und Guten und merkten nicht, wie ihnen die Leute wegliefen. Ein besonders trauriges Beispiel ist der nicht zufällig gescheiterte Wahlkampf Hillary Clintons. Die Heuchelei dieser Linken – die in Frankreich auf den treffenden Namen der »Champagnersozialisten« (nicht) hören und die natürlich auch keine Linken mehr sind – trug viel zur Diskreditierung einer linken Perspektive im Allgemeinen bei. Wobei natürlich auch nicht verschwiegen werden darf, dass es genuin linke Positionen in einer vom liberalen Mainstream dominierten Medienlandschaft äußerst schwer haben, sich auch nur Gehör zu verschaffen. (So haben z.B. die stark von konservativen Mogulen beherrschten britischen Medien fast systematisch versucht, die Glaubwürdigkeit des damaligen Oppositionsführers Jeremy Corbyn zu unterminieren – und sie haben es geschafft.)

Es gibt dieses Versagen der Linken. Eigenartigerweise haben sogar sonst höchst kluge und kritische Autor*innen der Linken Schwierigkeiten, diese Einsicht zu akzeptieren.

Es herrscht Dünnhäutigkeit. Mindestens zwei Missverständnisse wirken hier, Missverständnisse, die ganz erstaunlich machtvoll und die zugleich in ihrer Konsequenz verheerend sind. Zum einen wird gegen die moderne oder postmoderne Spielart des Linksseins eingewandt, dass dieses sich irre, wenn es sich einseitig auf die Fragen der Identitätspolitik mit der dazugehörigen politischen Korrektheit konzentriere; komme noch die Umweltpolitik hinzu, so ignoriere das linke Establishment meist die sozialen und ökonomischen Implikationen, die die an sich sinnvollen und gebotenen Maßnahmen für große Schichten der Bevölkerung haben. Ich denke, dass diese Kritik höchst richtig und bedenkenswert ist. Doch anstatt nun in einen konstruktiven Dialog einzutreten, bricht oft nur ein monotones und vorhersehbares Spiel gegenseitiger Beschimpfungen aus. Wieder einmal lähmt die Linke sich selbst. Das Missverständnis liegt vielleicht – zumindest auf einem diskursiven Level, denn mir scheint, in der Heftigkeit der Auseinandersetzungen verraten sich ganz andere, keineswegs rein rationale Befindlichkeiten – einfach darin, dass man glaubt, eine linke Kritik an der Identitätspolitik kritisiere deren Ziele. Das ist aber sicher nicht gemeint. Sie kritisiert die Methoden und die Umsetzung der Ziele. Kurz gesagt meint diese Kritik: Mit den Methoden, die ihr anwendet, werdet ihr genau das, was ihr wollt, nicht erreichen – und auch sonst nicht viel.

Das zweite Missverständnis wurde schon angesprochen, und es ist von kardinaler Wichtigkeit, es auszuräumen. Wenn den Linken Scheitern attestiert wird und wenn dieses Scheitern in einen Zusammenhang mit dem Aufstieg der Rechten gebracht wird, heißt das nicht, dass die Linken so geradehin »schuld« sind am neuen Faschismus. Es sind und bleiben immer die Faschisten, die am Faschismus schuld sind. Es gibt hier wie sonst im Politischen keine *notwendigen* historischen Prozesse; es gibt im Politischen sicher *anonyme* Prozesse, aber die Verschiebung der politischen und diskursiven Ordnung dergestalt, dass Gestalten wie Trump, Höcke oder Le Pen als salonfähig gelten, ist minutiös vorbereitet und betrieben worden. Die Voraussetzung dafür, dass das klappt, aber nicht. Für beide aber gilt, dass sie nicht notwendig waren und sind.

Daraus wird klar, dass eine linke Kritik von Reaktion und Faschismus, wie ich sie hier vorgelegt habe, auf Dauer nicht reichen wird. Die Diagnose der Unwahrheit des Liberalismus ist richtig, aber aus anderen Gründen als aus denen, die die Reaktion vorbringt. Man hat also den Rechten das Feld überlassen, indem man ihnen erlaubte, sich von den Unwahrheiten, Widersprüchen und Ungerechtigkeiten einer Ordnung zu nähren, ohne dass sie je vorhatten, diese Ordnung – betrachtet als Ungleichheitsordnung – aufzuheben. Sie deuteten reale Verhältnisse, die sich streng und vor allem differenziert hätten analysieren lassen, um in eine ahnungsvolle und primär rhetorische Unwahrheit. Sie immunisierten diese Verhältnisse genau damit gegen jede praktische Kritik, denn die Flucht ins Erhabene, in den Affekt, in der die Bewegung der Reaktion besteht, umgibt die Realität mit einem Nimbus, der ein reales Eingreifen nur noch in der Gestalt brutaler Gewaltakte und der Abschaffung aller Freiheiten kennt, deren sich der Liberalismus immerhin noch einigermaßen zurecht hatte rühmen können. Was am Ende nottut, ist schlicht und ergreifend eine linke Kritik des Liberalismus. Es gilt, die Unwahrheit und die Scheinhaftigkeit des Liberalismus, von dem die Reaktion auf ihre Weise im Affekt der Unwirklichkeit Zeugnis ablegt, auf die Füße zurückzustellen und eine wirkungsvolle Analyse der realen Verhältnisse vorzulegen. Es fehlt im Übrigen keineswegs an solchen Arbeiten; so wurde, um nur ein paar zu nennen, von Rancière und von Colin Crouch

(wenn auch in etwas abweichender Weise) der Begriff der Postpolitik eingebracht, um die gegenwärtige Situation zu kennzeichnen. In Jean-Claude Michéa hat der moderne Liberalismus einen extrem kämpferischen Widersacher gefunden. Woran es aber mangelt, ist die praktische Dimension: Es scheint mir immer noch schwierig zu sein, aus den Kreisen der Intellektuellen heraus in die Gestaltung der Politik überzugehen. Ohne dies jedoch, werden alle klugen und auch alle dummen Bücher über die und gegen die Reaktion nichts helfen.

Eine entstellte Erinnerung. Es gibt vielleicht noch einen weiteren Grund für die anhaltende Attraktivität reaktionärer Denkfiguren. Offen gesagt ist das eher Vermutung, der Grund ein spekulativer, im doppelten Sinn: In ihm kommt das Spekulative zur Sprache, und dies in einem eher spekulativen Modus.

Es gibt nämlich, so könnte man sagen, so etwas wie einen letzten Kern von Wahrheit im reaktionären Denken, der aber, gerade weil dieses Denken eine Kapitulation des Denkens ist, in ihm nur als Travestie, fast schon als Farce auftritt. Wenn da ein Wahrheitsrest ist, dann ohne Zutun der Reaktion, als Nebenprodukt (aber nicht als zufälliges) ihrer ansonsten verfehlten Denkweise. Ein Verdienst ohne Verdienst, denn keiner der Reaktionäre wusste davon und selbst ohne sie wäre dieser Wahrheitsrest nicht vergessen worden. Sie hat ihm aber in der Tat immer wieder Ausdruck gegeben. Das reaktionäre Denken zehrt von einem Bewusstsein, das in einigen naiven emanzipatorischen Denkweisen verschüttet gegangen ist oder schlechthin geleugnet wurde: *das Bewusstsein für das Unmenschliche*, das Unmenschliche in der Natur, das Unmenschliche in der Technik und das Unmenschliche im Menschen. (Man könnte zudem fragen, ob es auch ein eigenes Unmenschliches in der Gesellschaft gibt. Oder ob und wie es mit den anderen Erscheinungsformen des Unmenschlichen in Beziehung steht.)

Zu einer Zeit, in der die »Linken« dieses Unmenschliche auf die leichte Schulter genommen haben, wahrscheinlich nicht selten aus ihrer faktisch privilegierten Situation heraus, musste diese Evokation des Unmenschlichen wie ein Qualitätsausweis wirken, zumindest bei oberflächlicher Betrachtung (da ja die Evokation des Unmenschlichen gerade keinen philosophischen, sondern performativen und rhetorischen Bedingungen unterliegt). Einige besonders aufgeklärte Zeitgenossen haben es entweder schlechtweg geleugnet, indem sie die Natur z.B. leugneten oder indem sie sich in naivem sozialem Optimismus ergingen; oder sie haben in der Form der Spekulationen über das Post- und Transhumane dieses Unmenschliche in seiner Härte verkannt und aus ihm das Feld einer spielerischen Selbstgestaltung des Menschen als etwas anderes denn ein (im Sinn einer Essenz festgelegter) Mensch gemacht.

