

## 4. Edmund Burke: Keine Experimente!

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3 Ebd. 81.

4 Ebd. 38.

5 Ebd. 39.

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

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

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

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

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

6 Ebd. 61.

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

8 Ebd. 163.

9 Ebd. 101.

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

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

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

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

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

11 Vgl. ebd. 19.

12 Vgl. ebd. 8.

13 Vgl. ebd. 59–63.

14 Vgl. ebd. 50.

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

16 A.a.O. 178.

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

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

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

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

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

18 Ebd. 63.

19 Vgl. ebd. 84.

20 Vgl. ebd. 31f.

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

22 Vgl. ebd. 17–26.

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

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

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

23 Vgl. ebd. 81.

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

25 Vgl. ebd. 156.

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

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

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

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

27 A.a.O. 224.

28 Ebd. 139.

29 Ebd. 94.

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

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

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

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

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

31 Ebd. 35.

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

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

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

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

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

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

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

---

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

34 Ebd. 62.

35 Ebd. 89. Vgl. auch 145.

36 Ebd. 79.

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

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

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

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

37 Ebd.

38 Ebd. 80.

39 Vgl. ebd. 72–78.

40 Ebd. 76.

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

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

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

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

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

41 Ebd. 83.

42 Ebd. 77.

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

44 Ebd.

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

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

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

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

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

46 Ebd. 83.

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

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

49 A.a.O. 78.

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

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

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

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

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

51 Vgl. ebd. 7.

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

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

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

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

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

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

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

53 Ebd. 93.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

56 Vgl. ebd. 100f.

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

58 Vgl. ebd. 42f.

59 Vgl. ebd. 53.

60 Ebd.

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

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

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

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

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

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

62 Vgl. ebd. 55f.

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

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

65 Vgl. ebd. Sektion VI.

66 Ebd. Sektionen XII und XIII.

67 Vgl. ebd. 75.

68 Vgl. ebd. 100f.

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

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

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

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

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

imagination is entertained with the promise of something more, and does not acquiesce in the present object of the sense«. <sup>69</sup>

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

69 Ebd. 70.

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

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

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

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

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

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

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

72 Kant: *Kritik der Urteilskraft*. B 95.

73 Ebd. B 103.

74 Burke: *A Philosophical Enquiry*. 44.

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

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

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

75 Ebd. 120.

76 Ebd. 123. Teil IV. Sektion VII.

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

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

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

---

78 Ebd. 121.