

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 *geföhlt* werden. Der Glaube, Wissenschaft sei eine geföhlsfreie Angelegenheit, beruht auf einer sehr schlichten optischen Täuschung, die von Fleck exemplarisch aufgedeckt wurde:

Geföhlsfreies Denken kann nur ein solches bedeuten, das vom momentanen, persönlichen Stimmungszustande unabhängig ist, aber aus einer durchschnittlichen Kollektivstimmung erfließt. Der Begriff eines überhaupt geföhlsfreien Denkens hat keinen Sinn. Es gibt keine Geföhlsfreiheit an sich oder reine Verstandestätigkeit an sich – wie wären sie nur festzustellen? Es gibt nur Geföhlsübereinstimmung und Geföhlsdifferenz, und die gleichmäßige Geföhlsübereinstimmung einer Gesellschaft heißt in ihrem Bereiche Geföhlsfreiheit.¹

Alles Denken zutiefst affektiv durchdrungen und getragen ist. Das hindert gleichwohl nicht, dass es sich Einwänden und Nachprüfungen weit jenseits des Geföhlichen 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 ridiculisiert ist dieses Gebilde 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 Ausschieren 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 zukunfts zugewandte 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 Schrüde 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 Gleichgültigkeit 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 uneigennützig 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 entgegensetzen, 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 geduldrigen 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 hinauschießende, 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 ertümlischer 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 gestrichen 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 derselben 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 Doppelseitigkeit, 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 Bies-tigkeit, 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 aus gibt, ist in Wahrheit etwas anderes: Es ist ein Kampf gegen etwas Namen- und Gesichtsloses, gegen etwas, das nicht eines, nicht zwei ist, sondern un abzählbar Viele, ja: *gegen die undifferenzierte Vielheit* als solche. Gegen sie anrennen, sich über sie erheben, sie hinter sich und als Körpermatsch der Getöte-ten 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 Aufgeputztschsein 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 ernstesten 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 jahrhundertlang 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 unbestimmt 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 vorpolitisch 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 Sprechenden, 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 Ekel¹⁶ 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 Verschwinden-, 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 wettet 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 Schälheitsgefühl, 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 unauswirbar 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 verzweifte Angelegenheit, tragisch darin, dass sie stets die Bodenlosigkeit vertieft, an der sie leidet.

24 Buber: Ich und Du. 44.

25 Ebd. 59.