Es gibt in Spinozas Metaphysik die Figur der Umschlingung und Verschränkung zweier Begriffe von Natur: die Natura naturans und die Natura naturata.[8] Vergröbert gesagt handelt es sich um die Natur, insofern sie in ihrer Totalität betrachtet wird, nur in sich selbst begründet und selbst Ursprung aller Maßstäbe, die an sie angelegt werden können; das ist die Natura naturans. Auf der anderen Seite ist die Natur auch eine Gesamtheit von Einzeldingen, von Einzelwesen, die immer nur mehr oder weniger voneinander abgegrenzt sind, die aber immerhin abgegrenzt und identifizierbar sind –

8 Vgl. Spinoza: Ethik. Ip29s.

einzelne Menschen zum Beispiel oder »die Menschen« betrachtet als die Gesamtheit aller Menschen. Die Pointe bei Spinoza ist nun, dass sowohl die Natur als Totalität die Einzeldinge bedingt als auch die Einzeldinge die Natur als Totalität. Es ist in Wahrheit die eine und einzige Natur, deren absolute Überfülle von sich aus eine doppelte Betrachtungsweise erzwingt, in der die beiden Blickpunkte von verschiedenen Richtungen aufs und ins Sein fallen und nie ganz zu Deckung gebracht werden können.

Die »Linken«, von denen hier die Rede ist, haben die Verschränkung auflösen wollen, um nur die Umschlingung der naturierenden Natur durch die naturierte zurückzubehalten, des Wirklichen durch den Menschen. Freilich, in Distanz zum herkömmlichen Idealismus haben sie sehr wohl begriffen, dass der Mensch sich dafür von sich selbst befreien muss. Aber genau dies: die Befreiung von fixen Identitäten, von überzeitlichen Essenzen, von einer übermächtigen Natur, die sich nicht besonders um den Menschen kümmert, erweist sich leicht als Naivität. Wenn dieser Befreiungsgedanke ohne metaphysische und ohne politische Bewusstheit durchgeführt wird, drohen in mindestens zwei Richtungen Irrtümer: Erstens ist die Natur wohl nicht das Reich fixer Essenzen; darin hatte die emanzipatorische Besinnung, die mit Schlagwörtern wie »Postmoderne« oder »Dekonstruktion« verbunden ist, recht. Auch war und ist es richtig, dass z.B. das, was wir für »männlich« oder »weiblich« halten, im Wesentlichen das Produkt einer performativen Alltagspraxis ist, die von sich aus Abweichungsmöglichkeiten kreiert, die lustvoll genutzt werden können (wie es Judith Butler beispielhaft gezeigt hat). Doch das ändert nichts daran, dass sich die Natur auch dann nicht beliebig manipulieren lässt, wenn sie ihrer Essentialität entkleidet wurde. Ich kann sicher so einiges umformen, spielerisch umwidmen, neu definieren, unterlaufen und neuschaffen. Keine Frage. *Aber nicht alles*. Wo die Grenze ist, dass lässt sich nicht in Allgemeinheit sagen. Keine apriorische Einsicht lässt uns mit Sicherheit erkennen, an welchem Punkt die Natur gelassen Veto gegen unsere Versuche der Umänderung einlegen wird. *Deshalb*, weil das nicht wissbar ist, wird eine solche »dekonstruktivistische« Denkweise immer ihr relatives Recht bewahren und stets unverzichtbar sein für alles emanzipatorische Denken. Es gibt aber eben eine Grenze. Wie sollte auch ein so verschwindend kleiner Teil der Natur wie der Mensch Verfügungsgewalt über das Ganze erlangen, von dem er von allen Seiten her abhängt? Ich glaube nicht, dass man z.B. Deleuze und Guattari oder auch letztlich Judith Butler den Vorwurf machen kann, diese Grenze als solche zu leugnen.[9] Es kann aber nicht geleugnet werden, dass manche Epigonen und vor allem einige besonders wohlmeinende Aktivist*innen in diesem Sinn weit übers Ziel hinausgeschossen sind, wenn sie – in einer ganz erstaunlichen ideologischen Blindheit für die alleroffensichtlichsten Dinge – die Tatsache einer solchen Grenze schlechthin geleugnet haben und leugnen. Die neurechte Propaganda kann sich da nur beglückwünschen: Das sind dankbare Zielscheiben, die man so findet, denn damit ist sie in der Lage (in der sie normalerweise eben nicht ist), dass sie endlich mal etwas Richtiges sagen kann – auch wenn sie es sofort kompromittiert, durch die fundamentale Unrichtigkeit des theoretischen Kontextes (der wieder auf

9 Wobei mir aber scheint, dass Butler grundsätzlich nicht mehr in der Lage ist, der Natur als Natur noch ihr Recht widerfahren zu lassen. Sie wird, denke ich, dort immer die Unmöglichkeit anrufen, über eine Natur unabhängig vom Menschen auch nur zu sprechen.

in der Tat endgültig diskreditierte Essenzen verweist) und durch die ethische Unverantwortlichkeit des Diskurses (der in letzter Konsequenz vor allem nach solchen sucht, über die er sich erheben, die er erniedrigen und an deren Elend er sich berauschen kann – und das sind nun einmal immer die, die eh schon am Rande stehen). Um alle Missverständnisse zu vermeiden: Es liegt kein Verdient der Rechten darin, an die Unmenschlichkeit der Natur zu erinnern; man bräuchte sie nicht dafür, um das zu erkennen. Vielmehr sind sie die Profiteure einer geistigen Gesamtlage, die über alles aufgeklärt zu sein scheint, außer über sich selbst.

Das gilt auch und vielleicht noch mehr für den zweiten Aspekt, der weniger die metaphysischen als die politischen Bedingungen betrifft. Wir kommen hier auf den vorigen Kritikpunkt zurück, auf das Versagen der Linken. Hier wie dort erweisen sich einige ihrer Vertreter als blind für ihre eigene Position. Denn die, die am lautesten die These proklamieren, dass alle Identitäten Konstrukte seien, die in einem leichtfüßigen Spiel aufgelöst und verflüssigt werden sollen, sind solche, deren Identitäten *in einem entscheidenden Sinn* felsenfest stehen. Das wird besonders deutlich an der Polemik dagegen, dass es immer noch Leute gebe, die sich einer bestimmten Region, einem Land, einer Nation verbunden fühlen. Kosmopolitismus sei doch in Wahrheit die Parole einer aufgeklärten Menschheit. Um alle Missverständnisse zu vermeiden: Ja, Kosmopolitismus ist eine würdige Zielidee, die zu verfolgen ist. Und ja, selbst in seinen zwangloseren Formen hat der Nationalismus etwas Bedrückendes, und je ernster er wird, desto gefährlicher wird er auch.

Doch was sind das für Menschen, die sich so allen kleinlichen Ressentiments überlegen wissen? Es sind die, die vielleicht nicht mehr auf eine bestimmte Nation oder Region angewiesen sind, die mit ihrer Herkunft noch kokettieren können, sich mal nachdenklich, mal ironisch auf die Frage beziehen können, was es wohl heißt, wie sie, aus Deutschland, aus Frankreich, aus England usw. zu stammen. Es sind aber vor allem solche, die in den Verkehrswegen und Vierteln der Botschafter und Akademiker und Geschäftsleute eine extrem homogene Gemeinschaft bilden. Ihre Identität ist in Wahrheit nicht fluider als die des Mittelstands und der Armen, sondern wahrscheinlich sogar fester. Sie verfügen nämlich über die Mittel, alle Herausforderungen ihrer Identität im Zweifelsfall schnell und schmerzlos zu integrieren, sich einzuverleiben (und sie also nicht auszuhalten, wie sie es so gerne von allen anderen fordern). Die Vielfalt der Identitäten ist als ihre feste Identität reklamiert, wobei sie in Wahrheit nie vergessen, wer sie sind. *Sie können sich die Aufhebung der Identitäten leisten*. Sie haben das nötige Kapital dazu, das kulturelle Kapital, das symbolische, aber eben immer auch das ökonomische. Auch da liegt eine schreiende Unaufrichtigkeit: Denn die Aufgeklärten, die sich angewidert über den Nationalismus der Armen erheben, können die Sorge des Volkes um das Naheliegende und die Naheliegenden ja nur deshalb verachten, weil sie selbst aller materiellen Sorgen dieser Art überhoben sind. Sie *müssen* sich nicht existenziellen Ängsten stellen (höchstens auf der Couch ihres Therapeuten), und so meinen sie, die anderen, die darauf inadäquat reagieren, sollten das auch nicht.

