

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 Vorgeschichte 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 abkanzlete. 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 zurückschichten: 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 aufgegebenen 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 cursorisch; 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 Königsparthei, 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 katholische 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 Denken 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 einstmaligen kommunalen Felder rück-

gänglich 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 erwehrt 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 eindrucksvollen

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 mit ansehen, 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 kümmern können. Man hat demnach eine dreifache Abstraktionsbewegung vor sich: die Abstraktion der Menschen aus einem vorgängigen (natürlichen) Bedingungsgefüge, die sie als vereinzelt 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 wieder gefunden werden); und die Abstraktion der Menschen aus allen weltanschaulichen oder ideologischen Einbindungen, so dass es nur mehr eine einzige universelle und unzweifelhaft 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 vereinzelt 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 vereinzelt, 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 entgegensetzen 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 Planiererraupenunternehmung. 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 Nationalisten – 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' Zwillings, 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 volstem 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.