Die so gepflegte Legende von der Aufhebung der Identitäten, nicht zuletzt von der endgültigen Überwindung der nationalen Zuordnung, erweist sich als reine Ideologie. Niemand von denen, die so sprechen, kann das für sich selbst glaubhaft nachweisen; es haben sich immer nur die Referenzmarken verschoben.

Wenn die Fragen von Herkunft, Geschichte, Tradition und Heimat dergestalt offengelassen oder vielmehr verdrängt werden, müssen sie in pathologischer Form wiederkehren. Der geistfeindliche Appell an Blut und Boden (der nur wenig verbrämt auch heute wieder zu hören ist) ist die neurotische Form, an die Tatsache zu erinnern, dass wir nicht über uns verfügen, nicht über unser Sein, nicht über das, was uns vorherging und uns prägte, gegen unseren Willen oder ohne den, nicht über die Relationen und Bindungen, in und aus denen wir leben. Und auch hier wieder: Es ist wahr, dass es keine Essenz des Deutschseins gibt. Und man braucht auch keine Faschisten und Nationalisten, um die Erinnerung an eine solche Verwurzelung aufrecht zu erhalten, die wir gar nicht verstehen. Ich bin aber Deutscher, und wenn ich auch beim besten Willen nicht sagen kann, was genau das bedeutet, so weiß ich doch, dass es etwas bedeutet. Ich kann und muss eine Auseinandersetzung mit dieser Tatsache ins Werk setzen; ich kann sie nicht einfach ignorieren. Tu ich es doch, können die Rechten dankbar die dringliche Frage aufnehmen und ihren tautologischen Unfug als eine ernsthafte Antwort verkaufen. Die Linken haben ihre Verachtung der Frage der Heimat teuer bezahlt.

Also auch in dieser Hinsicht macht sich die Ignoranz gegenüber der Unmenschlichkeit von Natur peinlich bemerkbar. Zwar sind »Völker« und »die Geschichte« Sachen, die eindeutig menschlicher Mitwirkung bedürfen, die sogar »aus Menschen bestehen«, wenn man so sprechen kann. Aber deshalb handelt es sich noch lange nicht um Sachen, die »die Menschen« oder gar »der Mensch« beherrscht. Es wirkt in ihnen immer und grundlegend eine Naturseite, eine Vorgegebenheit und Unverfügbarkeit, und damit immer auch eine Gleichgültigkeit gegen die Menschen, eine Unmenschlichkeit. Dass diese Feststellung nicht weiter von irgendwelchen biologistischen Deutungen entfernt sein könnte (die gerade die neurotische Form der Belebung des Natürlichen aktiviert), muss hoffentlich nicht mehr erwähnt werden. Es gibt etwas Schreckliches in der Natur, selbst noch in der Form von Geschichte. Diesen Schrecken aber vermochten die Aufklärer neuer wie alter Couleur nicht zu erfassen. Die Reaktion konnte ihn lustvoll reaktivieren, sich darin baden und das Ganze zugleich als eine Art Wahrheitssiegel verkaufen.

In der Tat ist genau dieser Aspekt in der antiken Abhandlung über das Erhabene, die ich in dem Kapitel zu Burke zitiert habe, schon in aller Klarheit angesprochen. Als sich Longinus über die letzte Grundlage des Erhabenen Rechenschaft abzulegen sucht, ist es *die Natur in ihrer wie unserer Größe*, auf die er stößt: Nicht nur sind es die großen, die überwältigenden Erscheinungen einer Natur jenseits des Menschen, die unsere Bewunderung erregen (*thaumazo*): der Nil, der Ozean, der Ätna – solches also, in dem sich die Inkommensurabilität der Natur dadurch kundtut, dass sie gleichgültig über unsere Dimensionen hinausgeht. Es sind vielmehr auch die Beispiele an außerordentlichen Menschen und ihren Taten, durch die diese, gegen alle Wahrscheinlichkeit bewiesen haben, dass sie eben doch der Natur gewachsen sind – aber eben nur unter der Bedingung, dass sie bereit sind, das Maß des Nützlichen, des Zuträglichen, des (wie die Reaktionäre sagen würden) rationalen, bürgerlichen Kalküls, also des Durchschnittlichen hinter sich zu lassen:

> die Erkenntnis, dass uns die Natur nicht als niedrige, unedle Geschöpfe ansah, sondern wie in eine große Festversammlung in das Leben und die gesamte Welt einführte, damit wir Betrachter all ihrer Mühen und ehrgeizige Mitkämpfer seien, und dass sie uns

> gleich eine unbezähmbare Liebe zu allem einpflanzte, was immer groß ist und göttlicher als wir.[10]

Das Nützliche und Nötige, das Vernünftige ist eine Sache. Das Außerordentliche aber ist eine ganz andere. Das Außerordentliche, das Befremdliche, Wunderbare, im Griechischen: das Paradoxe, ist der eigentliche Gegenstand der Bewunderung: »θαυμαστὸν δ'ὅμως ἀεὶ τὸ παράδοξον.«[11] Longinus drückt in aller Klarheit eine Faszination für das Große aus, und zwar für ein solches Großes, das so weit über die scheinbare Reichweite des Menschen hinausgeht, dass es einer anderen Ordnung anzugehören scheint – und das zugleich den Menschen erst in seine wahre Bestimmung führt: jenseits des Menschlichen.

Es gilt also anzuerkennen, dass auch und gerade im Menschen Natur sich als das ankündigt, was keinem Maß untersteht, was vor allem keinem naiv gedachten menschlichen Maß gehorcht. Auch im Menschen ist die Natur etwas Unmenschliches. Eben in dieser Anerkennung liegt die Bedingung, überhaupt ein menschliches Verhältnis zum Menschen einzunehmen. Denn sie ist nicht schon eine Absegnung aller Abscheulichkeiten und sie ist auch nicht ein Abrücken von dieser Prämisse, von der die Emanzipation nicht ablassen kann, ohne sich aufzugeben: dass ein friedliches Leben möglich ist und sogar erstrebenswert. Nein. Das Schreckliche und Unmenschliche im Menschen zu sehen und anzunehmen bedeutet zuerst, sich in allem Ernst der Komplexität einer Wirklichkeit zu öffnen, die sich um einseitige Kategorisierungen nicht schert; die sich auch nicht darum schert, ob sie in diese oder jene Ideologie hineinpasst. Es bedeutet eben anzuerkennen, dass die Natur Natur ist und nicht Mensch. Das Transhumane ist etwas Fürchterliches und nicht das lustige Kombinationsspiel der wechselnden Selbstzuschreibungen, das sich postmoderne Verlautbarungen darunter vorzustellen scheinen. Die Antike wusste das, das Christentum ebenso. Überhaupt ist – die Ironie scheint die heimliche Herrscherin der Geistesgeschichte zu sein –genau die Denkweise nicht in der Lage, das Transhumane zu denken, die sich in größter Selbstsicherheit auf das Maß eines Menschen begibt, den sie zu verstehen meint und von dem sie dann fordert, er solle sich überschreiten, d.h. seiner essentialistischen Festschreibungen entkleiden. Dagegen sind die hybriden Genealogien, mit denen Hesiods *Theogonie* endet, in der Tat transhuman. Sie zeigen eine übermenschliche Größe an, deren Ursprung aber alles andere als beherrschbar und beruhigend ist. Transhuman ist auch die Idee einer Gotteskindschaft, ist die Idee einer unsterblichen Seele, die in uns wohnt. Es verrät sich jeweils eine Größe, die ihr Schreckliches nicht ablegen kann.

Diese Gewalt, Überwältigung und Überschreitung ist die Natur im emphatischen Sinn. Ein Gutteil der Faszination und auch des theoretischen Kredits, den die Reaktionäre noch haben, lässt sich vielleicht darauf zurückführen, dass sie *scheinbar* die Erinnerung an diese Natur bewahrt haben – scheinbar, denn in Wahrheit war die Evokation dieser Natur nur Mittel zu einem anderen Zweck. Vor allem hatte sie auch nicht recht damit, die Gnadenlosigkeit des Elementaren gegen die Versuche ins Feld zu führen, eine menschliche Gemeinschaft zu schaffen. Eben dies ist doch der eigentliche Punkt:

10 Longinus: Vom Erhabenen. 87.

11 Ebd. 88.

dass wir selbst im Angesicht einer erbarmungslosen Natur nicht aufhören können und dürfen, nach einer Gestaltung unseres Zusammenlebens zu streben, in dem Solidarität, Freigiebigkeit, Vertrauen und Gerechtigkeit herrschen. Hörten wir auf, danach zu suchen, also all jene verschiedenartigen Stabilitäten zu erstellen, die für die Reaktion alle zu dem einen Schlagwort des Bürgerlichen zusammenschrumpfen, dann wäre in der Tat alles vergebens und alles könnte mit dem gleichen Recht der Vernichtung anheimfallen – ein Schluss, den der Reaktionär am Schreibtisch und der Faschist am Gewehr ungerührt ziehen.

Vielleicht muss man das Ganze noch radikaler formulieren. Die Tatsache, dass wir in eine Natur gestellt sind und von ihr abstammen, die fundamental unmenschlich ist, führt exakt noch keine politische Entscheidung mit sich. Genau das gilt es zu akzeptieren: dass die überwältigende, gleichgültige und beglückende Natur eben weder den Träumereien einer harmonischen Gemeinschaft noch den Phantasmen ewigen Kampfes die Grundlage und die Erfüllung bietet. Sie gibt die Möglichkeit von Verbundenheit und Verantwortung, und sie lässt ebenso Gewalt und unterschiedslose Zerstörung ständig zu. Sie passt nun mal nicht die Schablonen politischen Denkens, weil sie gar nicht primär politisch ist und noch weniger rein politisch. So sehr die politischen Kategorien auf sie Bezug nehmen müssen, so wenig dürfen sie glauben, die Natur sei nach den Bedürfnissen ihrer politischen Theorien verfasst. Sie übersteigt den Menschen in allen Hinsichten, im Guten, im Bösen und manchmal auch jenseits von beidem.

Ein Korrolarium gewissermaßen dieser Einsicht ist eine andere, die mit dieser verwandt, aber nicht identisch ist. Denn aus Berufsgründen neigen die Theoretiker*innen des Politischen dazu, alle Menschen wenn schon nicht in bestimmte, vorgefertigte Kategorien einzuordnen, so doch mindestens als voll und ganz politische Wesen im philosophischen Sinn aufzufassen. Sie nehmen also ihre theoretischen Instrumente für Eigenschaften der Sache. Es ist aber wohl wichtig, sich einen Umstand vor Augen zu führen, der für die Profis des Politischen nicht leicht zu akzeptieren ist: dass es nämlich Menschen gibt, die in keiner Hinsicht durch die politischen Fragen, die so vielen anderen (und vor allem den Theoretiker*innen) als drängend erscheinen, auch nur berührt werden. Es gibt fundamental apolitische Menschen, Menschen, die Politiker höchstens als Unterkategorie von Prominenten kennen und sie auch mit deren Maßstäben bewerten (also eben Bekanntheit); die nie auf die Idee kommen würden, wählen zu gehen, geschweige denn ein Engagement zu suchen, das mehr Initiative fordert; die für keine politische Frage zugänglich sind und denen höchstens Formeln zu entlocken sind. Auch sollte man es sich nicht zu leicht machen und diese Fühllosigkeit fürs Politische mit geistigen Einschränkungen identifizieren: Nichts spricht a priori dafür, dass sie einfach nur eine besondere Form von Dummheit wäre. Zuerst einmal ist sie einfach da, woher sie auch immer kommt. Es ist verständlich und richtig, dass zumal eine emanzipatorische Politik sucht, immer mehr Menschen aus diesem Kreis für sich zu gewinnen. Allerdings wird ihr nie gelingen, dass alle Menschen gleichermaßen ein echtes, selbstempfundenes Bedürfnis nach einer den höchsten Maßstäben genügenden Politik verspüren. Wollte man dies erzwingen, käme man nur wieder bei neuem Terror heraus. Freilich ist deshalb die Arbeit der Kommunikation nicht umsonst, denn es gibt auch kein Maß, das a priori erkennen ließe, wie viele und welche Menschen endgültig nicht für die Fragen des Politischen wer-

den zu gewinnen sein. Das Faktum als solches aber muss man ernstnehmen, als eines, das – wahrscheinlich aus verschiedenen Gründen – ebenfalls naturgegeben ist.

Es gibt in der Tat eine weitere Antwort, die auf dem ersten Blick dieser apolitischen Natur der Natur sowie der Apolitizität einiger Menschen gerechter wird als die (selbst massiv vergröberten) Gegensätze von Emanzipation und Reaktion: die Resignation, der Rückzug, der Eskapismus. Nicht selten haben gerade solche Denker*innen, die sich als im weitesten Sinn nihilistisch verstanden haben, eben diese Seite der Natur im Besonderen gesehen: dass sie sich weder um uns noch um unsere politischen Kategorien und Ideale kümmert. Ihr Schluss war, dass alle politische Anstrengung verlorne Liebesmüh sei. Im Angesicht der Dimensionen der Natur und der Gleichgültigkeit des Elementaren müsse jede Frage der Art »Wer wird nächster Kanzler?« oder »Sollte der Solidaritätszuschlag angepasst werden?« lächerlich werden. Die richtige Position wäre demnach nicht der Hyperpolitismus der Linken noch die reaktionäre Antipolitik, sondern schlichte und lässigste Apolitik. Es gibt einfach keinen Grund mehr, sich mit der Politik noch zu beschäftigen.

Freilich ist auch diese Position nur zu weniger als der Hälfte wahr. Denn sie ignoriert ganz einfach, dass wir nun einmal auch Teil der Natur sind und es noch weniger Sinn ergibt, auf eben die Aufgaben, die sich uns tagtäglich stellen, *nicht* antworten zu wollen. Man kann das tun, aber wenn die Reaktion von einer konstitutiven Unaufrichtigkeit geprägt ist, dann macht sich hier ein anderes Laster bemerkbar, und die meisten, die darunter leiden, machen sich nicht einmal die Mühe, es zu verschweigen: eine gewisse *Trägheit*, die sich mit manchen Fragen am liebsten gar nicht mehr beschäftigen will. So eine Ermattung aber, ja: Faulheit kann nun ebenfalls dem einen großen Anspruch ans Denken nicht genügen, der darin besteht, sich mit den Problemen auf *ihrer* Höhe zu messen. Auch die resignative Ausflucht des Denkens ist Ausflucht, nicht von so katastrophaler Art wie die reaktionäre; aber auch sie kann am Ende nicht ganz ernstgenommen werden, weil sie selbst das Denken nicht ernst genug nimmt. (Eigenartigerweise hat auch diese Art des Schreibens einen eigenen Reiz. In der Reaktion ist dies der Hammer des Erhabenen. Im abgeklärten Nihilismus ist es die schwelgerische Dekadenz, die ihre selbst eingestandene Leere mit stilistischer Brillanz unterfüttert. Es ist der Reiz des Morbiden, des *spleen*, einer verfeinerten Todessehnsucht oder sogar Todesnostalgie – und diese Literatur verträgt sich, ganz anders als die reaktionäre, besonders gut mit einer subtilen Ironie und Selbstironie, die die Leser mühelos zu Mitverschwörern einer geheimen Lehre macht, die eh keiner wissen will, weil sie nur schwermütig macht.)

Es gibt eine große Einsicht in die Wirkungsweise der Natur, die immerhin im Grundsatz die Schwierigkeit klären kann. Er wurde etwa von Lukrez formuliert und lässt sich so zusammenfassen: Da die Natur nur sie selbst ist, nicht von einem höheren Ursprung abstammend und auch nicht als Produkt dualistischer Prinzipien zu denken, sind alle Phänomene, die wir beobachten, eben auf natürliche Weise zustande gekommen, d.h.: Es ist *ein und derselbe Prozess*, der Dinge, Strukturen, Ordnungen hervorbringen und zerstören kann. Sucht man nach den »Ursachen« für Prozesse und Phänomene, die z.B. im Bereich des Lebens oder der Gesellschaft schädliche Auswirkungen haben, dann wird man immer auch konstatieren müssen, dass diese selben »Ursachen« zugleich auch unverzichtbare Beiträge zu den gelingenden Aspekten des Lebens wie der Gesellschaften leisten. Hier ist nicht der Ort, das im Detail auszuführen. Es genügt, diesen Gedanken

anzudeuten, um zu sehen, dass man mit einsinnigen Herleitungen bestimmter politischer Ideen aus »der Natur« nicht weit kommt. Im Gegenteil muss jede zukunftsfähige Politik mit dem Unverfügbaren und dem Unmenschlichen der Natur selbst rechnen – ohne sich ihm billig auszuliefern.

Therapie. Ich will schließen, indem ich in groben Strichen andeute, was dem Aufleben von Reaktion und Faschismus entgegengestellt werden kann und muss. Es versteht sich, dass diese Antworten nicht erschöpfend sind; es gibt sicher noch genug andere, die sich auf je verschiedenen Niveaus der Diskussion und Kommunikation ansiedeln. Die, die ich nennen will, ergeben sich aber aus dem, was bisher ausgeführt wurde. Es sind die philosophischen Antworten, die auf das Problem der Reaktion – so wie es sich hier gestellt hat – zu geben sind.

1) *Diagnose und Kritik*. Das ist es, was ich hier versucht habe. Ich hoffe, es ist mir gelungen. Zugleich war von Anfang an klar, dass das nicht reichen würde. Keine bloß negative Herangehensweise wird der Reaktion und dem Faschismus das Wasser abgraben.
2) Denn am Ende wird ein Affekt nur durch einen anderen Affekt bezwungen,[12] wird eine Philosophie nur durch eine bessere widerlegt und eine Ideologie der Anti-Politik nur überwunden durch eine glaubhafte Wiederbelebung des Politischen selbst. Nur ein positiver Gegenentwurf wird über kurz oder lang der Reaktion und dem Faschismus etwas entgegenzusetzen haben. Wenn man so will: ein *kraftvolles, glaubwürdiges linkes Programm*.
3) Ein solches Programm fordert eine *Ethik als Grundlage*, in der die anderen Menschen gerade in ihrer Andersheit und in den Herausforderungen, vor die sie uns stellen, relevant werden. In einem Satz gesagt ist eine Ethik gefordert, durch die wir zu begreifen lernen, dass die anderen Menschen ständig tief in uns eingreifen und dass wir nur, indem wir uns dieser Erschütterung stellen, sowohl menschlich reif als auch wirklich frei werden. Es gibt keine abgegrenzten Individuen, aber eben auch keine kollektiven Einheiten, wenn man diesen Ausdruck stark liest. Du bist schon in mir drin. Von solcher Ethik liegen wohl mehr Versionen vor, als man bei eiliger Betrachtung denkt, denn sie liegt ohne Zweifel vielen nicht-philosophischen Ethik-Konzeptionen zugrunde. In der Philosophie findet man Anhalte dafür z.B. bei Spinoza, bei Buber, bei Levinas (und sogar auf andere Weise noch bei Schopenhauer), um nur diese zu nennen.
4) Wenn mein dritter, spekulativer Versuch, von dem Wiedererstarken der Reaktion Rechenschaft abzulegen, nicht ganz verfehlt ist, dann wird man auch auf eine *Philosophie der Natur* nicht verzichten können, die es unternimmt, dieser ihre ganze Fülle, Schönheit, Rätselhaftigkeit und letztlich Rücksichtslosigkeit zurückzuerstatten (ohne deshalb so irrational und histrionisch zu werden, wie die reaktionäre Beschwörung der Natur). Eine Philosophie der Natur zu schreiben, mit der Absicht, Natur und Elementares damit der Reaktion zu entreißen, das wäre sicherlich eine lächerliche Übung.

12 Spinoza: Ethik. IVp7.

Aber so eine Naturphilosophie ist ohnehin gefordert, nämlich aus rein philosophischen Gründen. Wenn sie gelingt, könnte sie aber von ganz alleine die pathetische Kraft der Reaktion brechen.

Jenseits des Begriffs

So ein Buch ist nicht gesund, nicht für den Verfasser, und auch nur in homöopathischen Dosen für die Leser*innen. Spinoza und Nietzsche wussten es: Dort, wo ein Denken nicht aus sich selbst heraus seinen Norden findet, sondern sich *gegen* etwas konstituiert, dort, wo das Nein das erste Wort ist, da findet eine Art der Vergiftung statt. Das Denken wird enger, *angina intellectus*, es wird misstrauisch, im schlimmsten Fall inquisitorisch, und dann hört es schließlich auch auf, Denken zu sein. Wenn man vor lauter Beschäftigung mit den Reaktionären schon kaum noch merkt, wie man bei allen Lektüren nach Schlagworten fahndet; wenn man schockiert feststellen muss, dass bei diesem oder jenem Heros aus dem persönlichen Pantheon irgendeine Betonung des Todes oder des Kampfes steht; wenn man darangeht, diesen Heros dann völlig freizusprechen von aller Verbindung zu den Rechten (so ein Heros hat natürlich nur darauf gewartet, dass ich ihn von irgendwas freispreche); wenn man also nicht nur den Begriff wie eine Checkliste zu gebrauchen beginnt, sondern selbst eine, nur anders gelagerte Unaufrichtigkeit kultiviert – dann ist der Begriff zum Fetisch geworden und das kritische Denken in sein Zerrbild gekippt: ins Ressentiment. Gut fühlen kann man sich auch da, nämlich in der Gewissheit der moralischen Überlegenheit. Dabei wusste man doch einmal, dass die Wirklichkeit etwas Unsauberes ist, dem man mit schlichtem Eins und Null nicht beikommt. Am Ende wird man dem Feind immer ähnlicher, und nicht zuletzt dadurch, dass man in ihm vor allem den Feind sieht: Dann gibt man der agonalen Weltsicht recht, ob man es noch bemerkt oder nicht.

Doch die Schwierigkeit besteht eben darin, dass das Erste wahr bleibt: Der Faschismus ist falsch, grundfalsch, er muss *bekämpft* werden. Und es bleibt wahr, dass ein engagierter Nazi moralisch disqualifiziert ist. Doch wie weit reicht das? Ist, im Angesicht der Rektoratsrede, der *Schwarzen Hefte* und meiner Rekonstruktion von *Sein und Zeit*, alles falsch, was Heidegger schreibt? Oder immerhin alles philosophisch diskreditiert? Und wenn nicht: Wo ist die Grenze zwischen dem Befleckten und dem, was nicht vom Schimmel erfasst wurde? Diese beiden widersprechenden Aufforderungen – loszulassen, ohne nachzugeben – bezeichnen den Grat, auf dem sich das Denken zu bewegen hat und an dem es sich bewährt. Vorgegebene Antworten gibt es da nicht. Diese Verschränkung des Inkompatiblen bezeichnet schlichtweg einen Knoten der Wahrheit, dessen Uneindeutigkeit auszuhalten ist. Die Versuchung ist groß, hier einfache Antworten zu finden. Es

ist dieselbe Versuchung, zumindest ihrem Antrieb nach, die die Reaktionäre von einem gewaltsamen Großreinemachen träumen lässt. Der einfachen Antwort ist aber zu misstrauen: Vielleicht nicht, weil es keine einfachen Antworten geben kann; manchmal gibt es die. Das Misstrauen kommt daher, dass hier die Sehnsucht nach Eindeutigkeit und nicht zuletzt nach Selbstbestätigung durch moralische Überlegenheit die Feder führt.

Mit etwas Glück wird mir ein Lesen und Denken jenseits des Begriffs der Reaktion gelingen: nicht dass es anginge, wie in einer berühmten Passage von Wittgenstein, auf den Sätzen über sie hinauszusteigen. Was analysiert wurde, behält seine Gültigkeit, wenn es denn eine hat. Jedenfalls werde ich mich nicht davon abwenden können. Es wird weiterwirken, und das sollte es auch. Doch es sollte nicht von sich aus die denkerischen Entscheidungen bestimmen. Das Denken macht sich unfrei, wenn es sich an die Resultate dieser Kritik fesselt und von ihnen abhängig macht. Der Gegner würde so noch einen späten Sieg einfahren. Die notwendige kritische Selbstreflexion des Denkenden würde fehlgehen, wenn sie zum reflexhaften Exorzismus all dessen degenerierte, was die Analyse als reaktionäre Motive ausgemacht hat. Einige davon sind erkennbar unsinnig. Andere aber bezeichnen philosophische Probleme ersten Ranges, um die man sich nicht drücken darf, nur weil die Reaktionäre schlechten Gebrauch von ihnen gemacht haben. So muss auch für das fundamental Rätselhafte und Unverfügbare von Existenz und Natur ein Platz im Denken bleiben. So wird unsere Sterblichkeit nicht aufhören, die Art und Weise zu bestimmen, in der wir leben und denken – wenn auch die Aufgabe darin besteht, diese Sterblichkeit im Namen des Lebens zum Einsatz zu bringen, und nicht umgekehrt, das Leben unter das fahle Licht der Totenlampen zu rücken. So wird, zwar nicht der Held, wohl aber das Vorbild in seiner Bedeutung für alle menschlichen Interaktionen zu würdigen sein. So gibt es auch keinen Grund, das Erhabene einfach den Rechten zu überlassen – es muss im Gegenteil aus deren Umarmung und aus der Versteinerung in den reaktionären Diskurs herausgebrochen werden. Die Aufgabe ist dann, dem reaktionären Denken nichts kampflos zu überlassen, was vielleicht auch andere, emanzipatorische oder auch ganz unpolitische Wirkungskräfte zu entfalten vermag. Und vielleicht werde ich eines Tages auch noch einmal Heidegger ohne Schüttelanfälle lesen können. Wobei mir scheint, dass das für mein irdisches Glück nicht unverzichtbar ist.

Überhaupt muss man sich immer selbst wieder daran erinnern, dass Welt und Menschen nicht in der Form einer zu kategorisierenden Masse existieren. Selbst die besten politischen Kategorien greifen nicht überall. Vielleicht greifen sie nicht einmal in den meisten Fällen, wenn sie auch für paradigmatische Fälle ergiebig sind. So sehr der Individualismus moderner, liberaler Spielart politisch so falsch ist wie metaphysisch, es bleibt doch wahr, dass die Einzelnen zuerst und meistens Quertreiber sind: solche, die unsere Versuche, sie einordnen, unterlaufen. Es ist eben keiner eine Kategorie.

Das klingt nun, als wollte ich auf den letzten Seiten die gesamte Arbeit in Frage stellen, als sei es mit dem, was hier erarbeitet wurde, doch nicht so ernst. Als sei das alles nur vorläufig. Ja, vorläufig ist es, so wie alles Wissen vorläufig ist. Doch entgegen einem in der Philosophiegeschichte verbreiteten Vorurteil ist ein Wissen dadurch keineswegs disqualifiziert: Es ist vielmehr eine positive Charakteristik des Wissens in einer Welt, die ohnehin nur Vorläufiges produziert. Doch mehr als das: Am Ende wird diese Relativierung (wenn sie denn eine ist) die konsequenteste Fortführung der Militanz sein, die dieses Buch getragen hat. Im Kampf gegen die reaktionären Denkweisen ist die Zärtlich-

keit für die endlichen Dinge, *so wie sie sind*, die schärfste Waffe – weil sie das ist, was in deren Repertoire gar nicht existieren kann und was ein wirklich kritisches Denken mit dem Wirklichen in fruchtbarem Kontakt hält. Eine kritische, emanzipatorische Denkweise muss sich nicht an fixe Essenzen gebunden fühlen, nicht einmal an die des Feindes. Im Gegenteil muss sie sich ihre Sensibilität für die Zweideutigkeiten bewahren. Eine menschliche Philosophie entsteht dort, wo die Verunsicherung durch den anderen, selbst noch den Gegner, möglich bleibt.

Loslassen, ohne aufzugeben. Weich werden, ohne in der Sache nachzugeben. Das klingt schwierig, und das ist es auch. Ein radikaler Pazifismus wird sich gegen die Gelüste der Tyrannen nicht wehren können. Eine kompromisslose Militanz droht, gerade das Gegenteil der freien Gesellschaft zu errichten, auf die es einmal abgesehen war. Das kritische Denken hat immer gerade erst angefangen.

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W.: Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [18]2015.

Adorno, Theodor W.: Aspekte des neuen Rechtsradikalismus. Ein Vortrag. Mit einem Nachwort von Volker Weiß. Berlin: Suhrkamp [6]2019.

Agamben, Giorgio: Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita. Torino: Einaudi 2005.

Agamben, Giorgio: Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben. Aus dem Italienischen von Hubert Thüring. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [11]2016.

Allen, Woody: Remembering Needleman. In: Side Effects. New York: Ballantine 1981. 3–9.

Arendt, Hannah: Wahrheit und Politik. In: Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays. München/Berlin: Piper 2013. 44–92.

Benjamin, Walter: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Drei Studien zur Kunstsoziologie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003.

Berger, Peter: On the Obsolescence of the Concept of Honor. In: Hauerwas, Stanley; MacIntyre, Alasdair (eds.): Revisions. Changing Perspectives in Moral Philosophy. Notre Dame: Notre Dame UP 1983. 172–181.

Borges, Jorge Luis: Deutsches Requiem. In: Das Aleph. Erzählungen 1944–1952. Übersetzt von Karl August Horst und Gisbert Haefs. Frankfurt a.M.: Fischer [12]2020. 72–79.

Breeur, Roland: Au tour de l'imposture. Paris: Vrin 2021.

Breuer, Stefan: Anatomie der Konservativen Revolution. 2., durchgesehene und korrigierte Auflage. Darmstadt: WBG 1995.

Buber, Martin: Ich und Du. Nachwort von Bernhard Caspar. Stuttgart: Reclam 1995.

Burke, Edmund: A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful. Ed. with an Introduction and Notes by Adam Phillips. Oxford: Oxford UP 2008.

Burke, Edmund: Revolutionary Writings. Reflections on the Revolution in France and the First Letter on a Regicide Peace. Ed. by. Iain Hampsher-Monk. Cambridge: Cambridge UP 2014.

Canetti, Elias: Masse und Macht. Frankfurt a.M.: Fischer [30]2006.

Cioran, Émile: Joseph de Maistre. Essai sur la pensée réactionnaire (aus: Exercices d'amiration). In: Œuvres. Édition établie sous la direction d'Yves Peyré. Paris: Gallimard 1995. 1519–1559.

Cioran, Émile: Über das reaktionäre Denken. Zu Joseph de Maistre. Aus dem Französischen übertragen von François Bondy. In: Joseph de Maistre: Über das Opfer. Gefolgt von einem Essai von E.M. Cioran zu Joseph de Maistre. Wien/Leipzig: Karolinger 1997. 53–104.

Confucius: The Analects. Bilingual edition. Translated by D.C. Lau. Hong Kong: The Chinese University Press 2000.

Crouch, Colin: Postdemokratie. Aus dem Englischen von Nikolaus Gramm. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008.

Deleuze, Gilles: Différence et répétition. Paris: PUF [12]2011. (1968).

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix: L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1. Paris: Éditions de minuit 1972/3.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix: Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2. Paris: Éditions de minuit 1980.

Donne, John: Devotions Upon Emergent Occasions. Ed., with Commentary, by Anthony Raspa. Oxford: Oxford UP 1987.

Dostojewskij, Fjodor: Die Brüder Karamasow. Aus dem Russischen von Swetlana Geier. Frankfurt a.M.: Fischer 2006.

Faust, Lene: Neofaschismus in Italien. Politik, Familie und Religion in Rom. Eine Ethnographie. Bielefeld: transcript 2021.

Fleck Ludwik: Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv. Mit einer Einleitung hg. von Lothar Schäfer und Thomas Schnelle. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980.

Freud, Sigmund: Die Traumdeutung. Nachwort von Hermann Beland. Frankfurt a.M.: Fischer [13]2007.

Freyer, Hans: Antäus. Grundlegung einer Ethik des bewussten Lebens. Jena: Eugen Diederichs 1922.

Gehlen, Arnold: Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik. Frankfurt a.M.: Klostermann [7]2016.

de Gouges, Olympe: Die Rechte der Frau/Déclaration des droits de la femme. Hg., übersetzt und mit einer Einführung von Gisela Bock. München: dtv 2018.

Graeber, David: Bullshit-Jobs. Vom wahren Sinn der Arbeit. Aus dem Englischen von Sebastian Vogel. Stuttgart: Klett-Cotta 2020.

Hanke, Philipp: Revolution in Haiti. Vom Sklavenaufstand zur Unabhängigkeit. Köln: PapyRossa 2017.

Heidegger, Martin: Aus der Erfahrung des Denkens. 1910–1976. Hg. von Hermann Heidegger. GA 13. Frankfurt a.M.: Klostermann 1983.

Heidegger, Martin: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910–1976. Hg. von Hermann Heidegger. GA 16. Frankfurt a.M.: Klostermann 2000.

Heidegger, Martin: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. GA 29/30. Frankfurt a.M.: Klostermann 1983.

Heidegger, Martin: Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen. Hg. von Petra Jaeger. GA 41. Frankfurt a.M.: Klostermann. 1984.
Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer [17]1993. (SZ).
Heidegger, Martin: Vorträge und Aufsätze. Stuttgart: Neske [8]1997.
Heidegger, Martin: Was ist Metaphysik? Frankfurt a.M.: Klostermann [15]1998.
Henschel, Gerhard: Menetekel. 3000 Jahre Untergang des Abendlandes. Frankfurt a.M.: Eichborn 2010.
Hill, Christopher: The World Turned Upside Down. Radical Ideas during the English Revolution. London: Penguin 1991.
Hirschman, Albert O.: Perversity. Futility. Jeopardy. The Rhetoric of Reaction. Cambridge: Belknap Press 1991.
Hobbes, Thomas: Leviathan. Ed. by Richard Tuck. Cambridge: Revised student edition. Cambridge UP 1996.
Hobbes, Thomas: The Verse Life. Übersetzung ins Englische von Karl Maurer, online veröffentlicht: http://udallasclassics.org/wp-content/uploads/maurer_files/Hobbes.pdf, letzter Zugriff am 5.10.2019.
Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a.M.: Fischer [12]2000.
Jesi, Furio: Cultura di destra. Con tre inediti e un'intervista. A cura di Andrea Cavalletti. Milano: nottetempo 2011.
Jünger, Ernst: Essays I. Betrachtungen zur Zeit. Sämtliche Werke. Zweite Abteilung: Essays. Band 7. Stuttgart: Klett-Cotta 1980.
Jünger, Ernst: Politische Publizistik. 1919–1933. Hg., kommentiert und mit einem Nachwort von Sven Olaf Berggötz. Stuttgart: Klett-Cotta 2001.
Jünger, Ernst: In Stahlgewittern. Mit Adnoten von Helmuth Kiesel. Stuttgart: Klett-Cotta 2014.
Jünger, Ernst: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt. Stuttgart: Klett-Cotta 2014.
Jünger, Ernst: Auf den Marmorklippen. Mit einem Nachwort von Heimo Schwilk. Berlin: Ullstein [12]2018.
Jünger, Ernst: Annäherungen. Drogen und Rausch. Mit einem Nachwort von Volker Weidermann. Stuttgart: Klett-Cotta [3]2021.
Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe Band X. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974.
Kant, Immanuel: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Hg. von Kurt Vorländer. Hamburg: Meiner [7]1993.
Kolnai, Aurel: Ekel. Hochmut. Hass. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle. Mit einem Nachwort von Axel Honneth. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007.
Kunzru, Hari: Red Pill. Aus dem Englischen von Werner Löcher-Lawrence. München: liebeskind 2021.
Lefèvre, Eckard: Ich bin ein Mensch, nichts Menschliches ist mir fremd. In: Otto Herding (Hg.): Wegweisende Antike. Zur Aktualität humanistischer Bildung. Festgabe für Günter Wöhrle. Stuttgart: Württembergischer Verein zur Förderung der Humanistischen Bildung 1986. 39–49.
Levinas, Emmanuel: De l'évasion. Introduit et annoté par Jacques Rolland. Paris: fata morgana 1982. (Zuerst erschienen 1935).

Levinas, Emmanuel: Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme. Suivi d'un essai de Miguel Abensour. Paris: Payot & Rivages 1997. (Zuerst erschienen 1934).

Leys, Simon: Roland Barthes en Chine. In: Le studio de l'inutilité. Paris: Flammarion 2014. 211–215.

Lilla, Mark: The reckless mind. Intellectuals in politics. With a new afterword. New York: New York Review Books 2016.

Lilla, Mark: The shipwrecked mind. On political reaction. New York: New York Review Books 2016.

Longinus: Vom Erhabenen. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und hg. von Otto Schönberger. Stuttgart: Reclam 1988.

Löwenthal, Leo: Falsche Propheten. Studien zur faschistischen Agitation. In: Ders.: Falsche Propheten. Studien zum Autoritarismus. Schriften. Hg. von Helmut Dubiel. Band 3. Frankfurt a.M.: Suhrkamp ^{2}2017. 9–159.

Löwith, Karl: Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht. Mit einer Vorbemerkung von Reinhart Koselleck und einer Nachbemerkung von Ada Löwith. Neu hg. von Frank-Rutger Hausmann. Stuttgart: Metzler 2007.

Machiavelli, Niccolò: Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio. Introduzione di Gennaro Sasso. Premessa al testo e note di Giorgio Inglese. Milano: RCS (Rizzoli) 1997.

Machiavelli, Niccolò: Il Principe/Der Fürst. Italienisch/Deutsch. Übersetzt und hg. von Philipp Rippel. Stuttgart: Reclam 2007.

de Maistre, Joseph: Œuvres. Suivies d'un Dictionnaire Joseph de Maistre. Texte établi, annoté et présenté par Pierre Glaudes. Paris: Robert Laffont 2007. Darin:
Considérations sur la France. (1797). 175–289. (C).
Sur le protestantisme. (Entstanden zwischen 1796–1798; zuerst veröffentlicht 1870). 291–330. (P).
Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines. (Entstanden 1809, zuerst veröffentlicht 1814). 331–402. (E).
Les soirées de Saint-Pétersbourg. (Unvollendet; zum Großteil 1809 entstanden; veröffentlicht 1821, kurz nach de Maistres Tod). 403–785. (SP).
Éclaircissement sur les sacrifices. (1810; veröffentlicht 1821). 787–839. (ES).

de Maistre, Joseph: Betrachtungen über Frankreich. In: Politische Betrachtungen. Deutsch von Friedrich von Oppeln-Bronikowski. Hg. von Peter Richard Rohden. Berlin: Reimar Hobbing 1924. 27–122. (C).

de Maistre, Joseph: Über den schöpferischen Ursprung der Staatsverfassungen. In: Politische Betrachtungen. Deutsch von Friedrich von Oppeln-Bronikowski. Hg. von Peter Richard Rohden. Berlin: Reimar Hobbing 1924. 123–174. (E).

de Maistre, Joseph: Über das Opfer. Aus dem Französischen übersetzt von Cornelia Langendorf. In: Ders.: Über das Opfer. Gefolgt von einem Essai von E.M. Cioran zu Joseph de Maistre. Wien/Leipzig: Karolinger 1997. 7–52. (ES).

de Maistre, Joseph: Die Abende von St. Petersburg oder: Gespräche über das zeitliche Walten der Vorsehung. Hg. von Jean-Jacques Langendorf und Peter Weiß. Überarbeitete Übersetzung aus dem Französischen von Moritz Lieber. Mit einer Einleitung von Pierre Glaudes und einem Essai von Jean-Jacques Langendorf. Wien/Leipzig: Karolinger 2008. (SP).

de Maistre, Xavier: Voyage autour de ma chambre. Postface de Joël Gayraud. Paris: Mille et une nuits 2022.
Michéa, Jean-Claude: L'empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale. Paris: Flammarion 2010.
Michéa, Jean-Claude: Das Reich des kleineren Übels. Über die liberale Gesellschaft. Übersetzt von Nicola Denis. Berlin: Matthes & Seitz 2014.
Nietzsche, Friedrich: Werke in drei Bänden. Hg. von Karl Schlechta. Darmstadt: WBG 1997. Darin:
Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. II. 275–561.
Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. II. 563–759.
Zur Genealogie zur Moral. Eine Streitschrift. II. 761–900.
Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn. II. 309–322.
Nietzsche, Friedrich: Nachgelassene Fragmente 1880–1882. Kritische Studienausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: dtv 1988. KSA 9.
Nietzsche, Friedrich: Nachgelassene Fragmente 1882–1884. Kritische Studienausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: dtv 1988. KSA 10.
Nietzsche, Friedrich: Nachgelassene Fragmente 1884–1885. Kritische Studienausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: dtv 1988. KSA 11.
Nietzsche, Friedrich: Nachgelassene Fragmente 1885–1887. Kritische Studienausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: dtv 1988. KSA 12.
Nietzsche, Friedrich: Nachgelassene Fragmente 1887–1889. Kritische Studienausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: dtv 1998. KSA 13.
Ortega y Gasset, José: Meditationen über die Jagd. In: Gesammelte Werke. Band IV. Übersetzt von Else Görner, Karl August Horst, Gustav Kilpper, Gerhard Lepiorz, Curt Meyer-Clason, Ulrich Weber, Helene Weyl. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1996. 492–578.
Ortega y Gasset, José: Der Aufstand der Massen. Autorisierte Übersetzung aus dem Spanischen von Helene Weyl. Mit einem Nachwort von Michael Stürmer. München: Deutsche Verlags-Anstalt ^{2}2012.
Ortega y Gasset, José: Über die Liebe. Aus dem Spanischen übersetzt und hg. von Helene Weyl unter Mitwirkung von Ulrich Weber. Neuausgabe. München: Deutsche Verlags-Anstalt 2012.
Orwell, George: Politics vs Literature: An Examination of *Gulliver's Travels*. In: Essays. London: Penguin 2014. 370–387.
Pfaller, Robert: Erwachsenensprache. Über ihr Verschwinden aus Politik und Kultur. Frankfurt a.M.: Fischer 2017.
Rancière, Jacques: La mésentente. Politique et philosophie. Paris: Galilée 1995.
Rancière, Jacques: Das Unvernehmen. Politik und Philosophie. Aus dem Französischen von Richard Steurer. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002.
Rand, Ayn: The Fountainhead. With a special introduction by the Author. London: Penguin 2007. (Zuerst erschienen 1943).
Rand, Ayn: The Virtue of Selfishness. A New Concept of Egoism. With Additional Articles by Nathaniel Branden. New York: New American Library 1964.

Rand, Ayn: The Voice of Reason. Essays in Objectivist Thought. Edited and with Additional Essays by Leonard Peikoff. The Ayn Rand Library, Vol. V. New York: New American Library 1988.

Rand, Ayn: Introduction to Objectivist Epistemology. With an Additional Essay by Leonard Peikoff. Expanded Second Edition. Ed. by Harry Binswanger and Leonard Peikoff. New York: New American Liberary 1990.

Remarque, Erich Maria: Im Westen nichts Neues. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1993.

Richir, Marc: *Phantasia*, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique. Grenoble: Jérôme Millon 2004.

Robin, Corey: Fear. The history of a political idea. Oxford: Oxford UP 2004.

Robin, Corey: The reactionary mind. Conservatism from Edmund Burke to Sarah Palin. Oxford: Oxford UP 2011.

Robin, Corey: The enigma of Clarence Thomas. New York: Metropolitan Books 2019.

Sartre, Jean-Paul: L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique. Édition corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre. Paris: Gallimard 1943.

Schmidt, Arno: Der sanfte Unmensch (Einhundert Jahre <Nachsommer>). In: Die Schreckensmänner. Funk=Essays 2. Frankfurt a.M.: Fischer 1999. 193–226.

Schmitt, Carl: Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkungen zum Begriff des Politischen. Berlin: Duncker & Humblot ^{7}2010.

Schmitt, Carl: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. Berlin: Duncker & Humblot ^{9}2010.

Schmitt, Carl: Ex Captivitate Salus. Vierte, erweiterte Auflage. Berlin: Duncker & Humblot 2015.

Schmitt, Carl: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. 9., korrigierte Auflage. Berlin: Duncker & Humblot 2015.

Schmitt, Carl: Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958. Erweiterte, berichtigte und kommentierte Neuausgabe. Hg. von Gerd Giesler und Martin Tielke. Berlin: Duncker & Humblot 2015.

Schmitt, Carl: Die Tyrannei der Werte. Vierte, unveränderte Auflage. Mit einem Nachwort von Christoph Schönberger. Berlin: Duncker & Humblot 2020.

Schmitt, Carl: Gesammelte Schriften 1933–1936 mit ergänzenden Beiträgen aus der Zeit des Zweiten Weltkriegs. Berlin: Duncker & Humblot 2021.

Shakespeare, William: Julius Ceasar. Ed. by Marvin Spevack. Cambridge: Cambridge UP 2003.

Shakespeare, William: Macbeth. Ed. by A.R.Braunmuller. Cambridge: Cambridge UP 2008.

Shakespeare, William: Julius Ceasar. Englisch/Deutsch. Übersetzt, kommentiert und mit einem Nachwort hg. von Dietrich Klose. Stuttgart: Reclam 1976.

Sontag, Susan: Fascinating Fascism. In: Later Essays. Ed. by David Rieff. New York: The Library of America 2017. 54–77.

Spinoza, Baruch de: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Lateinisch – Deutsch. Neu übersetzt, hg. und mit einer Einleitung versehen von Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Meiner ^{3}2010.

Stegemann, Bernd: Das Gespenst des Populismus. Ein Essay zur politischen Dramaturgie. Berlin: Theater der Zeit ^{3}2017.

Strick, Simon: Rechte Gefühle. Affekte und Strategien des digitalen Faschismus. Bielefeld: transcript 2021.

Theweleit, Klaus: Männerphantasien. Männerphantasien 1+2. Mit zahlreichen Abbildungen. Mit einem Nachwort zur Taschenbuchausgabe. München/Zürich: Piper ^{4}2009.

Thoelke, Wim: Stars, Kollegen und Ganoven. Eine Art Autobiographie. Bergisch Gladbach: Gustav Lübbe Verlag.

Weil, Simone: *L'Iliade* ou le poème de la force. In: Œuvres. Édition établie sous la direction de Florence de Lussy. Paris: Gallimard 1999. 529–552.

Weiß, Volker: Die autoritäre Revolte. Die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes. Stuttgart: Klett-Cotta 2017.

Ziegler, Robert Hugo: Der Reaktionär. In: Vom Denken im freien Fall. Suite in Dur. Wien: Passagen Verlag 2019. 187–217.

Ziegler, Robert Hugo: Thomas Hobbes und der diskrete Charme der Großinquisition. Würzburg: K&N 2020.

Ziegler, Robert Hugo: Strategien der reaktionären Unaufrichtigkeit. In: Tijdschrift voor Filosofie 84 (2022) 4. 651–679.

[transcript]

WISSEN. GEMEINSAM. PUBLIZIEREN.

transcript pflegt ein mehrsprachiges transdisziplinäres Programm mit Schwerpunkt in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Aktuelle Beträge zu Forschungsdebatten werden durch einen Fokus auf Gegenwartsdiagnosen und Zukunftsthemen sowie durch innovative Bildungsmedien ergänzt. Wir ermöglichen eine Veröffentlichung in diesem Programm in modernen digitalen und offenen Publikationsformaten, die passgenau auf die individuellen Bedürfnisse unserer Publikationspartner*innen zugeschnitten werden können.

UNSERE LEISTUNGEN IN KÜRZE

- partnerschaftliche Publikationsmodelle
- Open Access-Publishing
- innovative digitale Formate: HTML, Living Handbooks etc.
- nachhaltiges digitales Publizieren durch XML
- digitale Bildungsmedien
- vielfältige Verknüpfung von Publikationen mit Social Media

Besuchen Sie uns im Internet: www.transcript-verlag.de

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter: www.transcript-verlag.de/vorschau-download